

ISSN: 2148-3728  
e-ISSN: 2148-9750  
Cilt/Vol. 8, Sayı/No. 1, 2021

# • BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University



8/1



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF***  
***BULENT ECEVIT UNIVERSITY***

**ISSN: 2148-3728**

**ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)**

**Cilt 8**  
**Volume 8**

**Sayı 1**  
**Number 1**

**Yıl 2021**  
**Year 2021**

## **İLETİŞİM/CONTACT**

### **Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

**Tel:** (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

**E-posta / E-mail:** beunilahiyatdergi@gmail.com

**Ağ Adresi / Web Adress:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

### **Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:**

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Uçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

# BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

### Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

### Editör / Editor

Doç. Dr. Murat AKIN

### Yardımcı Editör / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

### Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU AKDOĞAN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Salih ERDEN

### Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

*İstanbul Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali KÖSE

*Marmara Üniversitesi*

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

*İstanbul Üniversitesi*

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

*Bursa Uludağ Üniversitesi*

Prof. Dr. Seyfullah KARA

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

*Sakarya Üniversitesi*

Doç. Dr. Harun SAVUT

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Murat AKIN

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Nuran ÇETİN

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

*Kocaeli Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

*Akdeniz Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

### Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

*İstanbul Üniversitesi*

Prof. Dr. Ahmet İNAM

*Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali KÖSE

*Marmara Üniversitesi*

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

*İstanbul Üniversitesi*

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

*Uludağ Üniversitesi*

Prof. Dr. Celal TÜRER

*Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

*Karabük Üniversitesi*

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

*Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

*Kentucky Üniversitesi*

Prof. Dr. Seyfullah KARA

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Harun SAVUT

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

*Sakarya Üniversitesi*

Doç. Dr. Murat AKIN

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç. Dr. Saim KAYADIBİ

*Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

*Akdeniz Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

### Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.*

## DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ULAKBİM TR DİZİN:</b> Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı <b>TURKISH NATIONAL DATABASE:</b> Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	<b>ERIH PLUS:</b> The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	<b>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL:</b> (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	<b>SOBIAD:</b> Sosyal Bilimler Atf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ASOS:</b> Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>İSAM:</b> İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı <b>ISAM:</b> Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ROAD:</b> Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>EUROPUB:</b> Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>BASE:</b> Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>ESJI:</b> Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09. 2020)
	<b>RESEARCH BİB:</b> Academic Reource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	<b>KAYNAKÇA İNFO:</b> Türkiye Kanyakça İnfö (Kabul / Accepted: 02.09.2020)
	<b>NELİTİ:</b> Indonesia's Research Repository (Kabul / Accepted: 08.09.2020)
	<b>ROOT INDEXING:</b> Journal Abstracting and Indexing (Kabul / Accepted: 12.09.2020)
	<b>DRJI:</b> Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)
	<b>ISI:</b> International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)
	<b>SJIF:</b> Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)
	<b>EBSCO (CEEAS):</b> Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

### Editörden / *From the Editor*

VII

### Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

- Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur'ancılık-Meâlcilik ve Tarihselcilik **1-17**  
*Two Complications of Modernization in Tafsir: Qur'anism and Historicism*  
**Mehmet BAĞÇIVAN**
- Heidegger'de Dış Dünyanın Varlığı ve Gerçeklik Meselesi **19-31**  
*The Existence of the External World in Heidegger and the Question of Reality*  
**Nilüfer URLU ÜNALDI**
- Kur'ân Çevirilerinde Nüanslara Dikkat Etmeme Sorunu **33-57**  
*The Problem of Not Paying Attention to Nuances in Translation of the Quran*  
**Yahya YAŞAR**
- Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmi Eserleri **59-78**  
*Ottoman Qiraah Science Publications Overview*  
**Ahmet GÖKDEMİR**
- Mustafa Öztürk'ün Kur'ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi **79-110**  
*Evaluation of Mustafa Ozturk's Allegation About the Descent of the Qur'an*  
**Avnullah Enes ATEŞ**
- Hz. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi **111-125**  
*The Analysis of the Story of Shu'ayb in Terms of Moral Principles*  
**Osman KABAKÇILI**
- Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Âyetlerin Parçacı Anlaşılmasına Olan Etkileri **127-148**  
*Impacts of Reason of Revelation Narratives on Fragmented Understanding of the Verses*  
**Mehmet KURT**
- Özgün Bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler **149-185**  
*An Original Sunni Literature: Turkish Maqâtil al-Husayn*  
**Yunus ÖZTÜRK**
- Niyâzi-i Mısıri'de Ledün İlmi ve Tahsili **187-207**  
*God-Given Knowledge (al-`ilm al-ladunni) and its Acqisition in Niyâzi-i Mısıri*  
**H. Dilek GÜLDÜTUNA**
- Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması **209-228**  
*Comparison the Views of Qadi Abd al-Jabbar and Abu'l-Muîn al-Nasafi About Great Sin*  
**Selim GÜLVERDİ**
- İslâm Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması **229-248**  
*The Judge's Suggesting to the Witness About His Testimony in Islamic Criminal Law*  
**Recep ÇETİNTAŞ**

- Eski Türk Edebiyatı Çalışmalarında Dijital Kaynaklar ve Uygulamalar **249-272**  
*Digital Resources and Applications in Old Turkish Literature Studies*  
**Necati İŞLER**
- Erken Dönem Şîa'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme **273-293**  
*A Study on the Deployment of Narrations Under the Pretext of Taqiyya in the Early Shi'a*  
**Yusuf OKTAN**
- Câbirî'nin Epistemolojik Yeniden Yapılanma Projesinin Yapı Bozumu **295-314**  
*Deconstruction of Al-Jabrî's Epistemological Reconstruction Project*  
**İbrahim KESKİN**
- Kâsimî'nin Mehâsinü't-Te'vil İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu **315-337**  
*The Case of Qiraat in the Introduction of Qâsimî's Work Named Tafsir Mahasin at-Ta'wil*  
**Şuayip KARATAŞ**
- Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi **339-354**  
*Examination of the Intellectual Structure Based on Gustave Le Bon's Psychology of Masses and Psychology of Revolution*  
**Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU**

## **Editörden**

Değerli Okuyucular,

2014 yılında yayın hayatına başlayan BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmektedir. Ulusal ve uluslararası dizinlerde yer alan dergimize teveccüh her geçen gün artmaktadır. Dergimizin yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın mutluluğunu yaşamaktayız.

Bu sayıda yayımlanmak üzere gönderilen birçok çalışma arasında, süreci başarıyla tamamlayan 16 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun görülmüştür. Geleneksel birikimden günümüzün farklı renklerine kadar gayet zengin bir içeriğe sahip olan bu sayımızın da bilimsel birikime katkı sağlayacağını umuyoruz.

Dergimizin editöryal ekibinde değişiklik yapılacaktır. Dolayısıyla önümüzdeki sayıdan itibaren dergimiz, ZBEÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Yücedoğru'nun editörlüğünde ve yeni alan editörleri ile yayın hayatına devam edecektir. Bu vesileyle ilk gününden itibaren dergimizin kurumsallaşmasında katkısı olan editöryal ekibe, yazarlara, hakemlere ve okurlara teşekkür eder, dâr-ı bekaya irtihal edenlere de Allah'tan rahmet dilerim.

Bilimsel açıdan her geçen gün kalite kazanan dergimiz, çıtasını daha da yükseltmeyi ve sizlerin nitelikli çalışmalarını ilim camiasıyla buluşturmayı hedeflemektedir. Yeni ekibinin katkılarıyla, farklı ve başarılı çalışmalarla dolu daha nice sayılarda buluşmak üzere...

Doç. Dr. Murat AKIN  
BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü





## Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur'ancılık-Meâlcilik ve Tarihselcilik

### Two Complications of Modernization in Tafsir: Qur'anism and Historicism

Mehmet BAĞÇIVAN

Araştırma Görevlisi Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
PhD., Research Assistant, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Yalova, Turkey  
mehyaturvan@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-8914-3547

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 11 Kasım / November 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 31 Aralık / December 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 1-17

#### Atıf / Cite as

Bağçivan, Mehmet. "Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur'ancılık-Meâlcilik ve Tarihselcilik". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 1-17.

**Doi:** 10.33460/beuifd.824711

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Yaklaşık olarak XVII. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan modernite; Aydınlanma ile birlikte, Batı'nın askerî, ekonomik ve kültürel hâkimiyetine ve siyasî yayılmacılığına paralel olarak tüm dünyayı etkisi altına alan değerler sistemi olarak tanımlanmaktadır. Bilindiği gibi; akılcılık, pozitif bilim, hümanizm, demokrasi, bireycilik ve sekülerizm, bu sistem içinde en önde gelen değerlerdir. Batı'nın siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel hegemonyası altında tarihinin en büyük krizini yaşayan İslâm dünyası, Avrupa'dan gelen ve yabancı olduğu bu büyük tehdide karşı çeşitli psikolojik reaksiyonlar göstermiştir. Bu tavırlar genel olarak, apolojik/savunmacı ve adaptasyoncu olmak üzere iki temel kategoride değerlendirilebilir. Bu yazıda; adaptasyoncu, diğer bir deyişle İslâm dünyasının yaşadığı bunalıma Batı'yı taklit ederek ve onun değerler sistemine uyum sağlayarak çözüm bulmaya çalışan modernleşmeci İslâm entelektüelleri ve bu düşüncenin Kur'an yorumunda yol açtığı komplikasyonlar olarak Kur'ancılık ve tarihselcilik yaklaşımları ele alınacaktır. Bunlardan Kur'ancılık/meâlcilik Kur'an'ın aktüel değerini kabul etmekle birlikte, âyetleri Arap dilinin esnekliğinden faydalanmak suretiyle; hadisleri göz ardı etme ve geleneği reddetme pahasına modern ölçüler çerçevesinde

yorumlamaktadır. Tarihselcilik ise çağdaş insanın Kur'an'ın hitabına değil mesajına muhatap olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın özellikle ahkâm konusunda aktüel bir değer taşımadığını savunmaktadır. Bu makalede, söz konusu iki yaklaşımın, İslâm dünyasının içinde bulunduğu krize çözüm olarak sunulan modernite değerleriyle uzlaşma anlayışının doğurduğu menfi sonuçlardan olduğu örnekleriyle gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Modernleşme, Kur'ancılık/meâlcilik, tarihselcilik, Çağdaş Tefsir Yöntemleri.

**Abstract:** Emerging in Europe during the 17th century, modernity is defined as a system of values that influenced the whole World along with the military, economic and cultural dominance and political expansion of the West. Emphasis on the positive sciences, rationalism, humanism, democracy, individualism and secularism are the foremost values in this system. Under the political, military, economic and cultural hegemony of the West, the Islamic world, which has experienced the biggest crisis in its history yet, has shown various psychological reactions against this great and unfamiliar challenge from Europe. It is possible to analyze these reactions in two general categories: defensive and adaptive. In this text we focus on the Pro-modernity intellectuals of the Islamic World who try to find a solution to this crisis by imitating and adapting the Western culture and its system of values. We then proceed to analyze the complications arising from what can be seen as projections and implementations of these ideas in the field of Quranic interpretation: Qur'anism and Historicism. Of these two, Quranism, although accepts the actual value of the Quran, it interprets the verses within the framework of modern standards. On the other hand, Historicism argues that modern people have been subjected to the message of the Quran rather than its speech, so the Qur'an has no real value, especially in judgment.

**Keywords:** Tafsir, Modernity, Qur'anism, Historicism, Principles of Modern Exegesis.

## Giriş

Modernite, Aydınlanma ile Avrupa'da ortaya çıkan ve zamanla tüm dünyaya yayılan toplumsal değerler sistemine verilen isimdir.<sup>1</sup> Modernizm ise modern bilimlerin etkisiyle ve modernite değerleri doğrultusunda Avrupa'da, düşünce ve anlayışta vuku bulan yeni hayat anlayışı ve zihniyet değişimi sonucu teşekkül eden yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan bir ideoloji ve dünya görüşüdür.<sup>2</sup> Burada, modernlikle modernleşme arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Modernlik Batı'nın kendi iç dinamikleri ile tarihsel süreç içerisinde gerçekleştirdiği bir tecrübedir. Modernleşme ise, geri kalmış bir medeniyetin daha ileri seviyedeki bir medeniyete erişebilmek için gösterdiği çabaların ortak adı olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Elbette burada bahsedilen ileri seviyedeki medeniyet

1 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 1.

2 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 603.

3 Halil İnalçık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Bellekten*, 27/108 (1963), 625-632.

Batı; onu yakalamak için çaba gösteren ise ancak bu şekilde muasır medeniyetler seviyesine ulaşacağına inanan modernleşmeci siyasî/entelektüel/dinî gruplardır. Bu makalede modernleşme zihniyetinin yalnızca Kur'an araştırmacılarına yaptığı tahribat kısaca ele alınacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu yazının terminolojisinde *çağdaşlaşma*, modernleşmeden daha geniş bir kavramdır. Şöyle ki *çağdaşlaşma*, "bulunulan çağın anlayışına, şartlarına uygun olan" anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Modernite ise Avrupa'da XVII. yüzyılda oluşmaya başlayan ve XIX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını etkileyen, günümüzde ise hem Batı'da hem de tüm dünyada etkisini yitirmeye başlayan bir zihniyettir. Diğer bir deyişle tarihte belli bir dönemde belli bir coğrafyada başlayan ve sona ermekte olan bir süreçtir. Çağdaşlaşma ise genel olarak ötekiden veya konjonktürden etkilenme halidir. Bu açıdan *çağdaşlaşma* terimi, söz gelimi, tarihsel süreçte Mu'tezile mezhebindeki sapmaları da günümüz post modern ve feminist anlayışları da açıklamak için kullanılabilir.

Nitekim hem usul hem kaynak açısından Mu'tezile ile modernleşmeci zihniyet arasında birtakım benzerlikler kurulabilir. Şöyle ki her ikisinde de "akılcılığa" aşırı vurgunun yanında, toplumu kendi değerleri doğrultusunda yukarıdan aşağı doğru dizayn etme hakkı/misyonu göze çarpmaktadır. Zira Mu'tezile'de tarihe *mihne olayları* olarak geçen süreçte zirveye çıkan bu anlayış, modernleşmenin de en baskın karakterini oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, modernleşme bize, -Batı'daki sürecin aksine- tabii olmayan yollarla, devletin ve aydın bir zümrenin hareketi olarak yukarıdan gelmiştir.<sup>5</sup> İslâm dünyasının geri kalmışlıktan kurtuluşunun modernleşmeden geçtiğini düşünen ve bu uğurda geleneğe sırt çevirip Kur'an'ı "saf bir zihinle" yorumlamak suretiyle toplumun din algısını değiştirme ve islahat yapma amacıyla ortaya çıkan birtakım isim ve hareketler bu zihniyetin tefsire yansımaları olarak görülebilir.

Kur'an-ı Kerim'i geleneksel tefsir anlayışlarından bağımsız "saf bir zihinle" okumanın gerekliliğini savunan modernistlerin, esasen Kur'an'ı kendi dönemlerinde hâkim olan pozitivist yaklaşımla ve Batı değerlerine uygun biçimde tefsir etme çabaları yaşadıkları kafa karışıklıklarını göstermesi açısından ilginçtir.<sup>6</sup> Aynı şekilde Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunması ya da cennet-cehennemin içindekilerle beraber fenâ bulacaklarını iddia etmesi Mu'tezilî âlimlerin Hıristiyanlarla yaptıkları münâzaralardan ya da Kilise'nin kendi içinde gerçekleştirdiği tartışmalardan bağımsız değildir.

4 Komisyon, "Çağdaş", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998), 421.

5 İnalçık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", 632.

6 Aslında bu anlayışlarının temelinde, artık günümüzde geçerliliği savunulamayan ama o döneme damgasını vuran, beşerî bilimlerde fizik biliminin kurallarının uygulanmasını savunan ampirist/pozitivist zihniyetin "doğa halinde insan" anlayışı yatmaktadır.

Elbette her insan/müfessir yaşadığı çağın normlarından belli ölçüde etkilenebilir fakat onun yaşadığı zaman ve mekândaki anlayışları evrenselleştirip anakronik bir yaklaşımla geçmişi yanlışlaması, farklı din ve anlayışlardan etkilenip Kur'an'ı kendi döneminin ruhuna göre tefsir etmesi tipik bir çağdaşlaşma örneğidir ve bu olgu aslında modernleşmeden daha kapsamlıdır. Mesela toplumsal alanda da fiziksel yasaların var olduğu ve evrensel tek gerçekliğin arandığı/savunulduğu modern dönemde *فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا* *Allah'ın yasında asla bir değişme bulamazsın. Allah'ın yasında bir başkalaşma da bulamazsın.*<sup>7</sup> *هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ* *Karanlıklarla aydınlık bir olur mu?*<sup>8</sup> âyetlerini öne çıkaran müfessirle; rölativizmin, çeşitliliğin ve çoğulculuğun revaç bulduğu, feminizmin etkisini hissettirdiği postmodern dönemde *الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ* *Sözleri dinleyip en güzeline uyanları müjdele.*<sup>9</sup> *يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ* *Allah onunla, kendi rızasını arayan herkese kurtuluşa götüren yolları gösterir*<sup>10</sup> *وَأَضْرِبُوهُنَّ* *âyetlerini öne çıkaran; benzer şekilde Nisâ sûresindeki kadınlarla ilgili* *âyeti*<sup>11</sup> çağdaş değerler telakkisine uymadığı için eğip büken, hatta meâlinin her baskısında anlamını değiştiren tefsirci arasında çağdaşlaşmacılık anlamında esasen hiçbir fark yoktur. Diğer bir deyişle, post modernizmin tesirinde kalarak, günümüzde etkisini yitiren modernizmi eleştiren bir tefsirci, teknik anlamıyla modernist olarak nitelenemese de çağdaşlaşmacı sayılabilir.

Bilindiği gibi Kur'an müslümanlar için sadece bilgi/haber verici değil inşâ edici bir metindir. Bu noktada Kur'an'ı anlamada modernizm gibi dış dinamiklerin etkisiyle gerçekleşen yan etkilerin tespitini ve yol açtığı problemlerin teşhirini amaçlayan makalenin önemi ortaya çıkmaktadır. Bahsedilen durumu daha net ortaya koyma adına makalede konu, temsil gücü yüksek örnekler üzerinden ele alınmış; tarihselcilğin ve Kur'ancılığın zayıf noktaları ve açmazları gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>12</sup>

## 1. Kur'ancılık/Meâlcilik

Hz. Ömer'e (a.s.) dayandırdıkları "bize Kur'an yeter" mottosuyla hareket eden bu akım hem Hindistan hem Mısır bölgesinde modernleşme ile senkronize biçimde ortaya çıkmıştır. Aralarında mahiyet, yaklaşım ve derece farkları bulunsa da ilk modernistlerin aynı zamanda ilk Kur'ancılar oldukları söylenebilir. Bu yaklaşımı benimseyenler genel itibarıyla; apaçık ve evrensel Kur'an'ın İslâm'ın tek kaynağı olduğunu, Kur'an'ı anlamının belirli bir zümrenin tekeline bırakılmayacağını, dolayısıyla herkesin Kur'an'ı anlayacak seviyede ve nitelikte olduğunu

7 Fâtır 35/43.

8 er-Ra'd 13/16.

9 ez-Zümer 39/18.

10 el-Mâide 5/16.

11 en-Nisâ 4/34.

12 Bu konuyu tikel problemler üzerinden ele alan birçok çalışma olmakla birlikte, tefsir-çağdaşlık ilişkisini daha geniş perspektiften alan önemli çalışmalardan biri için bk. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).

savunmaktadır.<sup>13</sup> Kur'an'ı çağdaş telakkilere uygun biçimde yorumlamalarının önündeki en büyük engel olarak gördükleri sünneti/hadisi devre dışı bırakma çabaları, rivâyet karşıtlığı, mucizeleri rasyonalize etme gayretleri, İslâm'ı yalın haliyle anlama iddiaları modernleşmeci ve Kur'ancı hareketlerin kesişim kümesi olarak değerlendirilebilir.

Bu hareketin Hindistan'daki kurucusu ve en önemli temsilcisinin, aynı zamanda akılcılığa ve pozitivizme bağlılığı sebebiyle *modernist*; tabiata atfettiği önemden dolayı *neyçirî* (tabiatçı) gibi sıfatlarla nitelenen Seyyid Ahmed Han (1817-1898) olduğu kabul edilmektedir.<sup>14</sup> O ve arkadaşlarının öncülük ettiği Ehl-i Kur'an'ın, İslâm dünyası içinde sünnet/hadis karşıtlığı açısından en radikal ve net tavrı alan ekol olduğu söylenebilir. Nitekim bu kimseler *إِنَّ الْخُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ Hüküm ancak Allah'ındır; رَبِّكُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ*<sup>15</sup> *Rabbinizden size ne indirildiyse ona uyun*<sup>16</sup> gibi bazı âyetleri öne sürerek sünnet ve hadisle amel etmeyi şirk kabul etmekte; ayrıca "mucize" olgusunu ve hadislerle sabit olan kabir hayatını da reddetmektedirler.<sup>17</sup> Mesela Seyyid Ahmed Han cin ve melek gibi varlıkların tabiatta içkin olan birtakım kanunlar olduğunu iddia eder.<sup>18</sup> Yine ona göre *ضَرْبُ بَعْضِكَ الْبَحْرَ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ Biz Mûsâ'ya: "Asânı denize vur!" diye vahyettik. Vurur vurmaz deniz yarıldı, öyle ki birer koridor gibi açılan yolun iki yanında sular büyük dağlar gibi yükseldi*<sup>19</sup> âyetinde anlatılan hadise gel-git olayından ibarettir. Aynı şekilde onlar, Bakara sûresinde anlatılan, farklı dağlara parçalarını koyduğu ölü kuşların dirilerek Hz. İbrahim'in (a.s.) yanına gelmesinin aslında bir rüyadan ibaret olduğunu iddia etmektedirler.<sup>20</sup> Bu ekol mensupları, sünnet ve hadis inkârcılığının bir sonucu olarak ibadetler konusunda da sadece Kur'an'ı esas almak suretiyle, namaz vakitleri, namazın eda keyfiyeti, zekât ve oruçla ilgili akılcılık ve bâtinîlik karışımı "ilginç" görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>21</sup>

Kur'anlılık hareketinin Mısır'daki ilk temsilcileri de aynı zamanda modernleşme hareketinin öncüleridir. Kuşkusuz bu konuda Muhammed Abduh (1849-1905) ilk akla gelen isimlerdendir. Abduh, İslâm dünyasının yaşadığı bunalımdan çıkış yolunun İslâm'ın ilk kaynaklardan hareketle anlaşılmasından geçtiğini savunur. O, geleneksel tefsir literatürünü gramere, Kur'an'ın özünden uzak, gereksiz

13 Fethi Ahmet Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 245-248.

14 Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", 240; Abdulhamit Birişik, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002) 26/428.

15 Yûsuf 12/40.

16 el-A'râf 7/3.

17 Hadim Hüseyin İlahi Bahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne* (Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1421/2000), 298-334. Kabir hayatını inkâr edenlerin iddiaları ve bunların değerlendirilmesi hakkındaki geniş bilgi için bk. Avnullah Enes Ateş, "Kur'an'da Kabir Hayatı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Haziran 2020), 17-35.

18 Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/429; Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", 240.

19 eş-Şu'arâ 26/63.

20 Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 234-235.

21 Örnekler için bk. Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 276-278; Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/429.

hatta yalan-yanlış yorumlara saplanmış, Kur'an'ı toplumsal hayatın dışında tutan metinler olmakla eleştirir.<sup>22</sup> Nitekim bu anlayışın bir uzantısı olarak Abduh'un, verdiği tefsir derslerinde, etkisinde kalma endişesiyle tefsir kitaplarına müracaat etmeyip mushafı doğrudan okuduğu söylenmektedir.<sup>23</sup> O, sahih hadisleri te'vil hatta inkâr etmekte hiçbir sakınca görmemiştir.<sup>24</sup>

Yaşadığı döneme damgasını vuran, "akıl ve bilimin en yüksek değer olduğu" kabulünden ve pozitivistimden etkilenerek Kur'an'da geçen bazı metafizik varlıkları laboratuvar ortamında gözlemlenebilecek canlılar şeklinde yorumlaması, mucizeleri rasyonalize ederek te'vil etmesi ve geleneksel fıkıh anlayışının dışına çıkan fetvalar vermesi modernitenin Abduh üzerindeki tesirini açıkça göstermektedir. Mesela o, Fil sûresinde geçen ebâbil kuşlarını mikrop taşıyan sivrisinekler şeklinde yorumlamış; âyetlerde zikredilen cinlerin aslında mikrop cinsi olabileceğini, Hz. Meryem'in ilahî habere olan güvenin verdiği psikoloji ile hamile kaldığının kabul edilebileceğini söylemiştir. Yine o, verdiği fetvalarda resim-heykel yapımına ve şapka giyilmesine izin vermiş, erkeğin birden fazla kadınla evlenme ruhsatının ise yöneticiler tarafından kaldırılabilceğini ifade etmiştir. Abduh, bugün çok geniş kesimlerce kabul gören fakat o zaman için oldukça radikal olan bu fetvalarından ötürü sadece dönemin muhafazakâr âlimlerinin büyük tepkisini çekmekle kalmamış, itikadî birtakım görüşleri sebebiyle bazı Batılı yazarlar tarafından bile agnostik olarak nitelendirilmiştir.<sup>25</sup>

Hadisler ve rivâyetler konusunda eleştirel bir tavır takınsalar da tamamen reddetme yerine, sıhhat problemini ileri sürerek rivayetlerde seçici davranmaları, Mısır ekolünün Hindistan'dakinden farklı yönü olarak değerlendirilebilir.<sup>26</sup> Ayrıca bu ekollerin dışında, Batı modernizminin diğer büyük paradigması Marksizm'den etkilenerek geleneği eleştiren ve Kur'an'ı sol perspektiften yeniden yorumlayan Ali Şeriatî (1933-1977), Hasan Hanefî (1935-) gibi bazı İslâm düşünürleri de mevcuttur. Bunları her ne kadar tam anlamıyla bir Kur'ancı olarak nitelendirmek doğru olmasa da bu isimler, geleneğe karşı yönelttikleri eleştirileri ve Kur'an'ı yeniden yorumlayış tarzları ile başta Türkiye'deki bazı Kur'ancılar/meâlciler olmak üzere siyasî İslâmcı gruplar üzerinde ciddi etkiler bırakmışlardır.

Türkiye'de mevcut Kur'ancılık/meâlcilik anlayışlarının diğer İslâm ülkelerindeki hareketlerden farklı yönleri bulunmaktadır. Şöyle ki Osmanlı Devletinin yıkılışının ardından Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadro içinde baskın durumda olan laik pozitivist zihniyet ile İslâmcılık arasındaki "bilek güreşi" Türkiye'deki Kur'an merkezli hareketlerin dinî olduğu kadar sosyal ve siyasî hedeflerinin de olmasına

22 M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30/483-484.

23 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 782.

24 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 792; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 235.

25 Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/484.

26 Bu ekolün yönetiminde çıkan *el-Menâr* dergisine "el- İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh" adlı makale yazan Muhammed Tefvik Sıdkî bu konuda istisna tutulabilir.

yol açmıştır. Bu sebeple Türkiye'deki meâl çalışmaları siyasî konjonktürden bağımsız olarak değerlendirilemez.<sup>27</sup> İttihat ve Terakkî'nin Türklük ve Türkçe konusundaki hassasiyeti ve sonrasında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçekleştirdiği dil devrimi ve bazı dinî unsurları Türkçeleştirme gayretleri hem İslâmcılar hem de genel halk nezdinde, devlet teşvikiyle yaptırılan Kur'an tercümelerine şüpheyle yaklaşılmasına neden olmuştur.<sup>28</sup>

Daha sonraki dönemde çok partili sisteme geçilmesiyle beraber siyasî alanda varlığını güçlendiren muhafazakâr kesim hem Türkiye'deki konjonktürün hem İran İslâm Devrimi'nin dünyada estirdiği rüzgârla meâlleri sahiplenmiş ve kısa bir süre içinde meâl "enflasyonu" oluşmuştur. Nitekim günümüzde Türkçe meâllerin sayısı 300'ü aşmıştır.<sup>29</sup> Bununla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kurulduğu yıllarda, baskıcı laik anlayışa karşı gelenekçi Müslümanlar ile siyasî İslâmcılar arasında kurulan ittifak, muhafazakâr iktidarlara birlikte bozulmaya başlamış ve nitekim kısa bir süre önce Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda tavır alarak "Bize Kur'an yeter" anlayışını eleştiren bir hutbe yayımlamıştır.<sup>30</sup>

Türkiye'de toplumun tahsilli kesimlerinde ciddi karşılık bulan meâlcilik, İslâm toplumlarında sürmekte olan donukluk ve geri kalmışlığın Kur'an'ı merkeze alan, yenilikçi, üretken bir anlayışla çözülebileceğini ileri sürer.<sup>31</sup> Kur'an'ı hayatlarının merkezine aldığı savunan bu kimseler kendilerini âdeta toplumda yaygın olan inanç ve kabullerin yanlışlığını ispat edip ortadan kaldırma üzere konumlandırmışlardır. Mesela onlar geleneksel kabul ve tasavvufi yaklaşımlar ile Kur'an'da sıkça vurgulanan şirk ve ataları taklit arasında benzerlikler kurmak suretiyle bunları reddetmektedirler. Onlara göre eğitim şarttır, zira halk cahildir ve -tabii ki kendi anlayışları doğrultusunda- eğitilmelidir. Aslında Kur'an'ı temel alan bir yaklaşımla toplumu değiştirip dönüştürme çabasının altında, bu eğitilmiş insanların modernleşmeci/pozitivist ve ideolojik bir eğitim sisteminden geçmelerinin payı inkâr edilemez.

Geleneksel fıkıh ve tasavvuf gibi konulara mesafeli duran Türkiye'deki meâlciler hadisler konusunda da eleştirel bir yaklaşımı benimserler. Özellikle, modern telakkilere aykırı âyetleri yorumlarken bin dereden su getirerek onları te'vil eden bu kimseler, hadis söz konusu olunca ise, ilk bakışta akla aykırı gibi görünen ya da çağdaş insanın kabul edebileceği sınırları (!) aşan hadis örneklerini öne sürerek rivâyetleri reddetme eğilimine sahiptirler.<sup>32</sup> Hadislerin Kur'an'a arz

27 Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", 246.

28 Dönemin dini hayat üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Nurullah Aydeniz, *Tek Parti Döneminde Sakarya'da Kur'an Eğitimi ve Hafız Yetiştiren Hocalarıyla Hasanbey Köyü* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020), 13-17.

29 Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 300.

30 Diyanet İşleri Başkanlığı sitesinin arşivinde bulunan 12/02/2016 tarihli söz konusu hutbe için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü" (Erişim 7 Kasım 2020).

31 Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", 245-246.

32 Bu konuda yazılmış bir makale için bk. Fikret Çetin, "Bu âyetler ya hadis olsaydı Caner Bey? Tipik bir Kur'ancı zihnin kod çözümü" (Erişim 10 Ekim 2020).



edilmesi gerektiğini savunur, metin açısından problemleri gördükleri hadisleri senetleri sahih bile olsa mevzû kabul ederler. Diğer taraftan birçoğu Kur'an'ı orijinal dilinden anlayabilecek kadar Arapça dilbilgisinden mahrum olan bu kimseler, her meâlin nihâyetinde bir yorum olduğu, dolayısıyla Kur'an ile aralarına yorumcunun girdiği realitesini dikkate almadan, meâl sahibine karşı -hadis râvilerinden esirgedikleri- tam bir güvenle meâl üzerinden yorum hatta içtihat yapmakta hiçbir beis görmemektedirler.

Kur'ancılık konusunda son olarak denilebilir ki bu konu tamamen modern dönemde ortaya çıkmış bir fenomen değildir. Günümüzdeki kadar sistemli bir hareket olarak kabul görmese de sahâbe dönemine ait bazı rivâyetlerde ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) bazı eserlerinde<sup>33</sup> bu düşüncenin ilk izlerini bulmak mümkündür. Gerçekte bu sadece Sünnî dünyanın problemi değildir; örneğin Şîa içinde de benzer şekilde Ahbârîlik-Usûlîlik ayrımı mevcuttur. Esasen bu konu, kutsal kitaplı bütün inançlarda temel bir ayrışma noktasıdır. Nitekim Yahudilikte, Rabbânî-Karâî; Hıristiyanlıkta Katolik-Protestan ayrımının temeli, kutsal kitapların tek başına ve din müntesipleri tarafından bireysel yorumlanıp yorumlanamayacağı meselesine dayanmaktadır.

## 2. Tarihselcilik

Tarihselcilik, Batı'da XVII. yüzyılda ortaya çıkan ve XX. yüzyılda modernleşmenin bir diğer yan etkisi olarak İslâm dünyasına giren bir olgudur.<sup>34</sup> Bu anlayış, her tarihsel dönemin o döneme ait fikir ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla geçmişteki insanların, eylemlerin, tarihinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler temel alınarak açıklanamayacağını savunmaktadır.<sup>35</sup> Bu felsefî görüş bir süre sonra Batı'da modern bilimin verilerine uymayan dinî metinler için açıklama yöntemi olarak benimsenmiştir. Zira Aydınlanma ile birlikte Avrupa'da hâkim olan akılcılık sonrası İncil'in rasyonel bakış açısıyla incelenmesi ve içindeki anlatıların akıldışı olarak görülüp reddedilmesi sonucu Hıristiyan dünyasında bir inanç bunalımı meydana gelmiştir. Tarihselcilik bahsi geçen bu krize karşı Avrupalı ilâhiyatçıların kutsal kitaplarını savunma sâikiyle sarıldıkları bir okuma ve yorumlama biçimidir. Hıristiyan Batı'nın, tahrif edilmiş kutsal kitaplarında mevcut akıldışı anlatıları aklileştirme çabasından ibaret olan bu okuma/yorumlama biçimi bazı modernist İslâm araştırmacıları tarafından, olduğu gibi alınıp Kur'an'a, özellikle ahkâm âyetleri bağlamında uygulanmaya çalışılmıştır.<sup>36</sup>

Tarihselci düşünürler Hz. Ömer'in (r.a.) yeni fethedilen toprakların statüsü ve müellefe-i kulûbe zekât verilmesini iptal etmesi gibi bazı uygulamalarını

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-'ilm* (Kâhire: Dârü'l-Esâr, 1423/2002).

34 Demirci, *Kur'an Tarihi*, 221.

35 Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 827.

36 Ayrıntılı bilgi için bk. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011).

öne sürerek kendilerine gelenekten referans sağlarlar.<sup>37</sup> Hatta Hz. Ebû Bekir (r.a.) dönemindeki ridde olaylarını, milâdî VIII. yüzyılda kurulan İseviyye fırkasının doktrinlerini<sup>38</sup> tarihselciliğin ilk tezahürleri olarak değerlendirenler de mevcuttur.<sup>39</sup> Modern dönemdeki anlamıyla tarihselci görüşlerin ilk nüveleri -Kur'ancılık akımında da olduğu gibi- modernist İslâm düşünürleri Seyyid Ahmed Hân<sup>40</sup> ve Muhammed Abduh'da<sup>41</sup> görülebilir. Tâhâ Hüseyin (1889-1973) ve Halefullah (1916-1997) tarafından teorik temelleri atılan tarihselcilik, daha sonra Fazlurrahman (1919-1988), Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun (1928-2010) ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010) tarafından geliştirilip günümüze taşınmıştır.<sup>42</sup>

Tarihselcilik konusunda ilk akla gelen isimlerden biri olan Fazlurrahman'a göre Kur'ân-ı Kerîm hem lafız hem de muhteva açısından tarihsel bir metindir. Ona rengini veren indiği döneme ait tarihsel ve kültürel şartlardır. Bir başka deyişle Kur'ân o toplumda geçerli inanış, âdet ve kültürleri dikkate almıştır. Dolayısıyla, söz gelimi ahkâma yönelik âyetler her zaman ve zeminde geçerli kanunlar değil; tarihsel şartların değişimi ile farklı yorumlanıp uygulanabilecek evrensel mesaj yüklü formlardır.<sup>43</sup> Bu evrensel mesajlar da âyetin lafzî karşılığında değil güttüğü amaç içinde aranmalıdır. Bunun için de o, âyetlerin nüzul dönemine giderek emir ve yasaklar içindeki evrensel mesajı/maslahatı/makâsidi tespit edip yaşanılan döneme uyarlanması şeklinde ikili bir yöntem önermektedir.<sup>44</sup>

Nasr Hâmid Ebû Zeyd nüzul sürecini teşkil ve teşekkül süreci olarak ikiye ayırmış ve nasları kültürün bir ürünü olarak nitelemiştir. Ona göre nas ile olgu arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. O, Kur'an ilimleri içerisindeki esbâb-ı nüzûl, Mekki-Medenî, nâsih-mensuh konularının tam olarak bu durumla ilgili olduğunu söyler.<sup>45</sup> Bir diğer -en azından ahkâm konusunda- tarihselci isim, mühtedî Roger Garaudy (1913-2012) ise Kur'an'ın dinî-ahlâkî bir davet olduğunu, hukukî bir metin gibi değerlendirilmemesi gerektiğini savunur. Ona göre Kur'an'ın tamamına yakını iman ve ahlâktan bahsederken sadece %4'lük kısmı evlilik miras gibi hukukî; %0,7'lik kısmı ise beş suçun had cezaları ile ilgilidir. Bu konuda Garaudy fıkıh ve şeriat ayrımı yapar. Ona göre, fıkıh değişken şeriat

37 Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2012), 57-61.

38 İseviyye mezhebi hakkında özet bilgi için bk. M. Süreyya Şahin, "İsfehâni, Ebû İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/ 507-508.

39 Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", 237-238.

40 Seyyid Ahmed Hân'ın tarihselci bazı görüşleri için bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, trc. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989), 41-73.

41 Abduh'un yukarıda zikredilen; şapka, heykel ve resim konusundaki fetvaları tarihselcilik anlayışı ile paralellik arz etmektedir.

42 Micheil Hoebnik, "Thinking About Renewal in Islam, Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization", *Arabica*, 46 (1999), 54.

43 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç (İstanbul: Fecr Yayınevi, 1987), 186.

44 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Ayrıca bk. Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/283-284; Muhsin Demirci, *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 157-158; Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", 241.

45 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass* (Mısır: Metâbiu'l-Hey'eti'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Küttâb, 1990), 28-29.

ise evrenseldir. Zira şeriat; ilke, yöntem ve makâsıd/amaçlardır. Garaudy fıkıh ile şeriatın aynılaştırılması suretiyle İslâm hukukçularının tarihsel fetvalarının mutlaklaştırılmasını eleştirir.<sup>46</sup> Hasan Hanefî ise tarihselcilikte çok daha ileri giderek ilâhî sıfatların bile aslında Kur'an'ın ilk muhataplarının zihni tasavvurunu yansıttığını söylemekten çekinmemiştir.<sup>47</sup>

Özetle tarihselciler, Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin evrensel değil yerel olduğu ve bu konudaki âyetlerin; sosyal, ekonomik ve hukukî sorunların çözümünü için -geliştirilmesi ahkâmın makâsıdlarını tespit edecek insanlara bırakılmış- ilk adımlar olarak görülmesi gerektiği görüşünü benimsemektedirler. Buna göre, mesela Câhiliye döneminde mirastan hiç pay almayan kadının yarım pay alması, erkeğin sınırsız kadın eş edinme hakkının dörtle sınırlandırılması, kadının şahitliğinin hiç kabul edilmediği bir sosyal ortamda iki kadının şahitliğinin bir erkeğe eşit görülmesi o toplumda mevcut eşitsizleri ortadan kaldırma sürecinde iptidai mahiyette hükümlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla, ilerlemeci tarih anlayışına sahip bu tarihselcilere göre, Kur'an söz gelimi kadın ve erkeğin eşit hukukî haklara sahip olduğu bir topluma inseydi ideal olandan geri dönüş anlamına gelecek bu hükümleri getirmezdi.

Öyleyse ahkâmın tarihselliğini savunan bu kimseler neden Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin Allah'a (c.c.) ve ahiret gününe inanma ile irtibatlandırıldığını açıklamak zorundadır. Diğer taraftan Kur'an'da açıklanan had cezalarındaki miktarların başka tarihselliklerdeki tam karşılığının ne olduğunu da vuzuha kavuşturmaları gerekir. Keza kendilerinden, bu anlayışlarını Kur'an'dan delillendirmeleri beklenir. Mesela Medine'de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek zina edenlerin hükmünü soran Yahudiler<sup>48</sup> hakkında Kur'an'da şöyle söylenmektedir: **وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمْ** Kendi kitapları olan ve içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat ellerinde iken nasıl olup da seni hakem tayin ediyorlar?<sup>49</sup> Bilindiği gibi Hz. Musa (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında yaklaşık iki bin yıllık bir süre söz konusudur. Dolayısıyla, geçen bunca yıla, değişen coğrafyaya ve kültüre rağmen Allah'ın (c.c.) Tevrat'ın indirilişinden iki bin yıl sonra Medine'de yaşayan Yahudileri Tevrat'ta geçen ahkâmı uygulamaya çağırması, tarihselci düşünürler açısından izah edilmesi gereken bir olgudur.

Öte yandan tarihselcilik anlayışı birçok isim tarafından ahkâmla da sınırlı tutulmamıştır. Nitekim bazı tarihselciler, Kur'an içinde yer alan kölelik/cariyelik, zihâr, liân, savaşılmaması haram aylar, çocukların sütten kesilme süresi, iddet ve

46 Roger Garaudy'nin bu konudaki görüşlerinin özeti için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Aktüel Değeri: Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine", *Usûl*, 2 (2004), 77-101.

47 Demirci, *Kur'an Tarihi*, 231.

48 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 10/336-337; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câm'î li- ahkâmî'l-Kur'an*, nşr. Ahmed el-Burdûnî-Ibrahim Adfiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964), 6/188.

49 el-Mâide 5/43.

cilbâb gibi ahkâma taalluk eden ve yerel unsurlar taşıyan konuların yanında; Kur'an'da birçok konuda devenin örnek verilmesini, cennet-cehennem tasvirlerini hatta bazı âyetlerde antropomorfist Allah betimlemelerinin mevcudiyetini öne sürerek Kur'an'ın evrensel olmadığını ve çok büyük kısmının Arabî nitelik taşıdığını savunmaktadırlar.

Mesela Türkiye'de tefsir alanındaki önde gelen tarihselcilerinden biri olan Mustafa Öztürk bu konuda yazdığı bir makalede şöyle demektedir:

*Ne var ki biz, ... Kur'an'daki tarihselliğin şer'i ahkâmla sınırlı olduğunu düşünmüyoruz. Kanaatimizce Kur'an -bazı temel mesajlar hariç- tamamen tarihseldir. Hatta tüm peygamberlerin ortak mesajını teşkil eden tevhid inancına ilişkin bazı Kur'an ifadeleri dahi tarihsel unsurlar içermektedir. Keza, tarih-üstü bir inanç umdesi olduğunda şüphe bulunmayan ahiretle ilgili tasvirler de bütünüyle yerel ve tarihsel karakterlidir.<sup>50</sup>*

Bu kabullerle oluşacak Kur'an/İslâm inancına göre, ahkâm âyetleri tarihseldir, günümüze hitap etmez. Dolayısıyla bugün Müslüman'a düşen görev sadece, bu kitapların Allah tarafından tarihin bir diliminde sadece belli bir coğrafyada yaşayan insanlara indirildiğine inanmaktan ibarettir. Peygamberlerin vazifesi de kendi ömürleri ve yaşadığı coğrafya ile sınırlıdır. Kur'an'da bahsedilen melek ve cin gibi varlıklar ise o dönem Arap toplumunun evren tasavvurunu yansıtmaktadırlar. Aynı şekilde Kur'an bize ahiret konusunda da güvenilir bilgi vermemektedir. Zira Kur'an'da yer alan ahiret sahneleri ve cennet-cehennem tasvirleri yerel ve tarihseldir. Geriye imanın şartlarından bir tek Allah'a iman kalmaktadır ki bu konudaki âyetler de aslında nüzul döneminde yaşayan Arapların tanrı tasavvurunu yansıtmaktadır. Diğer bir deyişle bu konudaki âyetler de Allah'ın özellikleri konusunda gerçek/evrensel bilgiler vermemektedir.

Tarihselciliğin Türkiye'deki serüvenine gelince, yaptığı tesir açısından Fazlurrahman'ın bu alanda öncü isim olduğu söylenebilir.<sup>51</sup> Türkiye'de tarihselcilik tartışmalarının 1980'lerin sonlarında Fazlurrahman'ın eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle başladığı ve özellikle 1990'ların ikinci yarısında hız kazandığı ve 2000'lerden itibaren durulduğu görülmektedir.

Elbetteki bu gelişmeler, mezkûr yılların Türkiye siyasi tarihi açısından taşıdığı anlamdan bağımsız değildir. Nitekim 1990'lı yıllarda ayyuka çıkan irtica paranoyası devletin en üst makamına tarihselci tavrı destekleyen açıklamalar yaptırmıştır. Mesela dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in katıldığı bir televizyon programındaki sözleri şu şekilde gazetelere yansımıştır:

*6666 adet âyet vardır Kuran'da. Bunun içinde bir rivâyete göre 30, bir rivâyete göre 230; ama değişik şekilde 'ahkâm âyetleri' denen, dünyayı tanzim eden âyetler*

50 Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2 (2006), 60.

51 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 81.

*var. Bu âyetlerin tanzim ettiğinin yerine, Türkiye Cumhuriyeti, pozitif hukukun tanzim ettiği bir durumu getirmiş? 76 sene önce. Şimdi ne isteniyor? Bir kısım kimseler, bunun dine aykırı olduğunu, binaenaleyh şeriat hukukuna dönülmesi lazım geldiğini söylüyorlar. İşte, irtica budur.*<sup>52</sup>

Demirel'in bu açıklamalarına ilâhiyatçıların desteği gecikmemiş; Hürriyet Gazetesi'ne konuşan ilâhiyatçılar bu konuda uzman din adamlarıyla çalışılmasını talep etmiştir. Diyanet İşleri eski Başkanı Prof. Dr. Süleyman Ateş, Cumhurbaşkanı'nın bu düşüncesini "Atatürk'ün projesi" olarak niteleyip övmüş, Prof. Dr. Ethem Ruhi Fiğlalı da "İslâm'da reformun kaçınılmaz olduğunu" söylemiştir.<sup>53</sup>

### **3. Kur'ancılar/Meâlciler ve Tarihsehciler Arasındaki Farklar ve Benzerlikler**

Bahsedilen bu iki hareket arasındaki en dikkate değer benzerlik her iki yaklaşımın da moderniteden, onu doğuran sebeplerden ve sonuçlarından etkilenmesidir. Mesela XVI. yüzyılda ortaya çıkan, herkesin kendi dilinde ibadet edebileceğini ve kutsal kitabı yorumlayabileceğini savunan, geleneği ve azizleri reddeden Protestan hareketi ile Kur'ancı/meâlcî hareketin ortak noktaları yadsınamaz. Benzer şekilde bu hareketin Kur'an âyetlerini hadis rivâyetlerinden, geleneksel yorumlardan ve uygulamalardan soyutlayarak çağdaş değerlere ve bilimsel verilere uygun hale getirmek için gösterdikleri -yer yer dramatik-gayretleri, üzerlerindeki modernizm etkisini bariz bir biçimde göstermektedir.

Söz konusu etki tarihsehciler açısından da aynen geçerlidir. İlgili başlık altında da belirtildiği üzere, kutsal kitapların "tarihselci bakış açısıyla okunması" İncil'deki akıldışı âyetlerin açıklanması sadedinde Batı'da ortaya çıkmış bir yöntemdir. İslâm tarihsehcileri de benzer şekilde Batı seküler hukukunun İslâm hukukundan daha ileri noktada olduğu kabulünden hareketle Kur'an'daki ahkâmın tarihsel olduğunu ve yerini modern hukuka bırakması gerektiğini savunmaktadırlar. Dahası onlar, pozitivist bilimin deney ve gözlemin konusu olmadığı için reddettiği melek-cin gibi varlıkların aslında nüzûl dönemi Araplarının evren tasavvurunun bir parçası olduğunu söylemektedirler.

Kur'ancılar/meâlciler ve tarihsehciler arasındaki en büyük ayrışma noktası, Kur'an'ın aktüel değeri noktasındadır. Bu mevzuda Kur'ancılar/meâlciler Kur'an'ın aktüel değerinden hiçbir şey kaybetmediğini ve âyetlerin evrensel olduğu savunurlar. Ancak onlar, çağdaş değerlere ya da bilimsel verilere aykırı gördükleri âyetleri önce hadis ve geleneksel yorum ve uygulamalardan soyutlar sonra da Arap dilinin esnekliğinden faydalanarak çağa/akla/bilime uygun hale (!) getirirler. Mesela bu yaklaşıma göre, âyetlerde geçen *celde* aslında suçluların

<sup>52</sup> Hürriyet Gazetesi (Erişim 4 Nisan 2016).

<sup>53</sup> Hürriyet Gazetesi (Erişim 4 Nisan 2016).

teşhiri demektir, *alak* kan pıhtısı değil hücre topluluğudur, kadınlarla ilgili *darb* ise onları kendi hallerine bırakmak demektir.<sup>54</sup> Ayrıca Kur'an'da hırsızın elinin kesilmesi değil onunla ilişkinin kesilmesi ve hırsızlık yapmasının engellenmesi emredilmiştir. Zira âyette geçen *kat'* hem fiziki anlamda kesmek hem de ilişkiyi kesmek anlamında kullanılır.<sup>55</sup>

Tarihselciler ise Kur'an'ın özellikle ahkâm hususunda aktüel bir değeri olmadığını savunmaktadırlar. Buna göre Kur'an evrensel değil; tarihsel ve yereldir. Başka bir ifadeyle, günümüz Müslümanları Kur'an'ın hitabının değil mesajının muhatabıdır. Kur'an ahlâk ve nasihat kitabıdır; bilimsel bilgi vermez. Dolayısıyla ilk muhataplarının zihin dünyasına seslenmesi ve buna paralel bir dil kullanması sebebiyle bilimsel gerçeklere aykırı bilgiler barındırabilir. Bugün yapılması gereken, Kur'an'ın indiği tarihsel şartlara vâkif bir biçimde, âyetlerin nâzil olduğu dönemde nasıl anlaşıldığını tespit edip âyetlerden ahlâkî ve hukukî ilkeler çıkararak o ilkeler çerçevesinde bir yaşam sürmektir. Kaldı ki tarihselcilere göre her âyetin mutlaka evrensel mesaj içermesi de gerekmez. Hatta yukarıda yapılan alıntıda görüldüğü gibi, evrensel mesaj içeren âyetlerin miktarı oldukça azdır.

Ne var ki bu kimselerin Kur'an'ın verdiği bilgilerin olgusal bir bilgi olmadığı ve tarihsel-yerel nitelik arz ettiği yönündeki iddialarına rağmen kendileriyle çelişerek -ayrıca sürekli savundukları "Kur'an'daki kelimelerin nâzil olduğu dönemde anlaşıldığı gibi tefsir edilmesi gerektiği" ilkesini de çiğneyerek-Kur'an'ı modern bilimin verileriyle uzlaştırmaya çalıştıkları da görülmektedir. Mesela Öztürk, yazdığı meâlinde, Hz. Nûh'un (a.s.) dokuz yüz elli sene kavminin arasında yaşadığına dair âyeti<sup>56</sup> "o devirdeki takvime göre" diyerek aklileştirilmeye çalışmaktadır.<sup>57</sup> Böyle bir yaklaşım tarzı, Kur'an'ın aktüel bir değerinin olmadığını ve bilimsel bilgi vermediğini savunan tarihselciler açısından tezat teşkil etmektedir.

## Sonuç

İslâm dünyasının, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi sonrası hızla gelişen Batı karşısında askerî, ekonomik ve siyasî olarak geri kalması, modern döneme kadar bu alanlarda üstünlüğe sahip müslümanlar üzerinde büyük bir travmaya neden olmuş ve müslüman âlimler/entelektüller bunun nedenleri hususunda kafa yormuşlardır. Bazıları apolojik/savunmacı bir tutum takınıp bütün Batı değerlerini kökten reddederken bazıları ise adaptasyoncu bir yaklaşımla bu

54 bk. M. Zeki Duman, "On Dört Asırlık Tefsir Birikiminin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Olumsuz Etkileri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 27-48.

55 Hüseyin Atay, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), 15-16.

56 Ankebût 29/14.

57 bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 448.

değerleri benimsemiş ve İslâm dünyasının krizden çıkışının ancak bu modern zihniyetin özümsemesiyle mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Bu makalede ele aldığımız adaptasyoncu/modernist yaklaşımın çıkış noktası iyi niyetli kabul edilse bile ne yazık ki sonuçları itibarıyla yıkıcı nitelikte iki komplikasyona sebep olmuştur: Kur'ancılık/meâlcilik ve tarihselcilik.

Her ne kadar bu makalede modernizmin Kur'an yorumunda yol açtığı olumsuz etkiler ele alınmış olsa da bu yaklaşımı çağdaşlaşma çatısı altında değerlendirmek mümkündür. Zira modernizm belli bir tarihsel kesite işaret ederken, çağdaşlaşma "yaşanılan zamanın anlayışına uygun davranma" anlamıyla daha geneldir. Bu açıdan çağdaşlaşma kavramı modern dönem öncesi Mu'tezile'deki sapmayı da post modern ve feminist düşüncenin yol açtığı sapmaları da kapsayıcı niteliktedir. Dolayısıyla bu makalede her ne kadar spesifik anlamda modernizmin tefsir anlayışında yol açtığı komplikasyonlara değinilmiş olsa da mesele sadece modernizm sorunu değil her dönemin anlayışını mutlaklaştıran ve âyetleri bu çerçevede yorumlayan zihniyet problemidir.

Kur'ancılık Hindistan ve Mısır merkezli bir hareket olmakla birlikte Türkiye'nin kendine özgü tarihsel ve siyasal şartları sonucu gelişen ve meâlcilik olarak da bilinen yaklaşımdır. Türkiye'de dindar ve eğitilmiş kesimlerde ciddi bir karşılık bulan meâlcilik "uydurulmuş din" gibi nitelikle geleneksel müslümanlık ile mücadele etmelerinin yanı sıra âyetleri modern akıl ve bilim doğrultusunda rasyonalize etme ve çağdaş değerlere uygun hâle getirme çabalarıyla bilinmektedirler. Bu sebeple Arap dilinin esnekliğinden faydalanarak âyetleri istedikleri gibi yorumlamalarının önünde en önemli engel durumundaki hadisler konusunda menfi bir yaklaşım sergilemekte ve çoğunlukla reddetme yoluna girmektedirler.

Tarihselcilik ise Aydınlanma sonrası gelişen pozitif bilimlerin verilerine aykırı kutsal metinleri tevil etme çabası olarak ortaya çıkan tarihselci yaklaşımı Kur'an'a uygulayarak özellikle ahkâm konusundaki âyetlerin tarihsel olduğunu, dolayısıyla günümüz için bu hükümlerin geçerli olamayacağını savunan anlayıştır. Tarihselciliğin meâlcilikten en önemli farkı meâlcilerin Kur'an'ın aktüel değerini kabul edip onları çağdaş telakkilere uygun hale getirme çabalarına karşılık tarihselcilerin Kur'an'ı güncel bir metin olarak görmeyip, Kur'an'ın dolaylı muhatabı olan günümüz insanının onun ancak mesajına muhatap olduğunu savunmalarıdır.

Son olarak belirtmek gerekir ki her şeye rağmen, modernistleri Batı'nın piyonu, içimizdeki ajanları olarak gören anlayış da hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Nitekim içlerinde Seyyid Ahmed Hân gibi, gerçekten İngilizlerin siyasî projelerine alet olanlar bulunmakla beraber, İngiliz emperyalizmine karşı direnişe destek verdiği için sürgüne gönderilen Muhammed Abduh gibiler de bulunmaktadır. Burada eleştirilen nokta, başlıktan da anlaşılacağı üzere,

onların Müslümanların geri kalmışlığına çözüm ararken bilinçli ya da bilinçsiz şekilde moderniteden etkilenip İslâm'ı bu değerler sistemine göre yorumlama gayretleri ve bunun neticesinde plansız bir biçimde meydana gelen daha kötü sonuçlar/komplikasyonlardır.



## Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*. trc. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Atay, Hüseyin. "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), 1-18.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an'da Kabir Hayatı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Haziran 2020), 17-35.
- Aydeniz, Nurullah. *Tek Parti Döneminde Sakarya'da Kur'an Eğitimi ve Hafız Yetiştiren Hocalarıyla Hasanbey Köyü*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020.
- Bırışık, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çetin, Fikret. "Bu âyetler ya hadis olsaydı Caner Bey? Tipik bir Kur'ancı zihnin kod çözümü". Erişim 10 Kasım 2020. file:///C:/Users/my%20pc/Downloads/Tahlil\_Fikret\_Cetin\_Bu\_Ayetler\_ya\_Hadis%20(1).pdf
- Daudî, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demir, Recep. "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2012), 57-61.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü". Erişim 07 Kasım 2020. <https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/HutbelerListesi/Peygambere%20%C4%B0man%20Tevhidin%20Bir%20Geregidir.pdf>
- Duman, M. Zeki. "On Dört Asırlık Tefsir Birikiminin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Olumsuz Etkileri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 27-48.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nass*. Mısır: Metâbiu'l-Hey'eti'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Küttâb, 1990.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. trc. Alparslan Açıkgenç, İstanbul: Fecr Yayınevi, 1987.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press. 1990.

- Hadim Hüseyin İlahi Bahş. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne*. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1421/2000.
- Hoebnik, Micheil. "Thinking About Renewal in Islam, Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization". *Arabica*, 46 (1999).
- Hürriyet Gazetesi. Erişim 4 Nisan 2016. <http://www.hurriyet.com.tr/demirel-ahkam-ayetlerine-donusu-onermek-irticadir-39112375>
- HürriyetGazetesi.Erişim4Nisan2016.<http://webarsiv.hurriyet.com.tr/1999/11/03/154336.asp>
- İnalçık, Halil. "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi". *Belleten*, 27/108 (1963), 625-632.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câm'î li- ahkâmî'l-Kur'an*. nşr. Ahmed el-Burdûnî-İbrahîm Adfîş. Kâhire: Dâru'l- Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/ 482-487. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Aktüel Değeri: Roger Garaudy'in Kur'an Tasavvuru Üzerine". *Usûl*, 2 (2004), 77-101.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti". *İslâmî İlimler Dergisi*, 2 (2006), 59-78.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *Cimâ'u'l-ilm*. Kâhire: Dârü'l-Esâr, 1423/2002.
- Şahin, M. Süreyya. "İsfehânî, Ebû İsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.



## Heidegger'de Dış Dünyanın Varlığı ve Gerçeklik Meselesi\*

### *The Existence of the External World in Heidegger and the Question of Reality*

Nilüfer URLU ÜNALDI

Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Lecturer, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and  
Religious Studies  
Zonguldak, Turkey  
niluferurluunaldi@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-8123-6706

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 3 Aralık / December 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 5 Ocak / January 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 · Sayı / Issue: 1 · Sayfa / Pages:** 19-31

#### Atıf / Cite as

Urlu Ünalı, Nilüfer. "Heidegger'de Dış Dünyanın Varlığı ve Gerçeklik Meselesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 19-31.

**Doi:** 10.33460/beuifd.835384

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Heidegger geleneksel felsefenin araştırmaktan kaçınmadığı "dış dünyanın varlığı" ve "gerçeklik" konusundaki tartışmaları anlamsız bulur. Ona göre dış dünyanın varlığına inanmak veya bu gerçekliği kanıtlamaya çalışmak ya da onu varsaymak, kendini bir dünyanın varlığına ikna etmeye çalışan bir özne anlayışından kaynaklanır. Hâlbuki daha derinden bakıldığında tüm bu sorgulama ve dış dünyanın varlığına ilişkin kanıt bulma arayışı/telaşı ancak ve sadece Dasein dünya-içinde-var-olma (In der Welt Sein / Being-in-the-world) olduğu için mümkün olmaktadır. Aslında karşılaştığımız tüm varaolanlarla birlikte bir dünyayı varsayar, bu zemin üzerinde hareket ederiz. İnsan, bir dünyayı karşısına alıp onu anlamaya çalışıyor değildir, o zaten dünyaya gark olmuştur. Onun için bakışımız insanı ve dünyayı birlikte anlamak zorundadır. Dış dünyanın varlığına ilişkin kanıt aramak varlığını hem idealizmin hem de realizmin ortak zeminini oluşturan özne-nesne ayırımından alır. Böylece dış dünyanın varlığına ilişkin kanıt soruşturması, gerçeğin bilinçten bağımsız olup olmadığı ya da bilincin gerçeğin sferine aşkın olup olamayacağı meselesi olarak ortaya çıkar. Heidegger bu tartışmada, bir yandan varlığın varolanların toplamına indirgenemeyeceğini iddia ederken; diğer yandan varlığın

\* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında devam eden "Heidegger Düşüncesinde Hakikat Zaman İlişkisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

anlaşılmasının insanın deneyimsel olanaklarının dışında bir imkânı olmadığını savunur. Heidegger, dünya-içinde-var-olmak olarak Dasein ile birlikte dünya-içindeki varolanların zaten daima ifşa olduklarını söylediğinde realizmin safına yer almaktadır; öte taraftan, varlığın varolanlarla açıklanamaması, gerçekliğin yalnızca varlık anlayışı içinde mümkün olduğunu gördüğü ölçüde idealizme katılır. Öyleyse Heidegger'in dış dünyanın varlığına ilişkin soruşturmadaki konumu, bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, realizmin ve idealizmin ötesindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gerçeklik, Hakikat, Dış Dünya, Realizm, İdealizm, Dünya-İçinde-Varlık.

**Abstract:** Heidegger finds the debates about “the existence of the external world” and “reality” meaningless, which traditional philosophy cannot avoid. According to him, believing in the existence of the external world or trying to prove this reality or assuming it originates from the understanding of a subject trying to convince himself of the existence of a world. However, in a deeper look, all this questioning and the search/rush to find evidence for the existence of the external world is possible only because Dasein is being-in-the-world /In der Welt Sein. In fact, in all things we encounter, we understand the world together and act on this ground. Human being is not facing the world and trying to understand it, he/she has submerged into the world. That's why our view needs to understand the human being and the world together. The search for evidence for the existence of the external world derives its existence from the subject-object distinction, which is the common ground of both idealism and realism. Thus, the investigation of the evidence for the existence of the external world emerges as the question of whether reality is independent of consciousness or consciousness can transcend the sphere of reality. In this discussion Heidegger on the one hand argues that being cannot be reduced to the sum of beings, on the other hand, he argues that there is no possibility of understanding being outside the experiential possibilities of human being. Heidegger takes the side of realism when he says that with Dasein as being-in-the-world, the beings in the world are always revealed. On the other side, with his understanding that the inability of being to be explained by beings he agrees on idealism to the extent that it sees that reality is only possible within the understanding of being. Therefore, Heidegger's position in the investigation into the existence of the external world is beyond realism and idealism when considered in its entirety.

**Keywords:** Reality, Truth, External World, Realizm, İdealizm, Being-in-the-World.

## Giriş

Descartes, kendi varlık/bilgi anlayışını temellendireceği, kesinliği ve doğruluğundan şüphe edil(meye)cek bilginin hesabını çıkarmaya her şeyden şüphe ederek başlar ve kendi varlığına ilişkin kuşkudan, dış dünyanın varlığının araştırılmasına doğru uzanan bir sorgulamaya girer.<sup>1</sup> Her ne kadar Descartes'in

<sup>1</sup> Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 32.

şüphesi, yöntemsel olarak bir araç işlevi görmüş olsa da, kalkış noktası ve amacı, dış dünyanın varlığının ve ona ilişkin kesin doğruların ortaya konulması ve pek tabii “yeni bilime güvenilir metafiziksel bir temel kurmak”<sup>2</sup> tır.

Kartezyen gelenek, sıradan yaşamlarımızı, bir nesne dünyasını tasarımıyan yalıtılmış öznelerin oluşturduğu bir resim olarak betimler. Felsefe, gündelik yaşamın eylem alanından başlıyor olsa da<sup>3</sup> ondan kesin doğrulara erişmesi, gündelik kaygılarımız tarafından belirlenen eylem alanından çıkması ve daha nesnel bir bilgi seviyesine ulaşması beklenir.<sup>4</sup> Bu bağlamda Descartes’tan tevarüs edilen temelci geleneğin amacı, Guignon’un belirttiği üzere, inançlarımızın doğru olabileceğini garanti edecek bir “prosedür”<sup>5</sup> bulmaktır. Çünkü eğer böyle bir “prosedür” bulunamazsa, yani bazı inançlarımızın doğruluğuna ilişkin bir güvence yoksa, inançlarımızın görelî olasılık derecelerini bile bilmemiz mümkün görünmemektedir.

Descartes kendisinden şüphe edilmeyecek, açık-seçik kavranmış, kesin bilginin peşindedir. Onun aradığı bilginin doğruluğundan ziyade kesinliğini belirleyebileceğimiz ve sonrasında tüm bilgimizi üzerine inşa edebileceğimiz kesinliği işaret eden bir ölçüte erişmektir. Tepe’ye göre bu yaklaşımın en önemli sonucu, öznenin tasarım ya da bilgilerinin açık ve seçik olarak kavrandığından emin olmasıdır. Bu da önemli bir değişime işaret eder: böylece bilginin doğruluk-kesinlik değeri, onun nesnesiyle ilişkisi üzerinden değil, öznenin bu doğruluk-kesinlikten emin olması olarak ortaya çıkar. Esasen Descartes’in bu doğruluk-kesinlik ile ilgili görüşleri çok temel bir değişimin ifadesidir. Çünkü Tepe’ye göre Platon ve Aristoteles’de var olan, Thomas Aquinas’ın görüşlerinde birtakım değişikliklerle beraber izleri görülen *hakikatin ontolojik temeline yönelim*, Descartes ile birlikte tamamen rafa kaldırılır ve epistemolojik bir doğruluk anlayışına doğru evrilir.<sup>6</sup>

## 1. Heidegger’de Sorulamaz Olan: Dış Dünyanın Varlığı

Heidegger, özneyi, öznenin bilgisini ve dış dünyanın varlığını sorgulayan kuşkucu yaklaşımları, insana, dünyaya ve insanın anlama edimine getirdiği farklı yaklaşımla altüst eder. Her şeyden önce gündelik meseleler, bir “nesne”ler koleksiyonu karşısında duran saf bir “Ben”in etkilenimsiz durumu olarak anlaşılabilir. Heidegger’e göre insan olmak, tüm belirlenimlerinden önce, “ihtimam göstermeklik”tir (Sorge, care). Çünkü Dasein tam da olağan kaygıları/ ihtimam göstermeleri ya da umursamaları sayesinde “kendini öncelemekte/

2 Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, 32.

3 Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, 57.

4 Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 27; “İnsan düşüncesinin bilebildiği tüm gerçeklerin ilk temellerini atmaya çalışmak” *Felsefenin İlkeleri*’nin önsözünde prenses Elisabeth’e böyle yazıyordu Descartes, yüklendiği ürkütücü entelektüel tasarımı anlatmak için.

5 Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Hackett Publishing Company, 1983), 198.

6 Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016), 55-56.

kendi önünden gitmekte”(Sich-vorweg-sein / Being-ahead-of-itself) ve bu sayede şeyler’le karşılaşmaktadır.

Heidegger’in, Dasein’in temel yapısal özelliği olarak belirtmiş olduğu ihtimam-göstermeklik yapısı, geleneksel felsefenin sorduğu soruların yani kendiliğin, diğer insanlarla birlikte oluşun ve şeylerle bir arada bulunuşun (onlarla karşılaşmanın), dolayısıyla, dış dünyanın cevabını verir ve zamansallık üzerine temellenir. “Dasein’in varlığı” der Heidegger “şu demektir: (Bir dünya) içinde –zaten-var-olarak-kendini-önceleme halinde (dünya-dahlinde karşılaşılan varolanlarla) beraber var olma. Bu varlık (Dasein), saf ontolojik-eksistensiyel bakımdan kullanılan ihtimam-gösterme başlığının anlam içeriğini oluşturmaktadır.”<sup>7</sup>

Bu çetrefilli cümleden çıkan sonucu Levinas *Ölüm ve Zaman*’da şöyle anlatır: Dasein’in Da-’sında (yani burada’lığında, yani dünyadalığında) onun özsel özellikleri mündemiçtir ve bu özellikler aynı zamanda Dasein’in kendisiyle ve varolanlarla ilişkisi üzerinden onun zamansallığına işaret eder. Bunlar kendi-önünde-olmak / kendini öncelemek (Sich-vorweg-sein / being-ahead-of-itself) anlamında tasarım, kendiliği işaret eder ve gelecek üzerine temellenir; oldum-olası (Gewesenheit / having been) dünyada olmak, bir dünyaya fırlatılmış (thrown) olmayı ve Dasein’in zaten kendisini bir dünyada bulduğunu ve dünyanın her türlü anlamanın (Verstehen / understanding) ve edimde bulunmanın önkoşulu olarak varsayıldığına işaret eder ve geçmişe gönderme yapar; şeylerin yakınlığında olarak dünyada olmak ise şimdiki zamanı işaret eder. Bu sayede bir “şimdi” de şey’lerle karşılaşılır. Bunlar ihtimam-göstermenin yapısal birliğini kurarlar.<sup>8</sup> İhtimam-gösterme yapısı sayesinde Heidegger, geleneksel felsefenin “kuşku götürür” bularak araştırdığı ve hesabını çıkarmaya çalıştığı kendilik (Jemeinigkeit / mineness,) dünya ve varolanlar hakkındaki tüm sorularını geçersiz ilan eder.

Heidegger düşüncesinde dış dünyanın varlığına ilişkin kartezyen şüpheyi boşluğa düşüren bir başka durum Dasein’in dünyaya gömülü bir varlık olarak tasarlanan ontolojik-eksistensiyel yapısıdır, *dünya-içinde-var-olmak* insanın en asli özeliğidir. “Aslında bu şüphenin kaynağı” der Heidegger “gerçeğin eskiden beri temaşa edilerek belirlendiği inancına dayanır”. Bu durumda gerçeği bilmek, ruhun yani bilincin bir edimi/tutumu olarak ortaya çıkar. Böylece gerçeklik meselesi, gerçek olanın bilinçten bağımsız olup olmadığı veya bilincin gerçeklik âlemine aşkın olmasının olanaklı olup olmadığı noktasında tartışılır.<sup>9</sup> Heidegger’in yaklaşımı dünyanın var olup olmadığına ilişkin şüphenin, dünya-içinde-var-olmak olarak Dasein için ve tam da onun dünya-içinde-var-olan olması dolayısıyla anlamlı olmadığı ve tüm bu sorgulamanın, ancak dünya-içinde-var-olmaklığın art alanında mümkün olabileceği şeklindedir.<sup>10</sup>

7 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı yayınları, 2008), 294/192.

8 Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 37.

9 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 307/202.

10 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 308/203.

“Dış dünyanın gerçekliğine inanmak ister haklı olsun ister haksız, bu gerçekliği kanıtlamak, ister yeterli olsun isterse yetersiz, onu varsaymak, ister açıkça olsun isterse kapalı: bu gibi denemeler (...) öncelikle dünyasız yani kendi dünyasından emin olmayan ve esasen kendine bir dünyanın teminatını sağlamak durumunda kalan bir özneyi varsayar. Bu bağlamda dünya-içinde-varolma daha baştan itibaren varsayma, sanma, kesin olma ve inanmaya dayandırılır ki bu tutum zaten hep dünya-içinde-var-olmanın temellendirilmiş moduslarıdır.”<sup>11</sup>

Dünya-içindeki şey'lerle ilişkimiz, ilk planda, ihtiyaçlarımız ve onlara ilişkin beklentilerimiz çerçevesinde, işlevleri üzerinden, pragmatik gerekçelerle gelişir ve onları belirli türden bir varolan olarak zaten daima ve kendiliğinde keşfederiz (Entdecken, discover). Kartezyen modelin önerdiği, şeyleri hesaplanabilir nesnelere dönüştürerek onlarla karşılaşma-bu onları mevcut-olanlar (Vorhandene / presence-at-hand) olarak anlamak manasına gelir-, dünyayı keşfetmenin sadece özel bir yoludur. Bu sebeple Heidegger “bir mevcut-olanın yalnızca temaşa edilerek (anschauende Bestimmen / sezgi) belirlenmesi bile ihtimam gösterme karakterine sahiptir” der “bir ‘siyasi eylemde’ bulunmak veya dinlenmek amacıyla eğlenmek de öyle. ‘Teori’ ve ‘pratik’, varlığı ihtimam gösterme olarak belirlenmek zorunda olan bir varolanın varlık olanağıdır.”<sup>12</sup> der. Nihayetinde Heidegger şey'lere ilişkin her türlü anlamının Dasein'in ihtimam-gösterme yapısında temellendiğini belirtir. Fakat, eğer öyleyse, yani varolanların varlığı, yönelimlerimiz, hesaplarımız ve ihtiyaçlarımız tarafından belirleniyorsa, bu durumda inançlarımız tarafından belirlenmiş olan ilgilerimiz dışında, çıplak gerçekler alanına erişmenin bir yolu bulunabilir mi?

Bu sorunun cevabını araştırmadan önce sonuç olarak Dasein'in üç yapısal niteliği: 1- İhtimam göstermeklik, 2) Dünya-içinde-var-olmaklık ve 3) Şey'lerle öncelikli karşılaşmanın onların insan için işlevleri üzerinden yani el-altında-olmak (Zuhanden / ready-to-hand) olarak gerçekleşiyor oluşu üç yönlü Kartezyen şüpheyi (kendilik, dış dünya ve şeylerle karşılaşma) boşluğa düşürdüğünü belirtmeliyiz.

## 2. Neden Şüpheyeye Düşeriz?

Öyleyse neden şüpheyeye düşüyoruz? “Aslında hakikati ve sahteyi ayırt etme yeteneğimizin kaybolduğu düşüncesi,” der Guignon, “insan tarafından üretilmiş olan fikirler, önermeler, teoriler ile dünyadaki olaylar arasında var olduğu iddia edilen “mütakabiliyet” (correspondance) veya “uyuşma”(adequate) olarak hakikat anlayışından kaynaklanır.”<sup>13</sup> Heidegger bizi, bu geleneksel hakikat anlayışının daha derin ve daha ilksel/asli bir hakikat anlayışından türediğini görmeye çağırır.

11 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 312/206.

12 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 294/193.

13 Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 198.



Heidegger, tekabüliyetçi (correspondent) teorisinin daha derinde bir ifşa olmuşluk (Erschlossenheit / disclosedness) üzerine temellendiğini belirtir, ancak hakikatin odak noktası olarak ifade'yi gören geleneksel görüşleri de yadsımaz. Bir ifade bir şeyin belli niteliklerini ortaya koyan basit bir yargı/yüklemidir. Heidegger Aristoteles'in ifadeyi "bir şeyin görülmesine izin vermek" anlamında *apophansis* olarak<sup>14</sup> anladığından söz eder ve bu yaklaşımda esas olarak ifadenin bir şeyin görülmesini, açığa çıkmasını ya da Heideggerci bir ifadeyle örtüsünün açılmasını/ keşfedilmesini sağlamak gibi bir işlev gördüğünü belirtir. Öyleyse mutabakatın anlamı bir şey'in olduğu gibi görünmesine izin vermektir. Bir şeyin doğru olduğunu söylemek varolanı kendi içinde olduğu gibi keşfetmek<sup>15</sup> demektir. Eğer ifadede keşfedilen, varolana tekabül ederse, o zaman ifadenin doğru olduğu söylenir.

Bir ifadenin şey'i ne ise o olarak tezahür ettirmesi beklenir ve eğer ifade doğru ise bize dünyadaki şeylere ilişkin kanıt sağlar.<sup>16</sup> "Duvardaki resim eğri duruyor." ifadesi resme bakmak suretiyle doğrulanır. Böylece hakkında söz edilen nesne keşfedilmiş olur. Ancak bunun böyle olması için Dasein'in keşfedilen nesnelere birlikte, onların arasında yer alması gerekir. Burada iki şeye dikkat etmeliyiz, Heidegger'e göre mutabakatın gerçekleşmesi için ilk olarak Dasein'in dünyadan ayrı bir varolan – yani geleneksel anlamda dünyadan yalıtılmış bir özne- olarak düşünülüyor olması gerekir, oysa, Dasein dünyaya gömülüdür/ massolunmuştur ve dünyaya aşınadır yani dünya-içinde-var-olmaklıktır. İkinci nokta ise Dasein'in doğası gereği keşfeden varlık oluşudur. Dasein'in keşfeden bir varolan oluşunda hakikatin daha derin bir anlamı görülmelidir. Heidegger tam da bu nedenle hakikatin birincil anlamının insanın eksistensiye-ontolojik yapısı olarak ilan eder: Öncelikli olarak hakikat (Wahrheit, truth) Dasein'dir.<sup>17</sup>

Önermesel olarak ifade etme yoluyla varolanları keşfetmek ve ifade ile gerçeklik arasındaki tekabüliyeti onaylamak, tüm bunlar yalnızca Dasein'in ifşa olmuşluğunun (Erschlossenheit / disclosedness) açıklığında (Lichtung, clearing) mümkündür. Böylece hakikatin en asli anlamı ifşa olmuşluk anlamında "*aletheia*" olarak karşımıza çıkar. Hakikatin bir tekabüliyet ilişkisi biçiminde yani ifade ile gerçeklik arasındaki bir ilişki olarak anlaşılması, ancak meselenin ve bilinecek öğelerin (resim, duvar, eğri olmaklık vs.) radikal ayrımının ortadan kalktığı bir arka planda anlamlıdır. Öncelikli olan tarihsel/zamansal olarak ortaya çıkan bir açıklıktır.<sup>18</sup>

14 "Söz olarak logos daha ziyade deloun gibi bir şey demektir yani 'sözü edilenin' söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi. Aristoteles sözün bu anlamına *apophainesthai* diyerek onu daha da keskin biçimde serimlemiştir. Buna göre, logos bir şeyi (sözün ne hakkında olduğunu) görünür kılar (apo...)" (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 62/33.)

15 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 329/218.

16 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 327/217.

17 " ...zira birinci anlamda "hakiki" yani keşfedici olan Dasein'dir." Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 332/220.

18 Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 200.

Eğer hakikat, Dasein'in asli ifşa olmuşluğu olarak kabul edilirse, bu durumda Dasein'in olmadığı yerde veya "bu nedir" sorusunu sormadan önce hiçbir hakikat ortaya çık(a)maz. Dasein var olduğu sürece hakikat vardır.<sup>19</sup> Böyle bir durumda, hakikatin yaşam biçimlerimizden öte bir zemininin olmadığı iddia edilebilir ve filozofların geleneksel olarak aradığı ebedi hakikatlerin sınırlı olması zorunlu hale gelir.<sup>20</sup> Çünkü Dasein zamansal (temporal) bir varolandır ve Heidegger'in en büyük imkân olarak tanımladığı ölümle sınırlanmıştır. Dasein zamansal olduğu için onun şeylerle karşılaşması dolayısıyla varlık anlayışı da zamansaldır. Eğer Dasein'in ezeli-ebedi olduğu kanıtlanamıyorsa bu durumda onun keşfettiklerinin sonsuzluğundan söz etmek de olanaklı değildir.

Ancak Heidegger hakikatin Dasein'in ifşa olmuşluğuna bağlı olduğunu söylerken kendi "özel takdimimize" dayanarak neyin "doğru" ya da "yanlış" olduğuna karar verdiğimiz söylemek istemez: "Eğer 'özel', 'öznenin keyfine kalmış olmak' diye yorumlanırsa, elbette hayır. Çünkü keşfetme, sahip olduğu en zati anlamı dolayısıyla, beyanı "özel" keyfilikten çekip alır ve keşfedici Dasein'i varolanın kendisiyle yüz yüze getirir."<sup>21</sup> Öyleyse tasarımlarımızın (Entwurf / projection) varolanların varlığını belirlediği duruma rağmen, Heidegger'in konumu bir tür öznelerarası idealizm olarak anlaşılmalıdır. Çünkü varlık (Sein / Being) Dasein tarafından belirlense bile, varolanlar (Seindes / entity) Dasein'dan bağımsızdır. Aşağıdaki pasajlar bunu çok açık biçimde ifade etmektedir:

"Gerçekliğin ontolojik bakımdan Dasein'in varlığı üzerine temellenmiş olmasıysa, reel olanların bizatihi oldukları gibi olmalarının Dasein'in varoluşuna bağlı olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte, ancak Dasein var olduğu yani varlık anlayışının ontik olanaklılığı var olduğu müddetçe, varlık 'vardır'.<sup>22</sup>

"Bir varolan, sayesinde açımıldığı, keşfedildiği ve belirlendiği deneyim, bilgi ve kavranıştan bağımsız vardır. Fakat varlık ancak varlığına varlık anlayışı gibisinden bir şeyin ait olduğu varolanı anlamakla vardır."<sup>23</sup>

Heidegger, gerçekliğin ihtimam-gösterme fenomenine bağlı olduğunu söylediğinde şunu anlatmak istemektedir: ihtimam-göstermeklik varolanların varlığını ve gerçekliğini belirler, çünkü "(...) ancak Dasein var olduğu yani varlık anlayışının ontik olanaklılığı var olduğu müddetçe varlık vardır." Fakat, onları, varolanlar olarak belirlemez. Gerçekliğin ontolojik olarak Dasein'in varlığı üzerine temellenmiş olması, gerçek olanların bizatihi oldukları gibi olmalarının Dasein'in varoluşuna bağlı olduğu anlamına gelmez.<sup>24</sup> Buna göre nesnelere varlığı bizim eylemlerimizden ve onlara dair sahip olduğumuz anlayıştan bağımsızdır. Ancak

19 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 340/226.

20 Guignon, Heidegger and the Problem of Knowledge, 200.

21 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 341/227.

22 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 320/212.

23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 280/183.

24 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 320/212.

bu durum onların bizden bağımsız olarak anlamlı bir yapıya sahip olduklarını da göstermez. Dasein'in olmadığı bir dünyada nesnel kendilikleri olarak bulunuyor olsalar bile, onlara bir kimlik verecek "biricik" varlık olmadığı için herhangi bir anlama sahip olamazlar.<sup>25</sup> Böylece Heidegger, biraz "paradoksal olarak" Varlık'ın (varolanların değil) varlık anlayışına bağlı olduğunu yani gerçekliğin (gerçek olanın değil) ihtimam göstermekliğe bağlı olduğunu iddia eder.

Varlık ve Zaman'ın 6. Paragrafı şöyledir: "*Ele alınan soruda (varlık sorusu) sorulan şey, varolanı varolan olarak belirleyen varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) hep bir şeye yönelik olarak anlaşıldığı varlıktır (...)* Yani varolanı varolan olarak belirleyendir."<sup>26</sup> Varlık ve Zaman'ın bazı yorumcularına göre varlık varolanlar yoluyla zaten anlaşılmıştır. Mesela William J. Richardson "*varolanları Dasein'a ifşa olanlar*" olarak kabul ederken, benzer biçimde Frederic A. Olafson varlığı "*Dasein için mevcudiyet*" olarak okur. Hubert L. Dreyfus "*bir varolanın varlığını Dasein için anlaşılabilirliği*" olarak kabul eder ve yine bu gruptan olmak üzere Dorothea Frede "*olmak*" fiilinin anlamının "*bir şey olarak anlaşılma*" manasına geldiğini belirtir. Bu yaklaşımların tümünde, Heidegger, varlığı insanla ilişkili tanımladığı için "dogmatik idealist" olarak belirlenir.

Varlık ve Zaman'ın 12. paragrafında Heidegger'in varolanların değil ancak varlığın Dasein'a bağlı olduğunu söyleyen yaklaşımını Blattner de benzer biçimde "ontolojik idealizm" olarak adlandırır. Ona göre varolanların varlığı, onların oldukları türden bir varolan olmalarını sağlayan çerçevedir. Ancak burada varlık ile varolan arasındaki ilişki nedensel bir illiyet ilişkisini işaret etmez. Heidegger varlıkla varolanlar arasındaki nedensellik ilişkisine hiç yakın durmadığı gibi, Blattner'in de vurguladığı üzere, varolanların nedensel kökeni ile varlık arasında kurulan nedensellik ilişkisini, ontolojik geleneğin en eski ve en büyük hatası olarak görür ve bu yaklaşımı onto-teolojinin kalbi olarak niteler. Ona göre sadece varolanlar diğer varolanların nedensel kökeni olabilir. Bu durumda varlıkla varolanın ilişkisini nasıl anlamak gerekir? Blattner'e göre "varlık varolanları, varolanlar olmaları için uymaları gereken kriterlerin standartlarını oluşturmak suretiyle belirler. Varlık bir varolanı o varolan yapan unsurların bir çerçevesidir, bu çerçeve olmaksızın varolan varolan olamaz."<sup>27</sup>

Fakat eğer öyleyse, varlık, varlık anlayışına, yani gerçeklik (gerçek olan değil) ihtimam-göstermekliğe bağlı ise, Guignon'un da itiraz ettiği gibi, bu şaşırtıcı açıklama dış dünyanın varlığına ilişkin kuşkuyu "anlamsız" bulan Heidegger'in yaklaşımını geçersiz kılar. Çünkü, bizden bağımsız "varolanlar" ve "gerçek" varsa, o zaman, varlık veya gerçeklik anlayışımızın, bilfiil gerçeğin kendisine uyup uymadığını sormak haklı görünmektedir. Öyleyse bu soru geleneksel dış

25 Murat Baç - Çağlar Çömez, "Hakikat, Dünya, Sınırlı Gerçekçilik: Çağdaş Ontolojik Tartışmalar Çerçevesinde Heideggerci Bir Yorum Denemesi", *Felsefi Düşün*, 8, (2017), 323.

26 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 24/6.

27 William D. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, (Cambridge University Press, 1999), 4-5.

dünyanın varlığına ilişkin şüpheli yaklaşımların yeniden canlandırılması değil midir?<sup>28</sup>

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Heidegger varolanların ve gerçekliğin Dasein'a bağlı olmadığını söyler, Dasein fırlatılmış bir varolan olduğu için varolanlarla karşılaşarak karşılaşmaması Dasein'ın takdirine bırakılmamıştır. *Kant ve Metafizik Problemi*'nde "(...) tüm tasarımın –sonuç olarak insanın tüm yaratıcı faaliyetinin- Dasein'ın bütünlüğü içindeki varolanlara bağımlılığı ile belirlendiğini" söyler Heidegger: "bir bağımlılık ki Dasein asla "efendi" değildir daima boyun eğe."<sup>29</sup> Ancak Heidegger Dasein'dan bağımsız varolanların var olabileceğini iddia etme hakkını nereden almaktadır? Heidegger için ister pratik işlerimiz esnasında el-altında-olanlar (Zuhanden) olsun, ya da teorik bir refleksiyonun mevcut-olanları (Vorhanden) olsun, bir varolanla karşılaşmanın her biçimine, kaçınılmaz olarak Dasein'ın anlayışında/anlamasında tasarlanmış (Project) yorumun belirli bir şeması aracılık etmektedir. Bu, Guignon'a göre, varolanları seçmek ve bunlara atıfta bulunmak için varlık anlayışı dışında, doğrudan, aracısız bir erişimin mümkün olmadığı anlamına gelir. Bu durumda varolanlar, daima, dünyayı ifade etme yollarımızın "linguistik ve zamansal" çokluğu içinde keşfedilir. Bu düşüncenin dizgesel sonucu varolanlar hakkında konuşmanın ve varlığı anlamının bazı ifade edilmiş yollarından bağımsız olmasının bir yolu olmadığıdır.<sup>30</sup> Bu da Heidegger'i idealist bir yapı içerisine yerleştirir.

Bu konu hakkında ufuk açıcı bir tartışma için Wrathall'a bakmakta yarar var: "Şayet gerçekler bize yarışan tanımlardan hangisinin doğru olduğuna ilişkin bir temel sağlamazsa, bu durumda dünyada gerçek özler olmadığı, evrende bulduğumuz şeyin keyfi olarak tasarladığımız şey olduğu sonucuna varmaya zorlanırsınız."<sup>31</sup> Yani evrenin onu tasarladığımız biçimden bağımsız olması mümkün değildir, onu istediğimiz şekilde taksim etmekte özgürsek, o zaman, varlığın ifşa olması bizim açımızdan tamamen öznel bir yansıtma olur. "İlkesel olarak bir şeyi tanımlamanın sınırsız sayıda yolu yoksa" der Wrathall, "o şey belirsizdir." Mesela bir altın parçası renge, ağırlığa, yapıya ve biçime sahiptir, ancak aynı zamanda mücevher yapmak için gerekli özelliklere, tanrısal görünecek şekilde parlaklığa da sahiptir. Öyleyse bizim bir nesne ile kurduğumuz ilişki ona ait seçtiğimiz ve diğer özelliklerinden ayırdığımız bazı özellikleri üzerinden olanaklı olmaktadır. Ancak bu Wrathall'ın yukarıda alıntıladığımız düşüncesine bağlamında, o nesneye ait seçebileceğimiz ve karşılaşabileceğimiz sınırsız özellikler kümesinin yalnızca bir alt kümesi olacaktır. Durumun böyle olduğu göz önüne alındığında, Wrathall'a göre, herhangi bir şey bir şey olarak ortaya çıkmadan önce, bazı özellikleri diğerlerinden

28 Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 202.

29 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translate. Richard Taft (Indiana University Press, USA, 1990), 159-160.

30 Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 202.

31 Mark A. Wrathall, *Heidegger and Unconcealment*, (Cambridge University Press, 2011), 30-34.

daha önemli görmemize yol açan, dünya için bazı özel, dil-öncesi düşkünlüğe veya hazırlığa sahip olmamız gerekir. Bu yüzden şeylerin ne olduğuna ilişkin tüm anlayışımız dünyaya ilişkin dünyaya düşkünlüğün arka planı temelinde ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki örneği tekrar hatırladığımızda altını, ister ilahi parlaklığı sayesinde kutsal bir şey olarak anlayalım, ya da kullanılabilir, dönüştürülmeye müsait esnek bir maden olarak düşünelim, bunların ikisi de altına ilişkin doğru bir yargıya varmamıza izin verir. Altın daha birçok özelliğinin yanında hem parlak hem de dönüştürülmeye müsaittir. Burada sorulacak soru şudur: Bu iki gizlilikten çıkarma (Unverborgenheit / unconcealment) biçiminden birini diğerine tercih etmemizi sağlayan nedir?

“(...) açıklıkta (openness) varolanlar bize aşınadır ve farklı bölgelerine göre farklı şekillerde bilinirler. Varlık bilginin ve yüceliğinin/egemenliğin parlaklığında durur ve ayrıntılı, şekillendirilmiş ve düşünölmüş muhtelif yolları için nüfuz etmenin yollarını ve patikalarını sunar. Böylece her durumda, varolanlar bağımsız olduklarını kendi kendilerinde temellendiklerini kanıtlarlar. Varolanlar bir parlaklık içinde ikamet eder ve birçok farklı derecelerde, özerkliklerine serbest erişim sağlarlar. Bunu varolanların bir aydınlıkta, bir ışıktaki durduğunu ve serbest erişime ve geçişe izin verdiğini söyleyerek belki daha yakından belirleyebilir ve yineleyebiliriz: Onlar ışıldıyor. Bir açıklıktan (clearing), serbest bir aydınlık alandan söz ediyoruz. Varolanların açıklığı (openness) işte böyle bir açıklıktır (clearing).”<sup>32</sup>

Oldukça vurucu bu pasaj varolanların özerkliğine ve Dasein’den bağımsız oluşlarına vurgu yapmakta ve onların bir açıklık içinde ışıldadığından söz etmektedir. Peki, bütün bunlar ne anlama gelmektedir? Biz nesnelere nasıl karşılaşmaktayız? Nesnelere onlar “ne ise ne” olarak karşılaşma olanağımız var mıdır? Bu soruların cevabını düşünürken birkaç noktadan hareket edebiliriz. Birincisi Heidegger hem nesnelere insandan bağımsız varlığına vurgu yapar hem de Dasein’in keşfedici oluşuna. Bu iki belirlenim insanın nesnelere karşılaşmasının olanağına işaret ederken, bunun, Heidegger düşüncesinde, yalnızca insanı merkeze koyan tek taraflı bir durum olarak belirlenmediğini düşünebiliriz. Heidegger bize nesnelere de bize doğru bir mesafe kattettiklerinden ve ışıldadıklarından söz eder. Mesela kahve içmeye niyetlenmişsem, tüm nesnelere bu iş için kullanamam, bazılarını seçerim, seçimimi belirleyen bazı nesnelere (bardak, kupa vs) bana mesela kendini kahve içmeye müsait bir şey olarak ifşa etmesidir, “nesnenin insana doğru yol katetmesini” böyle anlayabiliriz.

Burada Heidegger’in kapalılığı açma kararlılığı kavramı ile insanı bir imkân varlığı olarak belirleyen yaklaşımını hatırlamalıyız. Ayrıca Heidegger, varolanları olmaya bırakmaktan ve onların ne ise o olarak tezahür etmelerine izin vermekten bahseder. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda nesnelere dolayısıyla

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Basic Question of Philosophy*, çev. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer (Indiana University Press), 178.

dünyayla karşılaşmanın doğru bir biçimi için, insanın bizatihi imkânın kendisi olarak kendini olanaklarına tasarlaması yani varoluşunu gerçekleştirme beklendir; anlamın varoluş olarak belirlendiğini düşündüğümüzde, varoluşu esnasında insanın varolanları ve varlığı da anladığını çıkarsayabiliriz. Ondan varlığın idarecisi, kotarıcısı, belirleyeni, hesaplayanı değil “çobanı” olması umulur. Dünyaya fırlatılmış ve ona düşkün insanın, dünyaya düşkün olma biçimini değiştirmesi, gündelik kaygılarından ve telaşlarından sıyrılması ve hergünlük içinde unuttuğu anlamı hatırlaması gerekmektedir.

Aslında bakış açılarımızdaki farklılıklar varolanların farklı özellikleri ile temayüz etmelerine olanak sağlasa da, sonuçta tüm tanımladığımız özellikler o nesneye aittir. Ancak yine Heidegger bize nesnelere bir “varlık anlayışı”nın ışığında karşılaştığımızı ve anlamlandırdığımızı söyler. O zaman biz nesneye kendi tarihsel/zamansal yapımızdan gelen belli bir şemayla bakıyoruz. Öyle bile olsa yani tarihsel yapımız nesnelere, ancak belli bir şey olarak bakmamıza izin verse de, Wrathall’ın söylediği gibi, bir nesneyle karşılaşmanın birçok yolu vardır, nesnenin özellikler kümesinden birini gizlilikten çıkarmış olabiliriz, bu diğer özelliklerinde o nesneye ait olduğu gerçeğini yadsımayı gerektirmediği gibi, varoluşumuz içinde bunlarla başka özellikleri bağlamında karşılaşabileceğimiz veya başka Daseinlerin da aynı nesneyle başka biçimde karşılaşmalarının olanaklı olduğunu düşünebiliriz. Burada şöyle bir örnek belki daha açıklayıcı olabilir, şemsiye dünyanın bazı bölgelerinde güneşten korunmanın aracı olarak kullanılırken, yağmurlu bir iklime sahip bölgelerinde yağmurdan sakınmak için kullanılmaktadır. Burada hem yağmurluk hem de güneşlik olmak aynı nesneye ilişkin doğru özelliklerdir. Bu, iki biçimde de nesneyle doğru biçimde karşılaştığımız anlamına gelir. Bu bağlamda Heidegger’in varolanları tüket(e)meyen sınırlı-realizmden söz ettiğini düşünebiliriz.

Guignon ise, Heidegger’in tutarlı olmasının tek yolunun gerçeğin Dasein’den bağımsız olarak var olamayacağı şeklindeki bir yaklaşım olmayıp, kişinin Dasein’in tasarımlarının dışındaki varolanların varoluşunu ne onaylayabileceği ne de reddedebileceği biçiminde olabileceğini söyler. “*Dasein varolmadığında*” der Heidegger “*varolanların ne oldukları söylenemez ne de ne olmadıkları*”<sup>33</sup> Varolanların varlığı ya da var olmayışları, onlara ilişkin anlayışımızı belirleyen dilsel/linguistik/zamansal “açıklığa” bağlıdır. Çünkü şey’ler sadece Dasein’in bir varlık anlayışını yansıttığı yerde anlamlı hale gelebilir.

## Sonuç

Heidegger bir taraftan, dünya-içinde-var-olmak olarak Dasein ile birlikte dünya-içindeki varolanların zaten daima ifşa olduklarını söylediğinde realizmin

33 Heidegger, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten, 320/212.

safına yer almaktadır.<sup>34</sup> Diğer yandan, varlığın varolanlarla açıklanamaması, gerçekliğin yalnızca varlık anlayışı içinde mümkün olduğunu gördüğü ölçüde idealizme katılır.<sup>35</sup> Aslında, Heidegger'in *dünya-içinde-var-olmak* kavramı idealistler ve realistler arasındaki kavgayı boşa çıkarır, çünkü bu belirlenim (dünya-içinde-var-olmak) aşkın bir nesneyi bilmek için, kendi içkin sferinden dışarı çıkan, aşan bir özne yahut bilinç kavramını tümüyle saf dışı eder. Heidegger'in bir bütün olarak insana ilişkin *dünya-içinde-var-olmak* belirlenimi, içkinliğin ve aşkinliğin keşfinden önce gelir ve bu kavramlar, Heidegger'e göre, sadece dünya-içinde-var-olmanın art alanında anlamlıdır.<sup>36</sup>

Heidegger geleneksel felsefenin dış dünyanın varlığına ilişkin kanıt arama sorununun, varlığını hem idealizmin hem de realizmin ortak zemini oluşturan özne-nesne ayırımından aldığını belirtir. Böylece dış dünyanın varlığına dair kanıt soruşturması gerçeğin bilinçten bağımsız olup olmadığı ya da bilincin gerçeğin sferine aşkın olup olamayacağı meselesi olarak ortaya çıkar.<sup>37</sup> Kant'ta aynı meseleden söz etmekteydi ve dünyanın varlığının kanıtlanması meselesinin, "*bizim dışımızdaki nesnelere varoluşuna*" dair zorunlu kanıtın halen verilememiş olmasını, "*felsefenin ve genel olarak insan aklının*" skandalı olarak nitelendirmekteydi.<sup>38</sup> Heidegger'in bu konudaki tavrı keskin ve nettir: O, hem dış dünya sorununu hem de ona yönelik tüm çözüme girişimlerini anlamsız bulur. Onun iddiası, dünyaya karşı bir tavır alış olarak şüpheliğin hiçbir biçimde savunulamaz olduğudur. Çünkü bu yaklaşım esasen Dasein'in dünya-içinde-var-olmak olan özsel durumunu ıskalamaktadır.<sup>39</sup>

Sonuç olarak Heidegger bir yandan varlığın varolanların toplamına indirgenemeyeceğini iddia ederken, diğer yandan varlığın anlaşılmasının insanın deneysel olanaklarının ve dünyadaki şeylerin dışında bir zeminde gerçekleşemeyeceğini düşünmektedir.<sup>40</sup> Bu bağlamda Heidegger'in dış dünyanın varlığına ilişkin soruşturmadaki pozisyonu, bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, realizmin ve idealizmin ötesindedir.

34 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 313/207. Heidegger bu örtüşmeyi kabul etse bile, bir şerh düşer: "realizm 'dünyanın' gerçekliğini kanıtlanmaya muhtaç hem de kanıtlanabilir olduğunu savunur" ve bu haliyle ilkesel olarak Heidegger'in tutumunun dışına düşer.

35 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 313/207.

36 Dünya birbirini imleyen bir anlamlar ağıdır ve Dasein bu anlamlar bütününe meşguliyetleri içerisinde zaten daima anlamaktadır. Nesnelere bize belirleşmelerine göre dünyadadırlar ve dünya her tikel nesnenin koşuludur. Dolayısıyla dünya, Dasein'in varoluş minvalinde ontolojik bir yapı olarak belirir. "Dünya Dasein'in olduğu şey olmak için aştığı şeydir." (Martin Heidegger, *Nedenin Neliği/ Vom Wesen Des Grundes*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2019.)

37 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 306/202.

38 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 309/203.

39 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 304-309/203-209.

40 Baç ve Çömez, *Hakikat, Dünya, Sınırlı Gerçekçilik: Çağdaş Ontolojik Tartışmalar Çerçevesinde Heideggerci Bir Yorum Denemesi*, 338.

### Kaynakça

- Blattner, William D. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Baç, Murat-Çömez, Çağlar. "Hakikat, Dünya, Sınırlı Gerçekçilik: Çağdaş Ontolojik Tartışmalar Çerçevesinde Heideggerci Bir Yorum Denemesi". *Felsefi Düşün* 8 (2017), 320-330.
- Descartes, Rene. *Metod Üzerine Konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Guignon, Charles B.. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1983.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı yayınları, 2008.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translate. Richard Taft, Indiana: Indiana University Press, 1990.
- Tepe, Harun. *Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016.
- Wrathall, Mark A.. *Heidegger and Unconcealment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.





## Kur'ân Çevirilerinde Nüanslara Dikkat Etmeme Sorunu

### *The Problem of Not Paying Attention to Nuances in Translation of the Quran*

**Yahya YAŞAR**

*Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı,  
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Nevşehir, Turkey  
yahyayasar@nevsehir.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-8521-1541*

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 12 Ocak / January 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 24 Ocak / January 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 33-57

#### **Atıf / Cite as**

Yaşar, Yahya. "Kur'ân Çevirilerinde Nüanslara Dikkat Etmeme Sorunu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 33-57.

**Doi:** 10.33460/beuifd.859123

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** *Kur'ân tercümesi, yöntem itibarıyla geliştirilebilecek bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Bu alanda her yapıcı tenkit, tercüme tekniklerinin gelişmesi adına olumlu bir katkı sağlayacaktır. Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında işlevsel yönü oldukça yüksek olan meallerde bazı çeviri hatalarının olduğu, bu alanda çalışma yapan ilim erbabının bildiği bir gerçektir. Bu makalede bazı çeviri hataları, somut örnekler ışığında ortaya konulmaya çalışıldı. Hatalı görülen çevirilerin mahiyetlerini analiz etmenin yanında, ideal ve doğru olduğu kanaatine varılan çevirilere de yer verildi. Çeviri zor bir uğraştır, dolayısıyla isabetli olarak görülen meallerin mutlak olarak doğru olduğu iddia edilemez. Maksat, meal çalışmalarına metodolojik katkı sağlamaktır. Bu makalede, kavramsal analizler gerektirecek ciddiyette yapılan hatalardan ziyade nüanslara dikkat etmemekten kaynaklanan hatalara dikkat çekildi. Bu hatalar, biraz dikkatli olmakla kaçınılması mümkün olan hatalardır. Bu bağlamda kaynak metne aşırı bağlılıktan kaynaklanan tercüme hatalarına değinildi. Buna dair örnekler verilerek analizler somut bir zeminde sunulmaya çalışıldı. Edatların kullanım şekillerini dikkate almamaktan kaynaklanan çeviri hataları ele alındı. Âyetin anlaşılmasında kilit rolü olan kelime veya ibarelerin mana çözümlemesini dikkatli yapmama, çokanlamlı kelimelerin âyet içinde kazandığı manayı*

*dikkate almama, kelimelerdeki temel vurguyu yakalayamama, kelimelerin lügavî ve şer'î anlamlarını doğru tespit edememe ve Kur'ân'ın müstesna gramer yapısını gözden kaçırma ile ilgili çeviri hatalarına örnekler çerçevesinde değinilerek meal sahasına katkı sağlamaya çalışıldı.*

**Anahtar kelimeler:** Kur'ân, Meal, Çeviri, Tefsir, Nüans, Arapça

**Abstract:** *Translation of the Quran is a phenomenon that can be developed in terms of method. Any constructive criticism in this area will make a positive contribution to the development of translation techniques. It is a fact that there are some errors in the Quran translations which have very high functional aspect in the context of understanding the Quran, and it is known by the scientists who work in this field. In our article, we tried to reveal translation errors in the light of concrete examples. In addition to analyzing the context of translations that we consider wrong, we also included translations that we believe are ideal and correct. Translation is a difficult task, so we do not claim that the translations we consider accurate are absolutely correct. Our aim is to contribute Quran translation studies methodically. In this article, we intend to draw attention to the errors which are arising due to not paying attention to nuances, rather than the errors which require serious conceptual analysis. The mistakes which we mention can be avoided with more attention. We have mentioned the translation errors which are caused by excessive devotion to the source text. We preferred to present our analysis on a concrete basis by giving examples of this problem. We discussed the translation errors which are caused by not considering the usage of prepositions. Our aim is to contribute to the translation field by mentioning translation errors with related examples such as failure to analyze carefully the meaning of words or phrases that have a key role in understanding the verse of Quran, not taking into account correct the meaning of the poly-meaning words which is used in the verse of Quran, not being able to apprehend the basic emphasis of the words, failure to determine the lexical and religious meanings of the words and fail to notice the exclusive grammatical structure of the Quran.*

**Keywords:** Quran, Tafsir, Meal, Translation, Nuance, Arabic

## Giriş

Meal yazmak, hassasiyet gerektiren son derece kritik bir uğraştır. Zira meal okuyucusunun büyük bir kısmı, Kur'ân tercümelerini Kur'ân'ın Arapça metniyle özdeşleştirmekte, okuduğu çevirinin Arapça metnin birebir dengi olduğunu düşünebilmektedir. Dolayısıyla meal yazan ilim erbabı, çeviri hatası yapmamak için uğraş vermelidir. Bu bağlamda kaynak metindeki ifadelerin çözümlemesinde tefsirlerden yararlanmak ve çapraz okumalar yapmak, önceden yazılan meallerin bazı hatalarını tekrarlamamak adına son derece önemlidir. Ancak eldeki meallere bakıldığında bazı âyetlerin tercümesinin birbirlerinin kopyası olduğu görülecektir. Bu da bazı hatalı çevirilerin sürekli tekrarlanmasını beraberinde getirmektedir. Yapılan bu hatalı çevirilerin metodolojik yanlışlıklarını ortaya

koymak, sonraki meal çalışmaları için yol gösterici mahiyette olup bu alana ciddi katkı sağlamaktadır.

Kur'ân'ın tercümesi, bu ilahî kelâmın manasını, bütün anlam ve maksatlarına bağlı kalmak şartıyla, başka bir dildeki kelimelerle ifade edilmesidir.<sup>1</sup> Sahip olduğu edebî niteliklerden dolayı bunu gerçekleştirmek kolay değildir. Dolayısıyla bu ilahî kitabın sahip olduğu manaları, ona uygun düşecek tarzda yeniden inşa etmek gerekmektedir.<sup>2</sup> Bunu yapmaktan maksat, anlam kaybı olmamasıdır. Kur'ân-ı Kerim'i tercüme ederken onun lafzını anlam, söz dizimi, belâgat ve estetik kaybına yol açmadan hedef dile taşımak bir gerekliliktir. Bunu gerçekleştirmek için dil bilgisine hâkimiyet son derece önemlidir. Dolayısıyla her iki dilin yapısı, kullanım şekilleri çok iyi bilinmelidir. Çevirisi yapılan eser edebî yönü son derece güçlü olan Kur'ân ise söz konusu gereklilik bir zorunluluk halini alır. Özetle çeviri işlemleri iki dile hâkimiyet meselesidir.<sup>3</sup>

İki dile hâkim olmanın en önemli işlevlerinden birisi de kaynak metinde kullanılan sanatsal ifadeleri, hedef dildeki benzer ifadelerle tercüme edebilme becerisini kazandırmasıdır. Bilindiği üzere her dilin kendine ait kültürel kodları, anlam dünyası ve anlatım teknikleri vardır. Bu unsurlar dikkate alınmadan yapılan çevirilerin, dildeki akıcılık ve edebî inceliği karşılamaktan uzak olacağı muhakkaktır.

Kur'ân çevirisinde Kur'ân'ın nazil olduğu ortamı, metin dışı bağlamı ve nüzul döneminin kültürel dokusunu dikkate almak gerekir. Âyetleri salt lafız üzerinden tercüme etme çabası, anlaşılması zor ibareleri karşımıza çıkarabilmektedir. Böylesi durumlarda hedef dilde kullanılan ifadeler kaynak dildeki anlamı karşılamamakta ve tercümenin en önemli işlevlerinden biri olan 'anlaşılır olma' işlevi de yerine gelmemektedir.

Kur'ân çevirilerinde anlaşılır ifadeler kullanma önemli olsa da tek başına yeterli değildir. Yaptığımız çeviri, kaynak metindeki anlamı doğru bir şekilde yansıtmalıdır. Muhatap ile asıl metin arasındaki dilsel farklılıktan kaynaklanan kapalılık ve anlaşmazlık ancak bu şekilde giderilmiş olur.<sup>4</sup> Yapılan hatalı tercüme, kaynak metinde anlamın buharlaşmasını beraberinde getirmektedir. Kur'ân tercümelerinde 'metne' sadık kalma önemli olduğu gibi hedef metnin anlaşılır ve doğru anlamı yansıtmış olması da bir o kadar önemlidir. Bu doğru düzlemi yani anlaşılır olmayı ve doğru anlamı yansıtabilmeyi sürekli hale getirebilmek için

1 bk. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkanî, *Menahilü'l-İrfân fî 'ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1995), 2/91; Mehmet Soysaldı, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 151.

2 bk. Zülfikar Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleleri, "Aziz Kur'ân" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 23.

3 bk. Hasan Yılmaz, "Kur'ân Meali Bağlamında Harfî Tercüme İle Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2016), 1-2.

4 bk. Fatih Tiyek, "Kur'ân Tercümeleleri ile İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 9/45 (2016), 1039.

kavramsal bağlam, iç bağlam ve dış bağlamın bilinmesi ve bu bağlam ilişkilerinin doğru bir şekilde tercümeyle yansıtılması gerekir.<sup>5</sup> Kur'ân'ın kendine has kavramsal dünyasının çözümlenmesi, böylesi bir bütüncül yaklaşımla mümkün olabilir.

Dikkat çekilen bu mülâhazalar ışığında yapılan çeviriler, hiç kuşkusuz daha faydalıdır. Aslında son dönemde hazırlanan pek çok mealin ana hatlarıyla bu hususlara dikkat ettiği de söylenebilir. Ancak dikkatli olduğunda kaçınılabilecek pek çok yanlışlık yine de meallerde göze çarpmaktadır. Bu makalede bu türden hatalara dikkat çekilerek meal sahasına katkı sağlamaya çalışıldı.

Yapılan meal taramalarında<sup>6</sup> göze çarpan metodolojik hataları şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 1- Kaynak Metne Aşırı Derecede Bağlılık Gösterme

Kur'ân'ın tamamını harfî tercümeyle herhangi bir dile nakletmek mümkün değildir. Elbette ki bu ilahî kelimelerde harfî tercümeyle başka dillere nakli mümkün olan âyetler de vardır.<sup>7</sup> Lafza ne kadar bağlı kalınacağı, âyetin anlam örgüsüne göre değişir. Harfî tercüme âyetlerin geneline uygulandığında çeviri hataları kaçınılmaz hale gelir. Bazı çeviri hataları, metne aşırı bağlı kalma arzusundan kaynaklanır ki mazur görülebilir. Ancak âyetin ifade ettiği anlam üzerinde yeterince çalışma yapılmadan kelimesi kelimesine çeviri yapılır ve bu yapılırken onların kök anlamları veya ilk akla gelen yaygın anlamları tercih edilirse, bu türden hatalar ihmalen kaynaklandığı için mazur görülemez. Çeviride olması gereken, kaynak metnin vermek istediği mesajın hedef dile anlam kaybı olmadan en uygun ifadelerle aktarılmasıdır. Bunu yapabilmek için çeviri yapan kişinin kaynak metindeki ibarenin manasını iyice anlaması gerekir. Bu yapılmadığı takdirde âyetlere Kur'ân'ın kastetmediği bir anlam yüklenmiş olacaktır. Bu tür çeviri hatalarına dair iki örnek verilebilir.

İlk örnek, A'râf 7/38. âyetin tercümesidir. Âyetin Arapça metni şu şekildedir:

قَالَ اذْخُلُوا فِي اُمَّمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْانْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ اُمَّةٌ لَعْنَتْ اُخْتَهَا حَتَّىٰ اِذَا  
اَدَارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ اٰخِرِيَهُمْ لِاٰوَلِيَهُمْ رَبَّنَا هٰؤُلَاءِ اَصْلَوْنَا فَاَتَيْنَهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ  
وَلٰكِنْ لَا تَعْلَمُوْنَ

Bu âyette "اُخْتَهَا" kelimesi geçmektedir. "أخت" Uhtün" kelimesi, aynı ana babadan doğan veya sadece annesi veya babası aynı olan ya da süt emmede başkasına ortak olan kişidir.<sup>8</sup> Bu kelimenin ontolojik olarak ilk net anlamı aynı anneye sahip olmaktır. Sözcük ve sıhriyet anlamında aynı babadan olmuş ve aynı anneden

5 bk. Celal Kırcı, "Kur'ân'ın Türkçe Çevirilerinde Metodolojik Anla(ma)ma Sorunları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/40 (2014), 25.

6 *Türkçe Kur'ân Mealleri* web sitesindeki mealleri esas aldık (<https://www.kuranmeali.com/MealBilgi.php>).

7 bk. Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 264.

8 Râgıb el-İsfehâni, *Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 13.

doğmuş olmaktadır.<sup>9</sup> Kardeşlik, sıhriyet, ortaklık, denklik, benzerlik, yakınlık, bağ, bağlılık, bağlantı, ilişki, paylaşım, sevgi kavramlarını çağrıştırmakta ve bunlara delalet etmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla geniş bir anlam yelpazesine sahip bu kelimenin hangi anlamda kullanıldığı tercüme tekniği bakımından önem arz etmektedir. Diğer bir ifade ile öncelikle âyetin bir bütün olarak anlam çözümlemesi yapılması gerekmektedir. Bir kısım mealler, zikretmiş olduğumuz bu hususu göz önünde bulundurmadan çeviri yaptıkları için âyetin vermek istediği mesaj kısmen de olsa perdelenmiştir. Burada bazı hatalı çevirilerden örnekler verilerek tahliller daha anlaşılır kılınabilir:

*Ahmet Varol Meali:* “(Allah): ‘Sizden önce geçmiş olan cin ve insan topluluklarıyla ateşe girin’ der. Her topluluk girdikçe kardeşine lanet eder. Nihayet hepsi birbirlerinin ardından oraya toplandıklarında sonrakiler öncekiler hakkında: ‘Ey Rabbimiz! Şunlar bizi saptırdılar, onlara ateşten kat kat azap ver’ derler.”

*İlyas Yorulmaz Meali:* “(Allah) Dedi ki ‘Sizden önce gelip geçmiş, tanımadığınız (cin) ve bir kısmını da tanıdığınız (ins), ateşin içindeki topluluklarla beraber sizde ateşe girin.’ Ateşe giren her topluluk, (kendisinin ateşe girmesine sebep olan) kardeşine lanet edecek ve hatta ateşin içinde toplu olarak birbirlerine ulaştıklarında, sonrakiler öncekilere ‘Rabbimiz bizi saptıranlar işte bunlar, onlara ateşten azap olarak kat kat fazlasını ver’ derler...”

*Şaban Piriş Meali:* “Allah: -Sizden önce geçen cin ve insan toplumları içinde ateşe girin! der. Her toplum da girdikçe kardeşini lanetler. Sonunda hepsi orada bir araya gelince, sonra gelenler, öncekiler için:-Rabbimiz, işte bizi bunlar saptırdılar. Onlara ateşten azabı kat kat ver! derler...”

*Yaşar Nuri Öztürk Meali:* “Allah buyurdu: ‘Sizden önce gelip geçmiş cin ve insan topluluklarıyla iç içe girin bakalım ateşe.’ Her ümmet girdiğinde, yoldaşına/kız kardeşine lanet eder. Nihayet, hepsi orada bir araya gelince, sonrakiler öncekiler için şöyle derler: “Rabbimiz! Bizi bunlar saptırdılar. Ateş azabını bunlara bir kat daha fazla ver...”

Verilen bu meallerde “أَخْتَهَا” kelimesine “kardeşine/kız kardeşine” gibi anlamlar verilmiştir. Böylesi bir tercüme âyetin iç bağlamından çıkartılamayacağı gibi ifade ettiği mana da doğru değildir. Zira ateşe girmede en önemli rolün kardeşlikte olacağı şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır ki böylesi bir mana âyette kastedilmemektedir. “أَخْتَهَا” kelimesinin ifade ettiği anlam, kendi ile aynı anlayışı benimsemiş, aynı batıl yolda birbirine yoldaş olmuş yahut kendisinin örnek almış olduğu kişi ve kişiler olduğu çok açıktır.<sup>11</sup> Çünkü âyetin devamında

9 bk, Bayram Dalkılıç, “Kardeşlik Kavramının Epistemolojik Boyutu,” *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı Ve Kardeşlik Hukuku” Sempozyumu* [Ankara: DİB Yayınları (21-22 Nisan 2012)], 25.

10 Dalkılıç, *Kardeşlik Kavramının Epistemolojik Boyutu*, 28.

11 bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vîli'l-Kur’ân* (Kahire: Dâr-u Hicr, 2001), 10/177; Fahrüddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir, (Mefâtîhu'l-gayb)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 26/132.

Allah'ın âyetlerini ve peygamberlerini yalanlayıp sapkın inançlar ve ideolojiler ortaya koyanlarla bunları benimseyip hayat bulması için gayret edenler ahirette bir araya gelince, inkârları ve kötülükleri yaşatanlar, bu sapkın ideolojileri ortaya koyup önderlik edenlere, kendilerini ayartıp saptırdıkları gerekçesiyle lânet okuyup suçlarının kat kat cezalandırılmalarını isteyecekleri anlatılmaktadır.<sup>12</sup> Kardeş olmak lanet etmeyi gerektirecek bir pozisyon değildir. İçinde bulunulan zor duruma sebep olmuş kişi ve kişilere, sahip oldukları belli niteliklerden dolayı lanet edilir. Dolayısıyla "أَخْتَهَا" kelimesine "kardeşine" değil de "kendi(leri)ni yoldan çıkararak yoldaş(lar)ına/arkasından gidip sapıklığa düştüğü yandaş(lar)ına" anlamı verilmeliydi.<sup>13</sup> Bu şekilde hem âyetin anlam bütünlüğü korunmuş hem de ilgili duruma yol açan unsurun "kardeşlik" olduğu yanlışlığına meydan verilmemiş olurdu.

Aynı âyetin "قَالَتْ أَخْرَيْتُمْ لِأَوْلِيَهُمْ" şeklindeki bölümü söz konusu meallerde "sonrakiler öncekiler için şöyle derler" şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Böylesi bir tercüme, âyetin içerdiği anlamı tam olarak karşılamamaktadır. Harfi tercümenin neden olduğu bir kapalılık söz konusudur. "Peşlerinden gidenler, kendilerine öncülük edenler için şöyle derler..."<sup>14</sup> veya "arkadan gelenler, önden giden ve sonrakilere yol gösteren öncü toplumlar hakkında şöyle derler..."<sup>15</sup> şeklinde yapılacak bir tercüme daha anlaşılır olurdu.

Bu bağlamda ele alınacak ikinci örnek Saffat 37/22. âyettir. Âyetin Arapça metni şu şekildedir:

أَحْسَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ

Âyet-i kerime, birçok mealde "zalimleri, onların eşlerini ve tapmakta olduklarını toplayın" şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>16</sup> Âyette geçen "وَأَزْوَاجَهُمْ" ifadesinin "eşlerini" şeklinde çevrildiği görülmektedir. "Eş (karı/koca) anlamına gelen "zevc" kelimesinin çoğulu olan ezvâc, birlikte hareket eden, benzer davranışlar sergileyen her bir zümre için de kullanılan müşterek bir ifadedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla "bir kişi veya grupla aynı inancı, eylemi paylaşan, diğerlerine uyan, onların yolundan, peşinden giden" anlamlarını da içerir.<sup>18</sup> Âyette geçen "zalimler"den

12 el-A'râf 7/38.

13 *Buna yakın mealler için bk. Abdullah Parlıyan Meali, Ahmet Tekin Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni), Mehmet Türk Meali, Muhammed Esed Meali, Mustafa Çavdar Meali, Süleymaniye Vakfı Meali, Süleyman Ateş Meali.*

14 *Diyanet İşleri Meali (Yeni).*

15 *Mahmut Kısa Meali.*

16 *Abdullah-Ahmet Akgül Meali; Abdülbaki Gölpınarlı Meali; Ahmet Varol Meali; Bahaeddin Sağlam Meali; Diyanet İşleri Meali (Yeni); Edip Yüksel Meali; Elmalılı Hamdi Yazır Meali; Elmalılı Meali (Orijinal); Erhan Aktaş Meali; Hasan Basri Çantay Meali; İsmail Hakkı İzmirli; Kadri Çelik Meali; Ömer Nasuhi Bilmen Meali; Süleyman Ateş Meali; Şaban Piriş Meali; Yaşar Nuri Öztürk Meali.*

17 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrer İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* ( Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 2/293.

18 Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yay., 2017), 4/527.

maksat putperest önderlerdir.<sup>19</sup> Genel anlamda da lider pozisyonunda bulunan inkârcılardır. Bu bağlamda “ezvâc” kelimesi, “putperest önderlerin peşine takılıp onların uydusu olan, onların sapkın inançlarını ve kötü işlerini paylaşan taklitçi kesim için kullanılmıştır.”<sup>20</sup> İnkârcı kocasının peşine takılıp onun yapıp ettiği tüm kötü fiilleri paylaşan, ona destek olan eşler de elbette bu kavramın içerisine dâhildir. Ancak “ezvâc” kelimesi “eşleri” şeklinde sınırlandırıldığında âyetin vermek istediği temel mesaj perdelendiği gibi sırf inkârcı birinin eşi olmanın mutlak anlamda cehenneme gitmek anlamına geldiği gibi yanlış bir algıya neden olabilmektedir. Hâlbuki Firavunun eşi olan Asiye'nin iman edenlerden biri olduğu âyetle sabittir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Yüce Allah burada belirli davranışları sergileyen bir sınıfı kastetmektedir. “Ezvâc” kelimesi üzerinde dikkatlice araştırma yapmadan “eşleri” şeklinde çeviri yapanlar şayet âyetin iç bağlamını dikkate alsalardı bu kelimenin belirli bir davranışı sergileyen ve birbirine eşlik eden sınıf veya zümreleri anlattığını fark edeceklerdi. Kur'ân'ın bütünlüğü gözetilerek de doğru anlamı verebilirlerdi, zira Vakı'a 56/7. âyette “ezvac” kelimesi birbirine eşlik eden sınıf/zümre anlamında kullanılmıştır.<sup>22</sup> Dolayısıyla “ezvac” kelimesi yukarıda zikredilen âyette “eşler” değil “eşlik edenler/peşine takılanlar/taklit edenler” anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenin âyet içindeki manasını doğru tespit eden bazı mealler de vardır:

*Diyanet İşleri Meali (Eski):* “İlgililere şöyle emredilir: Zulmedenleri, onlarla işbirliği edenleri ve Allah'ı bırakıp da taptıklarını derleyin. Onları cehennem yoluna koyun.”

*Diyanet Vakfı Meali:* “(Allah, meleklerine emreder:) Zalimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve Allah'tan başka tapmış oldukları putlarını toplayın.”

*Mehmet Türk Meali:* “(Ve Allah): “Toplayın şu zâlimleri, aynı yoldaki kafadarlarını ve Allah'tan başka taptıklarını! Onları hemen cehennemine yoluna sürün!”

*Süleymaniye Vakfı Meali:* “O zalimleri, kendilerine eşlik edenlerle ve kulluk ettikleri kimselerle bir araya getirin.”

Zikredilen bu mealler “ezvac” kelimesine *işbirliği edenler*, *onlara eşlik edenler*, *aynı yoldaki kafadarlar*, *kendilerine eşlik edenler* manası vererek isabetli bir tercüme yapmışlardır.

## 2- Edat ve Zarfların Kullanım Şekillerini Dikkate Almama

Kur'ân çevirilerinde Arapçada yer alan edat ve zarfların kullanım şekillerini dikkate almak gerekir. Bu türden dilsel olgular –özellikle de edatlar- her ne

19 bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/521; Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, 26/132; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7/9.

20 Heyet, *Kuran yolu*, 4/527.

21 et-Tahrîm 66/11.

22 وَتَحْتَفِئُ زَوْجًا ثَلَاثَةً / Sizler de üç gruba/sınıfa ayrıldığınız zaman (el-Vakı'a 59/7). Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Mevlüt Erten, “Kur'ân'da “Zevc” Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu,” *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 56-60.



kadar kendi başlarına müstakil bir anlam ifade etmese de dâhil oldukları yani eklendikleri kelimelere yeni anlamlar kazandırırılar.<sup>23</sup> Zarfların anlam ve fonksiyon bakımından daha güçlü bir niteliğe sahip oldukları söylenebilir.<sup>24</sup> Ancak yine de delalet ettikleri anlam bağlama göre değişebilmektedir.

İsmın başına eklenen “Lam-ı Tarif” yani elif lâm takısının temel işlevi, belirsiz bir ismi belirli kılmak olsa da<sup>25</sup> dâhil olduğu isimlere farklı anlamlar katar. Arap dilindeki farklı kullanımları sebebiyle çeviri sorunları oluşturabilecek nitelikte bir edattır.

Elif lâm harfleri, dâhil olduğu kelimeye kazandırdıkları mana bakımından cins, ahd (bir ferde delalet/belirlilik) ve istiğrâk (bütün fertlere delalet) olmak üzere üçe ayrılır.<sup>26</sup> Kur’ân çevirisi yapanlar öncelikle elif lam takısının sağladığı bu anlamları bilmelidirler. Bu edatın hangi anlamda kullanıldığını bilmek de tek başına yeterli değildir, esas olan, bağlamını dikkate alarak eklemeli olduğu kelimeye hangi anlamı kattığını tespit etmek ve çeviriye yansıtılabilmektir. Mesele şu örnek üzerinden izah edilebilir:

Şu’arâ 26/224. âyette geçen “وَالشُّعْرَاءُ” kelimesinin başında elif lâm vardır. Bu edatın söz konusu kelimeye bir anlam kattığı muhakkaktır. Âyetin Arapça metni “وَالشُّعْرَاءُ يَنْتَبِعُهُمُ الْغَاوُونَ” şeklindedir. Bazı mealler bu âyet-i kerimeyi şu şekilde çevirmişlerdir:

*Diyanet Vakfı Meali:* “Şairler(e gelince), onlara da sapıklar uyarlar.”

*Abdülbaki Gölpınarlı Meali:* “Ve şairlere de akılsızlar ve ziyankârlar uyar.”

*Elmalılı Meali (Orijinal):* “Şairler, bunların arkasına da çapkınlar, sapkınlar düşer.”

*Süleymaniye Vakfı Meali:* “Şairlere gelince, onların peşinden gidenler de hayalperestlerdir...”<sup>27</sup>

Örnekleri verilen bu çevirileri okuyan bir kimse, şayet meselenin özünden haberdar değilse tabii olarak şairlerin peşinden sadece sapık, akılsız, çapkın, ziyankâr, hayalperest kimselerin gittiğini düşünecektir. Hâlbuki bu ifade, âyetin nazil olduğu zamanda mevcut olan ve bilinen birtakım şairlere atıfta bulunmaktadır. Bunlar, buldukları her fırsatta Hz. Peygamber (sav) ve

23 bk. Celaleddin es-Suyûti, *el-İtqân fi ulûmi'l-ğur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008), 312.

24 bk. Funda Kara, “Edat ve Zarf Üzerine Bazı Düşünceler”, *Turkish Studies*, 4/3 (Bahar 2009), 1288- 1297.

25 Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 19.

26 Cemâlüddin Abdullah İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1990), 76-77.

27 Benzer anlamlar veren diğer mealler: *Abdullah Parlıyan Meali, Ahmet Varol Meali, Bahaeddin Sağlam Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Edip Yüksel Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Hayrat Neşriyat Meali, İlyas Yorulmaz Meali.*

Müslümanları hicveden, inkârcı şairlerdir.<sup>28</sup> Bu âyet esasında “Kur'ân'ın gayb âleminden verdiği haberleri şeytanların ilhamı, nazmını da şiir olarak telakki eden, dolayısıyla Hz. Peygamber'e (sav) kâhin ve şair diyen inkârcıların sözlerini boşa çıkarmakta, onların bu tür temelsiz iddialarını reddetmekte; inkârcı şairlere gerçekleri arayanlar değil, ancak hevâ ve hevesleri peşinde giden, zevk ve eğlence düşkünlerinin tâbi olacağını bildirmektedir.”<sup>29</sup> Âyetin devamında da esasen bu gerçek açıkça vurgulanmakta ve söz konusu şairlerin, iyi kötü, eğri doğru her konuya girerek<sup>30</sup> toplumu etkilemeye çalıştıkları ifade edilmektedir.<sup>31</sup>

Yukarıda örnekleri zikredilen mealler “وَالشُّعْرَاءُ” kelimesinin başındaki harf-i ta'rifi dikkate almamışlardır. Hâlbuki bu kelimenin marife gelmesi kelimeye “ahd-i harici” yani “mütekellim ve muhatapça bilinen şairler” anlamını vermektedir. Bir başka ifadeyle tüm şairler değil, belli nitelikleri taşıyan bir kısım şairler kastedilmektedir. Şairlik ve bir edebiyat türü olarak şiir, haddi zatında yerilecek bir meslek değildir. Her toplumda inançlı ve ahlâkî değerlere bağlı pek çok şair vardır. Hz. Peygamber'in (sav) Hassan b. Sabit ve Lebîd b. Râbia gibi şairleri şiir söylemeye teşvik ettiği bilinmektedir.<sup>32</sup> Seküler bir hayat tarzı benimsediği halde edebî anlamda çok güzel şiir yazarlar da olabilir. Kur'ân insanların sosyal ve kültürel hayatlarında önemli bir yeri olan şiiri ve şairleri mutlak olarak yermemiş, putperestlik döneminin İslâm ilkeleriyle ters düşen şiirini ve bunların şiirlerinden etkilenecek peşlerinden giden sapkınları eleştirmiştir.

وَالشُّعْرَاءُ kelimesinin başındaki harf-i ta'rifi dikkate alan *Cemal Külünkoğlu'nun* isabetli bir çeviri yaptığı görülmektedir:

“(İslâm karşıtı) şairler var ya, bunların peşine de sapkınlarla çapkınlar düşer!”

Konuya ilişkin verilecek diğer bir çeviri örneği “هناك” zarfının kullanımı ile ilgilidir. “هناك” zarfı genellikle mekân zarfı olarak “orada” anlamında kullanılır.<sup>33</sup> Yaygın anlamı bu olsa da zaman zarfı olarak kullanıldığı yerler de vardır.<sup>34</sup> Hangi anlamda kullanıldığı, bağlamı dikkate alınarak anlaşılabilir.

28 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyîb (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 9/2831; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 3/546; Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Bagavî, *Me'alimü't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyîbe, 1989), 6/135; Ahmed b. Ali Ebubekir er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1992), 10/215; Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 5/215.

29 bk. Heyet, *Kur'an Yolu*, 4/179.

30 Âyette bu anlam “her vadiye dolaşmak” şeklinde verilmektedir (eş-Şu'arâ 26/225).

31 bk. Heyet, *Kur'an Yolu*, 4/179-180.

32 bk. Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Camiu's-sahîh* (Dimesk, Daru İbn-i Kesir, ts.), “Bed'ü'l-halk”, 6, “Megâzî”, 30; “Menâkıbü'l-ensâr”, 26; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Camiu's-sahîh*, (Riyad: Daru Taybe, 2006), “Fezâilü's-sahâbe”, 153.

33 Tahir Yûsuf el-Hatîb, *el-Mucemu'l-mufassal fi'l-i'rab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 463-464.

34 Hatîb, *el-Mucemu'l-mufassal fi'l-i'rab*, 464; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 143.

Kur'ân-ı Kerim'de "هناك" zarfı dokuz yerde geçer.<sup>35</sup> Bu kelime, ifade ettiği anlam bakımından dikkat çekici bir işleve sahiptir. Âyetlerde mekân,<sup>36</sup> zaman,<sup>37</sup> durum ve makamı<sup>38</sup> nitelemek için kullanılmıştır. Metin içi bağlamdan tespit edilebilen bu anlamlar, karma bir anlam örgüsünü ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile mekânsal boyuta vurgu yapılan yerlerde zamansal bir oluşa da işaret edilmektedir. Bu durum âyetin anlamını kapalı hale getirmediği gibi manayı pekiştirmekte ve güçlendirmektedir. Söz gelimi Hz. Musa ve sihirbazların karşı karşıya geldikleri sürecin anlatıldığı yerlerden biri olan A'râf 7/119. âyette "هناك" zarfı bu müsabakanın yapıldığı, Firavun ve sihirbazların mağlup olup küçük düştüğü mekâna ve âna işaret etmek için geçmiştir (فَغَلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ). Meallerde burada geçen "هناك" zarfı "orada" şeklinde çevrilmiştir ki söz konusu kelime zaten bu anlamı ifade etmektedir. Ancak bu zarfın zamansal bir sürece de işaret etmediği söylenemez. Firavun ve sihirbazların mağlup olup küçük düştüğü âni da nitelemektedir. Dolayısıyla burada "هناك" kelimesine "oracıkta"<sup>39</sup> anlamı verilmesi daha isabetli olurdu. Zira bu kelime Türkçede hem mekânsal boyutu hem de zamansal bir oluşu (hemen orada) nitelemektedir.

"هناك" kelimesinin kullanışı ile ilgili olarak esas ele alınacak çeviri örneği Hz. Zekeriyya'nın tertemiz bir nesil (evlat) bahşetmesi için Rabbine niyazda bulunduğu âni anlatan Âl-i İmran 3/38. âyettir. Âyetin metni şu şekildedir:

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

Âyet-i kerimenin sibakında Hz. Meryem'e verilen nimetlerden bahsedilir. Âyette, Hz. Zekeriyya onun bulunduğu yere yani mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulduğu ve Hz. Meryem'e bu sana nereden?" diye sorduğu, onun da "Allah tarafından" cevabını verdiği ve devamında Meryem'in "Allah'ın dilediğine sayısız rızık verir"<sup>40</sup> dediği nakledilmektedir. Bu hâdisle Hz. Zekeriyya'nın bu duası arasında bağ kurulabilir. Bir önceki âyette Meryem'in yanında görülen rızıkların sebepler üstü yollarla kendisine ikram edildiği anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Hz. Zekeriyya'nın bu hârikulâde durumu müşahede

35 Âl-i İmrân 3/38; el-A'râf 7/119; Yûnus 10/30; el-Kehf 18/44; el-Furkân 25/13; el-Ahzâb 33/11; Sâd 38/11; el-Mü'min 40/78, 85.

36 el-A'râf 7/119; el-Ahzâb 33/11; Sâd 38/11; el-Mü'min 40/85; Yûnus 10/30.

37 Âl-i İmrân 3/38; el-Mü'min 40/78.

38 el-Kehf 18/44; el-Furkân 25/13

39 Ümit Şimşek Meali.

40 Âl-i İmrân 3/37.

41 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr'u mukâtil*, tahkik: Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003) 1/167; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*; 5/360; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/294; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil* (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1998), 1/554; Ebu Muhammed Abdülhakk el-Endelûsî İbn Atıyye, *el Muharrer'ul-veciz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 1/427; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-efsîr* (Beyrut-Dimeşk: Mektebetu'l-İslâmî, 1984), 1/380; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/35; el-Kâdî Nasruddin Beydâvî, *Envâr'u't-tenzil ve esrar'u't-te'vil* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/15; Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzil* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 1/253; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-Azîm*, 2/37; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Şur'ân* (Beyrût/Kâhire: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418/1997), 2/38; Heyet, *Kur'an Yolu*, 1/553.

ettiği anda –yaşlı haline ve karısının kısırlığına rağmen– çocuk sahibi olma duasında<sup>42</sup> bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>43</sup> Dolayısıyla burada Hz. Zekeriyya'nın dua ettiği mekândan ziyade zaman dilimi daha öne çıkmaktadır. Yukarıdaki âyetin çevirisi yapılırken bu nüans dikkate alınmamış olmalı ki meallerin ekserisi “هناك” kelimesini “orada” şeklinde çevirmişlerdir.<sup>44</sup> Hâlbuki âyetlerdeki ifade akışı dikkate alınarak “o esnada” “işte o vakit”<sup>45</sup> “işte o anda”<sup>46</sup> anlamı verilebilirdi. Elmalılı kendi orijinal mealinde “o aralık”<sup>47</sup> şeklinde meal vermişken, sadeleştirilmiş halinde “orada” yazılması, sadeleştirmedeki özensizliği ortaya koymaktadır.

### 3- Âyetlerin Anlaşılmasında Kilit Derecede Rol Oynayan Kelime veya İbarelerin Mana Çözümlemesini Dikkatli Yapmama

Bazı âyetlerin çözümlemesinin doğru yapılması, âyet içinde geçen bazı anahtar kelimelerin anlamlarının doğru verilmesine bağlı olabilmektedir. Ancak Kur'ân çevirilerinde buna her zaman dikkat edildiği söylenemez.

Kur'ân'da Hz. Davud ile ilgili bir dava nakledilir. Davanın serüveni, ilgili âyetlere göre şu şekilde başlar: “Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mabedin duvarına tırmanıp Davud'un yanına girmişlerdi de, o onlardan ürkmüştü. Onlar da ‘Korkma! Dediler, biz sadece birbirimize hakkı geçen iki davalıyız. Senden dileğimiz: Aramızda adaletle hükmet, haktan uzaklaşma ve bize tam doğruyu göster.”<sup>48</sup> Konumuzu ilgilendiren kısım ise davanın içeriğinin anlatıldığı bölümlerdir. Davanın içeriğinin anlatıldığı yerde iki kritik kelime vardır. Müfessirlerimizin büyük bir çoğunluğu söz konusu davayı israiliyata dayalı bir hikâye<sup>49</sup> üzerinden anlama çabası içerisine girdiklerinden her iki kelime üzerinde gereği gibi durmamışlardır. Davanın içeriği Sâd 38/23. âyette şu şekilde verilir:

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ

42 Dua ile ilgili bk. Mehmet Kılıçarslan, *Molla Fenari'nin Usûlü Üzere Meryem Süresi Tefsiri* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2020), 62-66.

43 Muğâtil b. Süleyman, *Tefsiri*, 1/167; Taberî, *Câmiu'l-beyân*; 5/360; Mâturidî, *Te'vilât*, 2/295; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/555; İbn Atiyye, *el Muharrer'ul-veciz*, 1/427; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesir*, 1/380; Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, VIII/35; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/15; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/253; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, 2/37; es-Sealîbî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 2/38; Heyet, *Kur'an Yolu*, 1/553.

44 *Abdülbaki Gölpınarlı Meali, Abdullah Parlıyan Meali, Ahmet Tekin Meali, Ahmet Varol Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Hayrat Neşriyat Meali, Mahmut Kısa Meali, Mehmet Türk Meali, Süleyman Ateş Meali, Şaban Piriş Meali, Ümit Şimşek Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali.*

45 *Bahaeddin Sağlam Meali, Ömer Nasuhi Bilmen Meali, Bunyadov-Memmedeliyev.*

46 *Mustafa Çavdar Meali, Mustafa İslamoğlu Meali.*

47 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 3/1096.

48 Sâd 38/22.

49 Aslı Kitâb-ı Mukaddese'ye dayanan bu rivayetlerin özeti şöyledir: Davud, tesadüfen açık vaziyette gördüğü bir kadının güzelliğinden çok etkilenmiş; onun Uhriya (Uriya) isimli bir kumandanının eşi olduğunu öğrenince kadını evlenebilmek için kocasını öldürmeyi planlamış; Davud'un emriyle savaşa katılıp ön safta çarpışan adam ölünce Davud da karısıyla evlenmiş. İşte Davud, muhtemelen mabette o iki adamın ansızın karşısına çıkmasının bu hatasıyla bir ilgisi bulunduğunu, böylece Allah (cc) tarafından sinandığını düşünerek yaptıklarından dolayı pişmanlığını dile getirip tövbe etmiştir. bk.Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/67, 68, 70.

Meallerde bu âyet genellikle şu şekilde verilmiştir: “Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen ‘Onu da bana ver/ onu da benimkine kat’ dedi ve bu tartışmada bana baskın çıktı.”<sup>50</sup>

Bu âyette iki anahtar kelime vardır. İlkı koyun olarak tercüme edilen “نَعَجَةً” kelimesi, diğeri ise genellikle ‘Onu da bana ver’ şeklinde çevrilen “أَكْفَلْنِيهَا” kelimesidir. Müfessirlerin ekseriyeti “نَعَجَةً” kelimesine “kadın” anlamı vermiştir.<sup>51</sup> Hâlbuki kadından kinaye olarak da kullanılabilen<sup>52</sup> bu kelimeyi hakiki anlamından mecaza hamletmemizi gerektirecek hiçbir delil yoktur. Türkçe meal çalışmaları bu kelime “koyun” şeklinde tercüme edilerek doğru anlam verilmiştir. Ancak söz konusu davanın içeriğini anlamada kritik bir yeri olan “أَكْفَلْنِيهَا” kelimesinin isabetli tercüme edildiğini söylemek zordur. Meallerde bu kelime “Onu da bana ver/onu da benimkine kat” şeklinde çevrilmiştir.<sup>53</sup> Hâlbuki bu kelime kıssanın anahtar kelimelerinden birisidir. “أَكْفَلْنِيهَا” tabiri “Onu bana ver/ onu da benimkine kat” değil “kefaletini bana ver ben himaye edeyim/ sorumluluğunu alayım” demektir.<sup>54</sup> Kefalette geçici himaye altına alma söz konusu olabilmekte iken diğlerinde sahiplenme anlamı daha güçlüdür. Âl-i ‘İmrân 3/37. âyette bu kelime “وَكَلَّهَا زَكَرِيَّا” şeklinde kullanılmıştır. Meallerin kahir ekseriyeti bu âyetin çevirisine “Zekeriyya’yı onun hizmetine memur etti/ Zekeriyya’nın himayesine verdi/ Onun bakımını, nafakasını Zekeriyya’nın sırtına yükledi/ onun bakımını Zekeriyya’nın yükümlülüğüne verdi/ Zekeriyya’yı da ondan sorumlu kıldı” gibi anlamlar vermişlerdir.<sup>55</sup> Bu kelimenin ifade ettiği mana dikkate alındığında, Hz. Davud kıssasında davalı olan diğeri şu teklifi yapmış olmalıdır: “Benim doksan dokuz koyunum var, ben seni düşünen bir kardeşimim ve benden sana kötülük gelmez,

50 Abdulkaki Gölpınarlı Meali, Abdullah Parliyan Meali, Ahmet Tekin Meali, Ahmet Varol Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Meali (Orjinal), Hasan Basri Çantay Meali, Hayrat Neşriyat Meali, Mahmut Kısa Meali, Mehmet Türk Meali, Muhammed Esed Meali, Mustafa İslamoğlu Meali, Ömer Nasuhi Bilmen Meali, Süleyman Ateş Meali, Şaban Piriş Meali, Ümit Şimşek Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali.

51 Muğâtil b. Süleyman, *Tefsir*, 3/116; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/70; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî, *En-Nüket ve'l-uyun* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/87; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 5/255; İbn 'Atiyye, *el Muharrer'ul-veciz*, 4/500; İbn Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, *Ahkamu'l-Şur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/49; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed *el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâm'il-Şur'ân* (Mekke: Dâru 'Aleml-i-Kutub, ts.), 18/163; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/27; Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1996), 4/59.

52 bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/61.

53 Abdulkaki Gölpınarlı Meali, Abdullah Parliyan Meali, Ahmet Tekin Meali, Ahmet Varol Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni), Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Elmalılı Meali (Orjinal), Hasan Basri Çantay Meali, Hayrat Neşriyat Meali, Mahmut Kısa Meali, Mehmet Türk Meali, Muhammed Esed Meali, Mustafa İslamoğlu Meali, Ömer Nasuhi Bilmen Meali, Süleyman Ateş Meali, Şaban Piriş Meali, Ümit Şimşek Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali.

54 İsfehâni, *Müfredât*, 717; Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/ 133; Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîti fi't-efsir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 7/376; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 5/255; Râzi, *et-Tefsiru'l-kebir*, 26/196.

55 Abdullah-Ahmet Akgül Meali, Abdullah Parliyan Meali, Ahmet Tekin Meali, Ahmet Varol Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Meali (Orjinal), Erhan Aktaş Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Hayrat Neşriyat Meali, Kadri Çelik Meali, Mehmet Türk Meali, Muhammed Esed Meali, Mustafa İslamoğlu Meali, Ömer Nasuhi Bilmen Meali, Süleyman Ateş Meali, Süleymaniye Vakfı Meali, Şaban Piriş Meali, Ümit Şimşek Meali Yaşar Nuri Öztürk Meali.

bir koyunla uğraşıp duracağına onu benim koyunlara katayım, kefaletimde/ sorumluluğumda/ himayemde kalsın, koyun yine senin olsun, bir koyun için vaktini zayi etme.”<sup>56</sup> Ancak meallerde bu nüansa dikkat edilmeyip “أَكْفَانِيهَا” tabiri “Onu da bana ver/ onu da benimkine kat” şeklinde tercüme edildiğinden Hz. Davud’un hüküm verirken nerede hata yaptığı anlaşılmamaktadır. Geçici bir himaye talep edip kardeşine yardım etmek isteyen birinin Hz. Davud tarafından haksızlık eden bir kişi olarak nitelenmesi bu kıssanın en can alıcı kısmını oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Davud, iyi niyetle bu teklifi yapan tarafı dinlemeden, yapılanın haksızlık olduğuna hükmetmiştir. Hz. Davud ilim, hikmet ve isabetli karar verme yeteneğine sahip bir peygamberdi. Meseleyi karara bağlama noktasında acele ettiğini feraseti sayesinde kendisi farketmiş olmalı ki hemen Rabbine yöneltmiştir.<sup>57</sup>

Bazı meal çalışmaları, kıssanın bütünü ve “أَكْفَانِيهَا” kelimesinin kavramsal anlamını dikkate alarak şu şekilde çeviri yapmışlardır:

*Bahaeddin Sağlam Meali:* “Bu kardeşimdir; onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise tek bir koyunum var. Onu da benim sorumluluğuma ver, dedi. Ve söz ile beni yendi.”

*İlyas Yorulmaz Meali:* “Bu benim kardeşim. Onun doksan dokuz adet koyunu var, benim de yalnız bir adet koyunum var. O bir koyunu benim sorumluluğuma ver dedi ve yaptığımız sözlü tartışmada bana üstün geldi.”

*Süleymaniye Vakfı Meali:* “Bu, benim kardeşimdir; onun doksan dokuz koyunu, benim bir koyunum var; onu ben koruyayım dedi ve konuşmasıyla beni bastırdı.”

Zikredilen bu mealler, söz konusu kelimeye “sorumluluk alma” ve “koruma altına alma” gibi bir anlam vererek geçici himayeye vurgu yapmışlar, kıssanın anlaşılmasına da katkı sağlamışlardır.

#### 4- Çokanlamlı Kelimelerin Âyet İçinde Kazandığı Manayı Dikkatten Kaçırma

Kur'ân'da geçen bazı kelimeler çokanlamlıdır. Bu türden kelimeler asıl ve bilinen anlamlarının yanında yepyeni anlamlar kazanabilirler. Arap dilinde “lafz-ı müşterek” olarak bilinen bu konu, tefsir usulünde “el-Vücûh ve'n-Nezair” başlığı altında incelenir. Vücuha kavramı, kelimenin farklı âyetlerde farklı manalara gelmesidir. Nezair ise aynı kavramı ifade eden farklı lafızlardır.<sup>58</sup>

Kur'ân'daki çokanlamlı bir kelimenin hangi anlamı ifade ettiğini tayin ve tespit etmek uzmanlık ve dikkat isteyen bir konudur. Çokanlamlılık bir zenginlik

56 bk. Yahya Yaşar, *Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'ân Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 215.

57 bk. Sâd 38/24.

58 Suyûtî, *el-İtqân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 301; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 81.

olmakla beraber kelimenin ifade ettiği anlam düzgün tespit edilemediği zaman anlam kargaşasına yol açabilir. Dolayısıyla kelimelerin anlam çözümlemesi yapılırken bağlamı dikkate alınmalıdır, zira yirmi üç yıllık vahiy sürecinde pek çok kavram yeniden inşa edilmiştir.

Verilen bu ön bilgiden sonra meal çalışmalarının ekseriyetinde isabetli bir anlam tespitinin yapılamadığı âyetin analizine başlanabilir. Duhân 44/37. âyet şu şekildedir:

أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ

Bu âyette geçen “خَيْرٌ” ifadesi Kur’ân’daki farklı anlamlara sahip kelimelerden biridir. Asıl anlamı “hayırlı” olan bu kelime, aynı zamanda yaygın kullanımı nedeniyle elifî düşmüş bir ism-i tafdil’dir ve “en hayırlı” veya kıyas söz konusu ise “daha hayırlı” anlamlarına da gelir. Bazen de “خَيْرٌ” kelimesi temel anlamının dışında “güçlü, kudretli” gibi manalarda kullanılır.<sup>59</sup> Dolayısıyla bu kelimenin geçtiği âyetlerde lafzın hangi anlamda kullanıldığının doğru tespit edilmesi hayati önemi haizdir. Söz konusu âyet bazı meallerde şu şekilde tercüme edilmiştir:

*Diyanet İşleri Meali (Yeni):* “Bunlar mı daha hayırlı, yoksa Tübba’ kavmi ile onlardan öncekiler mi? Onları helâk ettik. Çünkü onlar suçlu kimselerdir.”

*Elmalılı Meali (Orjinal):* “Ya onlar mı hayırlı? Yoksa Tübbain kavmi ve onlardan evvelkiler mi? Hep onları helâk ettik, çünkü mücrim idiler.”

*Hayrat Neşriyat Meali:* “Bunlar mı hayırlı, yoksa (sâlih bir zât olan) Tübba’(ın müşrik) kavmi ile onlardan öncekiler mi? (Biz) onları(n hepsini) helâk ettik. Çünkü onlar, suçlu kimseler idiler!”

*Süleymaniye Vakfı Meali:* “Bunlar mı daha iyidir, yoksa Tübba halkı mı; ya da onlardan önce gelenler mi? Günaha daldıkları için onları da etkisizleştirdik.”

*Bayraktar Bayraklı Meali:* “Bunlar mı daha üstündür yoksa Tübba’ kavmi ve onlardan öncekiler mi?” Hepsini helâk ettik. Çünkü onlar suçlu toplumlardı.”

Bu meallere bakıldığında “خَيْرٌ” ifadesinin -en yaygın anlamından yola çıkarak- “daha hayırlı, daha iyi veya daha üstün” şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Bu âyette “Bunlar mı?” şeklinde tercüme edilen kısım Mekke toplumuna işaret etmektedir.<sup>60</sup> Dolayısıyla âyette, Mekke toplumu, Tübba’ kavmi<sup>61</sup> ve önceki kavimlerden bahsedilmektedir. Yukarıdaki âyet meallerini okuyan bir kimse birbirinden hayırlı kavimlerden bahsedildiği zehabına kapılacaktır. Okuyucunun

59 Maverdî, *En-Nüket ve'l-uyûn*, 5/255.

60 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/49.

61 “Tübba’ adı Kur’ân-ı Kerim’de iki yerde geçmektedir. (ed-Duhân 44/37; Kâf 50/14). Firavun Mısır, kistrâ İran, kayser Bizans ve necâşi Habeş krallarının unvanı olduğu gibi Tübba’ da (çoğulu tebâbia) Yemen (Himyey) krallarının unvanıydı. Kur’ân’da günahkâr oldukları ve peygamberleri yalanladıkları için yok edildikleri bildirilen kavimler arasındadır.” Bk. Ömer Faruk Harman, “Tübba” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2006), 41/455.

aklına madem hayırlı idiler neden helak edildiler? şeklinde bir soru da gelebilecektir.

Âyetin bağlamı dikkate alınarak “خَيْرٌ” kelimesinin kazandığı anlam doğru tespit edilseydi böylesi bir anlam karmaşası yaşanmayacaktı. Önceki âyetlerde “Onlar, kesin bir dil ile şunu söylüyorlar: “Bu iş bizim ilk (ve son olarak) ölüp gitmemizden ibarettir, biz artık yeniden diriltilecek değiliz. Siz doğru söylüyorsanız (ölmüş) babalarımızı geri getirin!”<sup>62</sup> denilmektedir. Kur'an burada, Hz. Peygamber'in (sav) inkârcı muhataplarına “öldükten sonra yeniden dirilme” inancını ispat için tarihten bir misal veriyor. Kendilerine Tübbâ' denilen Yemen'in güçlü hükümdarlarından ve bunlara tâbi olan halktan söz ederek onca güç ve şanlarına rağmen nasıl bunlar helâk olup gittilerse<sup>63</sup> Arap müşriklerinin de öyle helâk olacakları, bu dünyada ebedî kalamayacakları bildirilmekte, güçlü ve kudretli olmanın tek başına bir anlam ifade etmediği bu topluma etkili bir dille aktarılmaktadır.

Dile getirilen bu durumu dikkate alan bazı mealler söz konusu âyeti doğru bir şekilde tercüme ederek şöyle çevirmişlerdir:

*Kuran Yolu:* “Bunlar mı güçlü, Tübbâ'ın kavmi ve ondan öncekiler mi? Onların tamamını helâk ettik; çünkü onlar günaha gömülmüşlerdi.”

*Cemal Külünkoğlu Meali:* “Onlar mı daha güçlü kuvvetli, yoksa Tübbâ' halkı ve onlardan önceki toplumlar mı? Suç işledikleri için biz onların hepsini helak ettik.”

*Mustafa İslamoğlu Meali:* “Ne yani, onlar günaha gömülüp gittikleri için kendilerini helâk ettiğimiz Tubba' kavminden ve onlardan öncekilerden daha mı güçlüler?”

### 5- Kelimelerdeki Temel Vurguyu Yakalayamama

Çevirideki başarı, kaynak dilin ifade ettiği anlamın herhangi bir mana kaybı meydana gelmeden hedef dile aktarılmasıdır. Bazen bu başarının, kaynak dildeki temel vurgunun yansıtılmasından geçtiği söylenebilir. Yüce Allah Kur'an'daki anlatımı etkili kılmak adına pek çok edebî sanat kullanmış, âyetteki temel vurguyu böylece kullarına hissettirmiştir. Sözelimi Fâtiha 1/5. âyette geçen “إِنَّكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ”/Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.” cümlesinde hem takdim-tehir hem de hasr-ı kasr ifade eden “iyya” edatına Allah'ı anlatmak üzere “ke” muhatap zamiri birleştirilmek suretiyle kulluğun Allah dışında kimseye yapılamayacağı etkili bir dille nakledilmiştir. Yine bu âyette, kendisinden önce üçüncü tekil şahıs “o” zamiriyle devam eden söz akışı, “iyyake”deki hitap zamiriyle birden “sen”e döndürülmekle muhatap, Yüce Allah'ın karşısında konumlandırılmıştır. Kısa sayılabilecek bir âyetteki bu ve benzeri edebî sanatlar,

62 ed-Duhân 44/34-36.

63 bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/255, 256; Heyet, *Kur'an Yolu*, 4/798.



Kur'ân'ın dilin inceliklerini kullanarak meramını muhataplara ulaştırmadaki başarısını göstermekte, ondaki üstün belagat ve feshata işaret etmektedir. Onun tek bir kelimesini bir başka kelimeyle değiştirmek mümkün olmadığı gibi kelimenin cümledeki yerini değiştirmek de mümkün değildir. Dolayısıyla meal yapılırken bu nazım dikkate alınmalı, söz diziminin cümleye kattığı anlam zenginliği beşer gücü nispetinde manaya yansıtılmalıdır. Bu hususa bazen dikkat edilmediği görülmektedir.

Kur'ân'da pek çok âyette “رَجُلٌ” kelimesi geçer. Bazen “رجال” şeklinde çoğul kalıbıyla da kullanılan bu kelime, bulunduğu yere göre farklı anlamlar ifade etmektedir. Çeviri yapanların, bu sözcüğün Arap dilindeki farklı kullanımlarını dikkate almaları gerekir.

“رَجُلٌ” kelimesi “zeker” (ذكر) yerine erkek (kadının karşıtı) anlamında da kullanılmıştır ve bu anlamda kullanıldığı yerlerde genellikle marife olarak gelmiştir.<sup>64</sup> Marife gelmediği yerlerde kadın cinsiyle beraber kullanıldığı için<sup>65</sup> mana çözümlemesi kolay yapılabilmektedir.

Esasında “racul/rical” sözcüğü erkek-kadın ayırımı içermeksizin insan türüne verilmiş bir sıfattır.<sup>66</sup> Bu kelime belli bir olgunluğa ulaşmış, karakteri sağlam, yiğit ve dayanıklı kimse anlamına gelmekte<sup>67</sup> ve her iki cinsi de kapsamaktadır. Bu anlamı Türkçedeki “adam” kelimesine benzer. Her ne kadar adam, kadının karşıtı olarak erkekleri anlatan bir kelimeyse de pek çok kullanımında cinsiyet ayırımından uzaktır. “İşini adam gibi yap” sözü, erkek için kullanılabilirdiği gibi kadın için de kullanılabilir ki bunun benzeri cinsiyete dayalı olmayan kullanımları çoğaltmak mümkündür. Meallerde “racul/rical” kelimesindeki bu nüansa dikkat edildiğini söylemek zordur.

Mâide 5/23. âyette iki kişiden (رَجُلَانِ)<sup>68</sup> bahsedilir. Âyet şu şekildedir:

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْكُمُ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Bu âyetten önceki âyetlerde Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın kendileri için vaad etmiş olduğu kutsal toprakları fethedip oraya girmelerini, düşman karşısında zaaf göstermemelerini kavmine emrettiği, aksi takdirde hüsrana uğrayacaklarını<sup>69</sup> bildirdiği ifade edilmektedir. Fakat karakterlerine korku sinmiş, dini hamiyetleri kalmamış İsrâiloğulları bu cihad emrini, orada güçlü kuvvetli topluluklar bulunduğunu ileri sürerek<sup>70</sup> yerine getirmediler ve Hz. Mûsâ'ya karşı çıktılar. Ancak

64 el-Bakara 2/282; en-Nisa 4/32, 34, 98; el-A'râf 7/81, el-Feth 48/25.

65 en-Nisa 4/1, 12, 176.

66 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*; 11/265.

67 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*; 11/266.

68 Yûşa' ile Kaleb olduğu rivayet edilir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/266.

69 el-Mâide 5/21.

70 “Dediler ki: “Ey Mûsâ! Orada zorba bir topluluk var, onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Ama oradan çıkarlarsa biz hemen gireriz.” (el-Mâide 5/22.)

bu şekilde davranmayan ve “Kapıdan üzerlerine hücum edin; oraya girdiğiniz an artık kesinlikle siz galipsiniz. Eğer müminler iseniz ancak Allah’a güvenin”<sup>71</sup> diyen iki kişi vardır. İşte âyet-i kerime bu iki kişiden رَجُلَانِ şeklinde bahseder. Birkaç meal dışında neredeyse tüm mealler<sup>72</sup> bu kelimeyi “iki kişi” veya “iki adam” şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu kelime tercüme edilirken âyetin iç bağlamı dikkate alınmadığı gibi bu sözcüğün “belli bir olgunluğa ulaşmış, karakteri sağlam, yiğit ve dayanıklı kimse” anlamları da göz ardı edilmiştir. Hâlbuki bu âyette bu iki adamın yiğitliği ve korkusuzluğu anlatılmakta, kendilerinin Allah’ın lütfuna mazhar oldukları ifade edilmektedir.<sup>73</sup> Bazı mealler ise söz konusu hususları dikkate alarak âyeti şu şekilde tercüme etmişlerdir:

*Kur'ân Yolu Meali:* “Korkanlar arasından Allah’ın kendilerine lütufta bulunduğu iki cesur adam şöyle dedi: ‘Kapıdan üzerlerine hücum edin; oraya girdiğiniz an artık kesinlikle siz galipsiniz. Eğer müminler iseniz ancak Allah’a güvenin.’”

*Ahmet Tekin Meali:* “Korkanlar arasından, Allah’ın kendilerine lütufta bulunduğu iki cesur insan; ‘Kapılardan, şehrin giriş noktalarından ansızın onların üzerine varın. Eğer o taraftan varırsanız mutlaka galip geleceksiniz. Eğer gerçekten mü’minseniz Allah’a dayanıp, güvenin, gerisini ona havale edin.’ dedi.”

Zikredilen bu iki meal, âyetin vermek istediği mesajı doğru bir şekilde yansıtmış ve bu kelimenin anlamındaki nüansı yakalamışlardır. Elmalılı Hamdi Yazır (Orijinal), Hasan Basri Çantay ve Ömer Nasuhi Bilmen’in de “رَجُلَانِ” kelimesine “iki er” anlamı vererek yiğitlik ve cesareti çağrıştıran bir kelimeyi kullanmaları isabetli olmuştur.

“Racul/rical” sözcüğü sadece Mâide 5/23. âyette geçmemektedir. Bu kelimenin nekra olarak zikredildiği tüm âyetler<sup>74</sup> için de aynı durum söz konusudur. Tamamına cesur ve yiğit anlamı verilmesi gerektiğini söylemiyoruz ancak söz konusu âyetlerin siyaki ve iç bütünlüğü dikkate alınarak çeviri yapılmalıdır.

Bu doğrultudaki çeviri problemi yukarıda ele alınan âyetle sınırlı değildir. Nûr 24/37. âyette de benzer bir çeviri eksikliği vardır. Âyet şu şekildedir:

رَجَالٌ لَا تُلَّهُبِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ  
وَالْأَبْصَارُ

71 el-Mâide 5/23.

72 Abdullah-Ahmet Akgül Meali, Abdülbaki Gölpınarlı Meali, Abdullah Parlıyan Meali, Ahmet Varol Meali, Bahaeddin Sağlam Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Diyanet Vakfı Meali, İlyas Yorulmaz Meali, Kadri Çelik Meali, Muhammed Esed Meali, Mustafa İslamoğlu Meali, Süleymaniye Vakfı Meali, Şaban Piriş Meali, Ümit Şimşek Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Mahmut Kısa Meali, Mehmet Türk Meali, Süleyman Ateş Meali, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni).

73 bk. el-Mâide 5/23.

74 el-Mâide 5/23; el-En’am 6/9; el-A’râf 7/46, 48, 63, 69, 155; et-Tevbe 9/108; Yûnus 10/2; Hûd 11/78; Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/43, 76; İsrâ 17 /47; el-Kehf 18/28; el-Mu’minûn 23/25, 38; en-Nûr 24/37; el-Furkân 25/8; el-Kasas 28/20; el-Ahzâb 33/4, 23, 40; Sebe 34/7, 43; Yâsîn 36/20; Sâd 38/62; ez-Zümer 39/29; el-Mu’min 40/ 28; ez-Zuhruf 43/31, 32; el-Cinn 72/6.

Bu âyet-i kerimede 'kendilerini ne ticaretin, ne de alışverişin Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı, kalplerin ve gözlerin dehşetten halden hale döneceği, alt üst olacağı bir günden endişe eden' kimselerden bahsedilmektedir. Yüce Allah bu kimseleri "رَجَالٌ" şeklinde tanımlamıştır. Bu nitelemenin kadınları dışarıda bıraktığı düşünülemez çünkü başka âyetlerde Allah'a kulluk edenler, O'nu zikredenler övülürken ve onlara çeşitli ödüller verileceği müjdelenirken erkeklerle birlikte kadınlar da açıkça zikredilmiştir.<sup>75</sup> Bazı meallerde "رَجَالٌ" kelimesinin "birtakım insanlar"<sup>76</sup> "birtakım adamlar"<sup>77</sup> "bu kimseler"<sup>78</sup> gibi oldukça yalın ifadelerle tercüme edildiği görülmektedir. Bu kadar övgü nitelemelerinin yapıldığı bir yerde böylesi bir tercüme âyetteki vurguyu yansıtmamaktadır. En azından Türkçede bir övgü nitelemesi olarak kullanılan "öyle insanlar" veya "öyle adamlar" ifadesi tercih edilebilirdi ki bazı meallerde bu görülmektedir.<sup>79</sup> Süleyman Ateş ve Mehmet Türk meallerinde "rical" kelimesi kadın cinsinin karşıtı anlamında "erkekler" olarak tercüme edilmiştir ki bu türden bir anlam daralmasını gerektirecek bir karine âyetin iç bağlamında olmadığı gibi söz konusu tercüme "رَجَالٌ" kelimesindeki temel vurguyu hiçbir şekilde yansıtmamaktadır. Yukarıda bu kelimenin etimolojisine dair verilen bilgileri ve âyetin anlam dokusunu dikkate alan bazı mealler ise "رَجَالٌ" kelimesini "nice yiğitler"<sup>80</sup> "nice erler"<sup>81</sup> "yiğit insanlar"<sup>82</sup> şeklinde tercüme ederek isabetli bir çeviri yapmışlardır. "رَجَالٌ" kelimesinin nekre olarak gelmesi "nice/öyle" anlamını vermektedir. "رَجَالٌ" kelimesi fail (önceki âyetteki "Yusbihu" fiilinin faili) olmasına rağmen istinafi (başlangıç) olarak gelmesi, bu nitelikleri taşıyan kimselerin Allah katındaki değerine dikkat çekmek içindir.

Benzer bir ifade kalıbının kullanıldığı Ahzab 33/23. âyette "رَجَالٌ" sözcüğünün, verdiği söze sadakat gösteren sahabe topluluğuna dikkat çekme babında zikredilmiş olması,<sup>83</sup> ifade edilmeye çalışılan argümanı destekler mahiyettedir. Yüce Allah'ın Arap dilinin olağan cümle yapısına aykırı gibi gözükken bazı tasarruflarda bulunmasının, manadaki etkiyi artırmaya yönelik olduğu, çeviri yapanlar tarafından gözden kaçırılmaması gerekir.

75 bk. el-Ahzâb 33/35.

76 *Elmalılı Hamdi Yazır Meali*.

77 *Diyanet İşleri Meali (Yeni)*.

78 *Kadri Çelik Meali*.

79 *Abdullah Parlıyan Meali, Cemal Külünkoğlu Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Süleymaniye Vakfı Meali, Ümit Şimşek Meali*.

80 *Mustafa İslamoğlu Meali*.

81 *Elmalılı Meali (Orjinal)*.

82 *Ahmet Tekin Meali*.

83 "Mü'minler içerisinde Allah adına verdikleri söze sadık kalan nice yiğitler var ki; onlardan kimi adağını ödedi, canını verdi, kimi de şehitliği gözlemektedir. Onlar verdikleri sözü asla değiştirmediler." Ahzab 33/23.

## 6- Kelimelerin Lügavî ve Şer'î Anlamlarını Doğru Tespit Edememek

Kelimeler dilin yapı taşlarıdır. Kelimelerin doğru anlamı tespit edilemezse cümleler anlaşılmaz ve metin çözümlenmesi düzgün yapılamaz. Yüce Allah yirmi üç senelik zaman zarfında yeni hükümler va'z ettiği gibi Kur'ân aracılığıyla da bir anlam dünyası inşa etmiştir. Meal çalışması yapanların bu anlam dünyasına vakıf olmadıkları takdirde çeviri hataları yapmaları kaçınılmazdır.<sup>84</sup> Dolayısıyla bir lafzın, Şari'in maksadı çerçevesinde kazandığı dinî/şerî anlam çok iyi bilinmelidir. Kur'ân'daki bazı lafızlar lügavî anlamında kullanılabilirdiği gibi dinî/şerî anlamında da kullanılabilir. Burada çeviri yapan kimse muhtemel iki anlamdan hangisi zahir yani siyak tarafından destekleniyor ise onu tercih etmelidir. Şayet lügavî anlamın kastedildiğine dair bir karine yoksa her zaman şer'î anlamı verilmelidir.<sup>85</sup>

Kur'ân'da bazı kelimeler var ki lügavî ve şer'î anlamları birbirine oldukça yakındır. Bunlardan birisi de "dalalet" kelimesidir. "Dalalet" kelimesinin lügatteki temel anlamı telef olmak, kaybolmak, doğru yoldan bilerek veya hatayla az veya çok sapmaktır.<sup>86</sup> Kur'ân bu kelimenin hem lügavî hem de şer'î anlamını kullanmıştır. Lügavî anlamı temel alınarak zayı etmek,<sup>87</sup> unutmak, şaşırma,<sup>88</sup> şaşkınlık,<sup>89</sup> hatalı bir davranış içerisinde bulunmak<sup>90</sup> gibi geniş bir anlam yelpazesinde kullanıldığı gibi şer'î anlamda "dalalet" kelimesi İslâm'dan ve doğru yoldan sapmak manasında da kullanılmıştır.<sup>91</sup>

*Dalalet* kelimesinin geçtiği yerlerden biri de Furkân 25/44. âyettir. Âyet şu şekildedir:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَ هُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

Âyetin Arapça metninde görüldüğü üzere "أَضَلُّ" kelimesi kullanılmıştır. Bu ifade (أَضَلُّ) benzer bir kalıpla (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ) A'râf 7/179. âyette de kullanılmıştır. Bu kelime dinî anlamda bir sapkınlığı mı yoksa lügavî anlamlarından birini mi ifade etmektedir? Meal çalışması yapanlar bunu tespit ve tayin etmeden bu kelimeyi tercüme ettiklerinde yanlışlık yapmaları kaçınılmaz hale gelecektir. Meallere bakıldığında ekseriyetinin bu nüansa dikkat etmedikleri görülmektedir. Bazı hatalı tercüme örnekleri meselenin analizi daha rahat yapılabilir:

84 bk. Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 15/542 (2002), 41-43.

85 bk. Zerkeşi, *el-Burhân fi u'lûmi'l-Kur'ân*, 427.

86 İsfehânî, *Müfredât*, 297; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luga* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 11/461-465.

87 Muhammed 47/1.

88 el-Bakara 2/282

89 el-Furkân 25/44; eş-Şu'arâ 26/20; ed-Duhâ 93/7.

90 Yûsuf 12/30.

91 Bu anlamlar için bk. el-Fâtiha 1/7; el-Bakara 2/108, 175; en-Nisâ 4/ 116,136.

*Ali Fikri Yavuz Meali:* “Yoksa (Ey Rasûlüm), onların çoğunu, hakkı iştiriyorlar veya hakkı anlıyorlar mı zannediyorsun? Onlar, ancak hayvanlar gibidirler. Doğrusu gidişçe daha sapıktırlar.”

*Diyanet Vakfı Meali:* “Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten (söz) dinleyeceğini yahut düşüneceğini mi sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapıktırlar.”

*Elmalılı Meali (Orijinal):* “Yoksa onların ekserisini iştirirler veya akıl ederler mi zannediyorsun? Onlar sırf hayvan gibi hatta gidişçe daha sapkındırlar.”

Bu ve benzeri meallerin<sup>92</sup> tercümeleleri isabetli değildir. Öncelikle “...onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapıktırlar.” şeklinde bir tercüme okuyan okuyucu, hayvanların sapık veya sapkın, Mekke’li putperestlerin de onlardan daha sapık veya sapkın olduğu anlamını çıkarabilecektir. Oysa hayvanların dinî anlamda bir sapkınlığı olamaz. Sapkınlık dinî ve ahlaki anlamda yoldan çıkmışlığı ifade eden bir terimdir. Söz konusu âyette ise “putperestlerin, bayağı arzularını tanrı edinmeyi sürdürdükçe Peygamber’in davetini doğru anlamalarının, akıllarını kullanarak sağlıklı değerlendirme yapmalarının imkânsız olduğu bildirilmekte; bu tutumlarıyla da düşünme yeteneğinden yoksun olan hayvanlardan daha şaşkın, daha iz’ansız ve dahi daha aşağı bir durumda buldukları açıklanmaktadır.”<sup>93</sup> Dolayısıyla burada meal yazarlar dinî terminolojide sıklıkla kullanılan sapkın veya sapık kelimeleri yerine lügavî anlamlardan birini tercih etmeliydi. Söz konusu nüansa dikkat etmek suretiyle âyetin tercümesini doğru veren bazı mealler şunlardır:

*Abdullah-Ahmet Akgül Meali:* “Yoksa Sen, onların çoğunu (söz) iştirir ya da aklını kullanır (gerçeği dinleyip anlar ve vicdanına uyar) mı sanıyorsun? Oysa onlar ancak hayvanlar gibidirler; hayır, onlar (tuttukları) yol bakımından daha şaşkın (ve aşağı) dırlar.”

*Diyanet İşleri Meali (Yeni):* “Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.”

*Mahmut Kısa Meali:* “Yoksa sen, ey Peygamber ve onun izinden yürüyen Müslüman; onlardan çoğunun senin öğüt ve uyarılarını dinlediklerini yahut akıllarını kullandıklarını mı sanıyorsun? Hayır, tıpkı hayvan sürüleri gibidir onlar; hattâ izledikleri yol bakımından, hayvanlardan daha zavallı, daha şaşkın bir durumdalar!”

92 Abdubaki Gölpınarlı Meali, Abdullah Parlıyan Meali, Ahmet Varol Meali, Bayraktar Bayraklı Meali, Diyanet İşleri Meali (Eski), Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Kadri Çelik Meali, Süleyman Ateş Meali.

93 Heyet, Kur’an Yolu, 4/128.

Zikri geçen bu mealler, *dalalet* kelimesine lügavî anlamlarından biri olan *şaşkınlık* manası vermek suretiyle âyette verilmek istenen mesajı doğru bir şekilde yansıtmışlardır.

### 7- Kur'an'ın Müstesna Gramer Yapısını Gözden Kaçırma

Kur'an'da başvurulmuş hazifler veya yapılan takdim-tehirler, verilmek istenen temel mesajın daha etkili yansıtılmasını ve mananın pekiştirilmesini sağlamaktadır. Arap diline vakıf olanlar, hazfedilen harf, kelime veya cümleyi âyetin iç bağlamından çıkarabilirler. Dilbilimsel tefsirler bu konuda başvurulabilecek en önemli eserlerdir. Meal yazarların Kur'an'daki bu türden kullanımları dikkate alarak çeviri yapmaları gerekir.

Bu bağlamda Hucurât 49/1. âyet ele alınabilir. Âyetin metni aşağıdaki gibidir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Âyet-i kerimde geçen "لَا تَقْدُمُوا", aslı itibarıyla müteaddi (geçişli) bir fiildir. Âyet içinde kazandığı anlam ise *önüne geçirmeyin* şeklindedir. Ancak meallerin neredeyse tamamı bu fiili *önüne geçmeyin* şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu çeviri daha ziyade tefsirlerdeki geçişsiz olabileceğine dair bir yorumla dayanmaktadır, Dahhak ve Ya'kûb el-Hadramî'den rivayet edilen "لَا تَقْدُمُوا" şeklindeki okuyuş tarzına atfen yapılan yorumlardır. Arap dilinde bu şekilde bir kullanım olsa da Arap dilinin pirlinden Zemaşerî ve pek çok müfessir, geçişli yani orijinal halinin içerdiği anlamın daha isabetli olduğunu zikretmişlerdir.<sup>94</sup> Hemen şunu ifade etmek gerekir ki "لَا تَقْدُمُوا" şeklindeki okuyuş bir kıraat farklılığından ziyade âyetin nüzul sebebi olarak zikredilen birkaç hadiseden<sup>95</sup> yola çıkarak yapılan bir yorum gibi durmaktadır. Zira Taberî ve İbn Ebî Hatim gibi ilk dönem rivayet tefsirlerinde bu türden bir kıraat farklılığına değinilmemiştir. İlk dönem tefsirlerde söz konusu âyete dair İbn Abbas'dan nakledilen yorumlar, "Rasulullah'ın sözü üstüne söz söylememe", "Kitap ve sünnetin hilafına konuşmama" yönündedir.<sup>96</sup> "لَا تَقْدُمُوا" şeklindeki okuyuş üzerinden yapılan yorumlar yanlış değildir ancak âyetin vermek istediği temel mesaj bakımından eksik kalmaktadır. Âyet-i kerimenin nazil olduğu ortam ve zaman bakımından bir anlam ifade etse dahi sonraki dönemler bakımından manada bir kapallık meydana gelmektedir. Zira meal okuyucusu "Allah'ın Resûlü'nün huzurunda öne geçmeyin/Allah'ın ve Peygamberinin önüne

94 bk. Zemaşerî, *Keşşâf*, 5/554; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/539; Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, 28/110; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 5/132; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/105.

95 "Bazı kimseler Kurban Bayramı gününden önce kurbanlarını kesmişlerdi. Rasulallah (s) onların yeniden kurban kesmelerini istedi Bunun üzerine Allah Tealâ "Ey iman edenler! Allah ve Rasulünün huzurunda öne geçmeyin." âyetini indirmiştir." "Bazıları Ramazan ayı girdi düşüncesiyle Rasulallah'tan (s.a.) önce oruç tutmuşlardı. Bunun üzerine Allah Tealâ: "Ey iman edenler! Allah ve Rasulünün huzurunda öne geçmeyin" âyetini indirmiştir." Bu rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/336-337.

96 bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/335-336; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 10/3302.

geçmeyin"<sup>97</sup> çevirilerindeki kapalılığı çözmekte zorlanacaktır. Bazı tefsirlerde bir yorum olarak zikredildiği gibi sadece "yürürken Rasulullah'ın önüne geçmeme"<sup>98</sup> olarak algılayacaktır.

"Âyetin orijinal hali "لَا تُقَدِّمُوا" olduğuna göre mefulünün mahzuf olduğu anlaşılır: "Allah'ın ve Rasulünün önüne geçirmeyin!" Neyi? Görüldüğü gibi bu sorunun cevabı belli değildir. Nedenine gelince, eğer âyet burada bir meful zikretseydi sadece o konunun Allah ve Rasulünün önüne geçirilmemesi anlaşılacaktı. Hâlbuki bu âyet müminin hayatı için bir ilke belirlemekte; ona, her ne zaman önüne iki seçenek çıksa Allah ve Rasulünü öncelemesi, asla başka şeyleri onların önüne geçirmemesi gerektiğini öğretmektedir."<sup>99</sup> Buna göre mümin, gerek hüküm, karar ve tercihlerinin ve gerekse davranışlarının Allah ve Rasulünün ortaya koyduğu ilkelere uygun olup olmadığına dikkat etmek durumundadır. Hz. Peygamber zamanında, onun yanında bulunan müminler hem irade ve kararda hem de fiil ve davranışta onun önüne geçmemek, onu beklemek, gözetmek, peşinden gitmek, izni ile hareket etmek durumundaydılar. Onun bulunmadığı yer ve zamanlarda "öne geçmemek ve geçirmemek", dine aykırı bir karar vermemek manasına gelmekte, hiçbir kimsenin irade ve rızasını, Allah ve Resulünün irade ve rızasının önüne geçirmeme, önceliği ilâhî irade ve rızaya verme anlamına gelmektedir.<sup>100</sup>

Zikredilen bu hususlar ışığında âyet "Kendi söz, düşünce, hareket ve tercihlerinizi Allah'ın ve Resulünün önüne geçirmeyin" şeklinde tercüme edilebilir. Şayet tercüme "لا تتقدموا" şeklindeki okuyuş üzerinden yapılacaksa "ne söz söylemek ne de hüküm vermek hususunda Allah'ın ve Resulünün önüne geçmeyin" şeklindeki bir tercüme de âyetin içerdiği anlamı yansıtmaktadır.

## Sonuç

Kur'ân çevirileri, ideolojik saiklerle yapılmadığı sürece makul sınırlar içerisinde kaldıkları söylenebilir. Bu durumda anlam tahrifinden ziyade eksik ve kusurlu çevirilerden bahsedilebilir. Daha dikkatli olduğunda kaçınılabilecek bazı çeviri hataları, ilahî kelâmın daha iyi anlaşılmasını engeller mahiyettedir. Kur'ân'ı mealler üzerinden anlamak isteyen okuyuculara verilebilecek en büyük katkı, dil bakımından akıcı, içerik olarak sağlam mealler sunmaktır. Bunu yapmak elbette çok kolay değildir, dikkat ve gayret gerektirir. Çeviri yapan kimse hem kaynak dile hem de hedef dile vakıf olmalı, kaynak dildeki edebî incelikleri dahi akıcı ve anlaşılır bir üslupla hedef dile aktarabilme becerisini gösterebilmelidir. Sözelimi racul/ricali kelimesini her gördüğü yerde erkek veya kişi şeklinde çevirmemeli,

97 Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Ahmet Varol Meali, Abdülhakî Gölpinarlı Meali, Bahaeddin Sağlam Meali, Bayraktar Bayraktarlı Meali, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni), Edip Yüksel Meali, Hayrat Neşriyat Meali, Mustafa İslamoğlu Meali, Süleyman Ateş Meali, Şaban Pirîş Meali, Ümit Şimşek Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali.

98 bk. İbn'Atiyye, el Muharrer'ul-veciz, 5/144.

99 Mehmet Kılıçarslan, İlahî Kelâmın Müstesna Grameri (Nevşehir: Kalem Yayınevi, 2019), 204.

100bk. Heyet, Kur'an Yolu, V/86.

Arap dili bakımından bu kelimenin farklı kullanımlarını dikkate almalıdır. Bu türden nüanslara dikkat etmek, yazılan mealleri daha faydalı hâle getirecektir.

Kaynak metnin lafzına sadık kalma kaygısı bazen harfi tercümeyle neden olabilmektedir. Harfi tercüme sürekli yanlışlığı ifade eden bir kavram değildir. Ancak bazı kelimelerin çokanlamlı olduğu gözden kaçırıldığında, kolaycılığa kaçılarak, en bilinen anlamı tercih edilebilmekte, bu da âyetin ifade ettiği temel mesajın perdelenmesine neden olabilmektedir.

Kur'ân çevirisi yapanlar, âyette geçen kelimelerin lügavî mi yoksa şer'î anlamda mı kullanıldığını doğru tespit etmelidir. Aksi takdirde içerdiği mana bakımından anlamsız sayılabilecek çeviriler ortaya çıkabilir. Bu türden hatalar, çevirmenin dile olan hâkimiyetiyle aşılabilir, ancak üzücü olan, dile hâkim bazı meal yazarlarının metni çözümlenmede gereği gibi dikkatli davranmamalarıdır.

Kur'ân-ı Kerim'in kendine has bir dil karakteri vardır. Belli bir anlam öne çıkarılmak istenildiğinde dilin sınırları zorlanır, takdim-tehirler yapılır, bazı zamir ve öğeler hafız edilir. Böylece muhatabın dikkatini ve ilgisini çeken bir anlam zenginliği ortaya çıkmış olur. Çevirmen bu türden müstesna durumları dikkate almadığında, âyetteki anlam derinliği ve zenginliği kaybolur. Dolayısıyla âyet çözümlenmelerinde Kur'ân'ın edebî üslûbu dikkate alınmalı, âyetlerde kullanılan her bir edebî sanatın âyete kattığı anlam zenginliği meallere yansıtılmalıdır.



### Kaynakça

- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'ân Okulu Yayıncılık, 1996.
- Bağavi, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Mealimü't-tenzil*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beydâvî, el-Kâdı Nasruddin. *Envâru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. Beyrut: Dâr-u İhyâit-Turâsî'l-'Arabi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-sahih*. Dimesk: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Razî. *Ahkâmu'l-Şur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabi, 1992.
- Dalkılıç, Bayram. "Kardeşlik Kavramının Epistemolojik Boyutu," *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı Ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu*. Ankara: DİB Yayınları (21-22 Nisan 2012).
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'ân'ın Türkçe Tecümelere, "Aziz Kur'ân" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ebu Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhit fi't-tefsir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luga*. Kahire: Dâru'l-Mısırye, ts.
- Harman, Ömer Faruk. "Tübbâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİB Yayınları, 2006, 41.
- Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş). *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yay., 2017.
- İbn 'Arabî, İbn Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Şur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhakk el-endelûsî. *el-Muharrer'ul-veciz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'Azîm*. Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah el-Ensârî. *Şerhu katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1990.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrül-Şur'âni'l-'Azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İsfehânî, Râgîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Şur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Kara, Funda. "Edat ve Zarf Üzerine Bazı Düşünceler", *Turkish Studies*, 4/3 (Bahar 2009).
- Kılıçarslan, Mehmet. *İlahi Kelâmın Müstesna Grameri*. Nevşehir: Kalem Yayınevi, 2019.
- Molla Fenârî'nin Usûlü Üzere Meryem Süresi Tefsiri*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2020.

- Kırca, Celal. "Kur'ân'ın Türkçe Çevirilerinde Metodolojik Anla(ma)ma Sorunları." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/40 (2014).
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Mekke: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr'u Mukâtil*. tahkîk: Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebir, (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî. *el-Cevâhiru'l-hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût/Kâhire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi." *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 15/542 (2002).
- Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Suyutî, Celaleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vilî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâr-u Hicr, 2001.
- Tiyek, Fatih. "Kur'ân Tercümeleri ile İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, IX/45 (2016).
- Yaşar, Yahya. *Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'ân Meali Bağlamında Harfî Tercüme İle Tefsîrî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6, (2016).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1998.
- Zerķânî, Bk. Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1995.
- Zerķeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.



## Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmî Eserleri Ottoman Qiraah Science Publications Overview

**Ahmet GÖKDEMİR**

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kıraat Anabilim Dalı  
Associate Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qiraah  
Yalova, Turkey  
ahmetgokdemir81@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-5436-0541

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30 Ocak / January 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 7 Mart / March 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume** : 8 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 59-78

### Atıf / Cite as

Gökdemir, Ahmet. "Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmî Eserleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 59-78.

**Doi**: 10.33460/beuifd.871168

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Makalede genel hatlarıyla Osmanlı kıraat ilmî eserleri kaleme alınmıştır. Bu bağlamda sırasıyla yedi ve on, yediyi ona tamamlayan üç ve şâz kıraatler olarak bilinen dört kıraat, resm-i mushâf, vakf-ibtidâ, kıraat ilmiyle ilgili bazı usûl meselelerinin yanı sıra isnâd ve tabakât ile addü'l-ây mevzularına değinilmiştir. Makalenin yazımında Osmanlı kıraat eserlerinden söz konusu başlıklar altında bir araya getirilebilen eserler aynı başlıkta değerlendirmeye tabi tutularak, konuyla alakalı birtakım yargılara varılmıştır. Bu bağlamda kıraatin alt başlıklarıyla ilgili eser türlerinin hepsine olabildiğince değinilmeye çalışılmış, birbirleriyle mevzu bakımından bağlantılı olan eserler incelemeye tabi tutulmuştur.

Araştırmanın amacı Osmanlı kıraat eserlerinin genel özelliklerini ortaya koymaktır. Diğer bir gaye ise Osmanlı'da bahsi geçen alanda telif edilen eserleri açığa çıkarmak suretiyle bu sahada çalışma yapmak isteyenlere alan açmaktır. Konuyla ilgili araştırmaya sevk eden bir diğer saik, Osmanlı'nın kıraat ilmine dair sahip olduğu birikimle alakadar araştırmacıların fikir edinmelerine vesile olabilmektir.

Araştırmanın sonucunda Osmanlı kıraat eserlerinin birçoğunun yedi ve on kıraate yönelik ele alındığı, bazı teliflerin kıraatin usûlü denilebilecek kâidelerine dair yazıldığı,

ayrıca isnâd ve tabakâtle ilgili de eser kaleme alındığı neticesine varılmıştır. Araştırmada ulaşılan bir diğer sonuç Osmanlı kıraat eserlerinin daha önceki birikim üzerine bina edildiği ve önceki kıraat eserleriyle alakalı telif edildiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kıraat, Osmanlı, Kurrâ, Mushaf imlâsı, Vakf-ibtidâ.

**Abstract:** In the article, Ottoman works of recitation were outlined in general terms. In this context, seven and ten, the three qiraahs which complement the seven to ten and the four qira'ahs known as shaz qiraats, the resm-i mushâf, waqf-ibtidâ, as well as some procedural issues related to the science of qiraah, isnad and tabaqât and addu'l-ay subjects were addressed. In the writing of the article, the works of Ottoman recitation science that can be brought together under the titles listed are evaluated under the same title, and some judgments have been made on the subject. In this context, all types of works related to the subtitles of qiraat were tried to be mentioned as much as possible, and the works that were related to each other in terms of subject were examined.

The research aims to reveal the general characteristics of Ottoman recitation works. Another aim is to open up space for those who want to work in this area by unveiling the works that were written in the field in the Ottoman Empire. Another motive that leads to research on the subject is to be instrumental in obtaining ideas for researchers related to the Ottoman knowledge of recitation.

As a result of the research, it was concluded that most of the Ottoman recitation works were handled for seven and ten qiraah, some of the writings were written about the principles that can be called qiraah methodology, and also works were written about the isnad and tabaqat. Another conclusion reached in the research is that Ottoman recitation works were built on previous knowledge and were compiled related to previous recitation works.

**Keywords:** Quran, Qiraah, Ottoman, Qurrâ, Mushaf orthography, waqf-ibtidâ.

## Giriş

Osmanlı'da kaleme alınan kıraat eserleri kendinden önceki birikimin üzerine inşa edilmiştir. Örnek vermek gerekirse yedi kıraate dair ele alınan eserler incelendiğinde bunlardan birçoğunun Osmanlı'dan önce yazılmış kırâât-i seb'ayla alakadar olduğu ya da bunların karşılaştırılması sadedinde yazıldığı dikkat çekecektir. Aynı şekilde kıraatin diğer yönlerine dair eserlerin de daha önceki çalışmalar doğrultusunda kaleme alındığı ya da bunlardan istifadeyle hazırlandığı görülmektedir. Bu durumun oluşmasındaki en önemli etken kıraat ilmine dair oluşan birikimin döneminin kıraat ilmindeki zirve şahsiyetleri olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1721) ve Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1598) gibi âlimler aracılığıyla Osmanlı'ya aktarılmasıdır. Bu kişiler gerek telif ettikleri eserler gerekse yetiştirdikleri talebeler aracılığıyla bu ilmin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Daha sonra ortaya konulan kıraate dair gayretler de bahsi geçen âlimlerin tesis ettikleri temeller üzerine inşa edilmiştir.<sup>1</sup> Aşağıda mezkûr hizmetlerden Osmanlı'da kıraate dair kaleme alınan eserlere değinilecektir.

Bir ilim dalına yapılabilecek en önemli katkılardan biri o sahayla ilgili kaleme alınmış eserlerin açığa çıkarılması ve tanıtılmasıdır. Bilhassa kıraat ilminde olduğu üzere diğer alanlara nispetle daha az çalışmanın yapıldığı sahalarda bu tarz araştırmalar oldukça önemlidir. "Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat Eserleri" adlı makale bu yönde kaleme alınan çalışmalardandır.

Makalede Osmanlı kıraat eserleri ana hatlarıyla ele alınmış ve Osmanlı döneminde kaleme alınan kıraat ilmi kaynakları, belli başlıklar altında toplanıp ortak özellikleri itibarıyla bunların tanıtımları yapılmıştır. Bu teliflere dair bilgi verilmesi esnasında gerek metinde gerekse dipnotlarda eserlerde söz konusu olan konuların ele alınış şekilleri, kıraatle ilgili teliflerin içerikleri, bunların künyeleri ile bunlara dair birtakım çalışmalardan bahsedilmiştir.

### 1. Yedi Kıraate Dair Eserler

Osmanlı'da yedi kıraate yönelik yazılmış eserlerin büyük kısmı daha önce yedi kıraate dair yazılmış eserlere şerh mahiyetinde kaleme alınmıştır. Ahmed b. Muhammed Manisavi'nin (ö. 1000/1592) *İzhâru'l-meânî fî Şerhi Hırzî'l-emânî'si*, *Hırzû'l-emânî'ye*<sup>2</sup> yönelik yazılmış şerhlere örnek gösterilebilir. Mezkûr eserin baş kısımları Arapça, büyük bir bölümü ise Osmanlıca kaleme alınmış; *Hırzû'l-emânî'nin*<sup>3</sup> beyitleri verilip bunlardaki kelimelerle ilgili birtakım açıklama ve tanımlamalar yapılmıştır. Bu bağlamda sözcüklerin irapları ve anlamlarına da yer verilmiştir.<sup>4</sup>

Şâtibiyye üzerine yazılmış şerhlerden bazıları oldukça geniş hacimli ele alınmıştır. Muhammed b. Hüsam Dede Ayasluğî'nin (ö. 1003/1595) 3 ciltten oluşan *el-Mu'în li i'âneti't-tâlibîn'si* bu durumun örneklerindedir.<sup>5</sup> Molla Gürânî'nin de (ö. 893/1488) *Şâtibiyye* ile ilgili oldukça geniş bir şerhi mevcuttur. Gürânî'nin *Abkarî* adlı bu eseri, Şâtibiyye üzerine yazılmış *Kenzû'l-meânî* adlı şerhle ilgili talik çalışması olarak kaleme alınmıştır.<sup>6</sup>

1 Bahsi geçen âlimler ve bunların Osmanlı kıraat ilmine hizmetleriyle ilgili bk. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Târîki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yay., 2018), 44-59, 129-134.

2 *Hırzû'l-emânî* ve nazım halinde yazılmış kıraat klasikleriyle ilgili Yaşar Akaslan'ın bir çalışması bulunmaktadır. bk. Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminde Didaktik Şiirler* (Ankara: İlahiyat Yay., 2019).

3 Eserle ilgili Fatih Çollak'ın doktora çalışması bulunmaktadır. bk. Fatih Çollak, *Kıraat İlminde İmam Şâtibi ve eş-Şâtibiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991).

4 Ahmed b. Muhammed Manisavi, *İzhâru'l-meânî fî Şerhi Hırzî'l-emânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 19), 1b-95a.

5 Muhammed b. Hüsam Dede Ayasluğî, *el-Mu'în li i'âneti't-tâlibîn* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Rodos, 851, 852, 853, 854, 855, 856).

6 Molla Gürânî, *el-Abkarî ta'likatün 'alâ Şerhi Hırzî'l-emânî li'l-Ca'berî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 9), 1b-209b.

Şâtıbiyye üzerine yazılmış şerhlerden bazıları Osmanlıca yazılmıştır. Hâfız Hüseyin Rizevî'nin (ö. 1201/1786-87) *Şerhu Kasîdeti's-Şâtıbiyye'si*,<sup>7</sup> Şâtıbiyye üzerine yazılmış Osmanlıca şerh çalışmalarındandır. Rizevî, eserinde beyitleri önce irap açısından ele almış, daha sonra mahsûlü'l-beyt başlığıyla beyitlerin tercümesini zikretmiştir.<sup>8</sup> Emir Hoca'nın (ö. 963/1556) *Terceme-i Şâtıbî'si* de bu tarzda yazılmış teliflerdendir. Eserde İmâm Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî'si*nden bazı beyitler ele alınıp bunların tercümesi yapılmıştır.<sup>9</sup>

Yedi kıraate dair eserlerdeki verilerin karşılaştırılmasına dair telifler de mevcuttur. Abdullah b. Muhammed Yûsufefendizâde'nin (ö. 1062/1652) Padişahın hocasının isteği üzerine kaleme aldığı *Risâle fi halli müşkilâti's-Şâtıbî'si* bu doğrultuda yazılmış teliflerdendir. Eserde Şâtıbiyye tarîkinin Teysîr tarîkiden farkları ele alınmıştır.<sup>10</sup> Yûsufefendizâde'nin Şâtıbiyye ve Teysîr tarikleri üzere kaleme aldığı bir başka eseri *Ecvibetü mesâil fi vücûhi'l-Kur'ân*'dır. Bu eserde ise bahsi geçen tarikler doğrultusunda bazı âyetlerdeki kıraat vecihleri sırasıyla ele alınmıştır.<sup>11</sup>

## 2. On Kıraate Dair Eserler

On kıraate yönelik eserlerin başında *Neşr* isimli kitap gelir. İbnü'l-Cezerî, eserini Bursa'da yazmıştır.<sup>12</sup> Kitabın mukaddime kısmında; Kur'ân'ın faziletleri, kıraat ilminin tarihçesi, yedi harf mevzularının yanı sıra eserin kaynakları ile kitaptaki kıraatlerin silsilelerine değinilmiştir. Usûl bölümünde ise kıraat usulü ile tecvîd meselelerine yer verilmiştir. Ferşü'l-hurûftan sonra tekbîr ve hatim konularıyla eser nihayete erdirilmiştir.<sup>13</sup> Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, defalarca basılmış ve eserle ilgili birtakım çalışmalar kaleme alınmıştır.<sup>14</sup> Kullanımı yaygın olan fakat bazı ifadelerinin anlaşılmasında zorlanılan *Neşr*'in, okuyuşta kolaylık sağlama adına, ihtisarının yapıldığı da olmuştur. Mustafa b. Abdurrahmân İzmîrî'nin (ö. 1155/1742) *Muhtasaru'n-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*'ı bu durumun örneklerindedir. İzmîrî, çalışmasında ayrı ayrı her bir imamın önce râvî ve tariklerini zikretmiş, sonra da usûl ve ferşine değinmiş, en sonunda da tekbîr ve dua ile eserini nihayete erdirmiştir.<sup>15</sup>

7 Müellif ve eseriyle ilgili bk. Alaaddin Salihoglu, "Rizeli Hâfız Hüseyin Efendi ve *Râiyye Şerhi* Adlı Yazma Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 119-138.

8 Hâfız Hüseyin Rizevî, *Şerhu Kasîdeti's-Şâtıbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, 3), 1b-166a.

9 Emir Hoca, *Terceme-i Şâtıbî* (Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Paşa II Halk, 18355), 1b-34a.

10 Abdullah b. Muhammed Yûsufefendizâde, *Risâle fi halli müşkilâti's-Şâtıbî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1227).

11 Abdullah b. Muhammed Yûsufefendizâde, *Ecvibetü mesâil fi vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 29-39.

12 İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânid* (İstanbul: Süleymaniye, Dâru'lmesnevî, 11), 18b.

13 Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, haz. Ali M. Dabbâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty).

14 Esere dair çalışmalarla için bk. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 27.

15 Mustafa b. Abdurrahmân İzmîrî, *Muhtasaru'n-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 66).

*Neşr*'in manzum hali *Tayyibetü'n-Neşr*'dir. Bu eser de *Neşr* gibi Bursa'da kaleme alınmıştır.<sup>16</sup> Seksen kadar tarîk hakkında bilgi veren eser, *Neşr*'de olduğu üzere usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkildir.<sup>17</sup> Mezkûr telife dair çok sayıda çalışma mevcuttur.<sup>18</sup> İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'e dair yaptığı çalışmalardan bir diğeri *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*'dir. Bu eser bir nevi *Neşr*'in ihtisarı mahiyetindedir. İbnü'l-Cezerî, diğer telifinde olduğu gibi mezkûr çalışmasını da Bursa'da telif etmiştir.<sup>19</sup> Usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkil kitap, tekbîr babıyla nihayete erdirilmiştir. Eserle ilgili çok sayıda çalışma ele alınmıştır.<sup>20</sup>

On kıraate dair eserlere dikkat edildiğinde bunların mukaddime, usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkil olduğu dikkat çekmektedir. Bazı teliflerde ise usûl kısmını içermeksizin kısa bir mukaddime sonrasında imamların farklı okuyuşları ele alınmıştır. Hamdullah b. Hayreddîn'in (ö. 983/1575) *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Furkân* adlı çalışması bu tarz eserlerdendir.<sup>21</sup> Muhammed b. Ahmed el-Avfî'nin (ö. 1052/1642) *et-Teshîl ve şifâü'l-alîlî* de aynı şekilde yazılmış kitaplardandır. Nitekim Avfî, kısa bir mukaddime sonrasında istiâze ve besmele mevzusuna değindikten sonra usûl konularını zikretmeksizin on kıraat imamının sûrelerdeki farklı okuyuşlarını ele almıştır.<sup>22</sup>

On kıraate dair eserlerden bir kısmı da âyetten âyete, duraktan durağa on imamın okuyuşlarını içermek suretiyle kaleme alınmıştır. Muhammed b. Hüsâm Dede Ayasluğî'nin *el-Muğnî'l-usûl fi câmi'i'l-usûl* adlı eseri bu tarzda telif edilmiş çalışmalardandır.<sup>23</sup> Reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî'nin (ö. 1252/1836) *Mizânü'l-kurrâî'l-aşere'si* de aynı şekilde yazılmış eserlerdendir. O, telifinde on kıraat imamının râvî ve tariklerine değindikten sonra bu imamların öne çıkan okuyuşlarını zikretmiştir.<sup>24</sup>

On kıraatle ilgili takrîb tarîki<sup>25</sup> üzere de çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu tür çalışmalarda takrîbe göre âyetlerdeki imam, râvî ve tariklerin okuyuş

16 İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânid*, 18b; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/554.

17 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, haz. Muhammed Temîm ez-Zü'biyy (Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994). Eserin muhtevası ve yapısı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yay., 2016); Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.

18 Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 28-29.

19 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/554.

20 Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 30.

21 Hamdullah b. Hayreddîn, *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Furkân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 36), 99b-145b; Hamdullah b. Hayreddîn, *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Furkân*, der. Mehmet Çaba (Konya: Haciveyszâde İlim ve Kültür Vakfı Yay., 2019).

22 Muhammed b. Ahmed el-Avfî, *et-Teshîl ve şifâü'l-alîlî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3220; Topkapı Saray Kütüphanesi, Medine Gelen Kitaplar, 115).

23 Muhammed b. Hüsâm Dede Ayasluğî, *el-Muğnî'l-usûl fi câmi'i'l-usûl* (Manisa: İl Halk, 338), 1/1b-400b.

24 Abdullah b. M. Salih Eyyûbî, *Mizânü'l-kurrâî'l-aşere* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 9).

25 İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr*'i ile bunların manzum hale getirilmiş hali *Tayyibe* isimli eserlerinden yola çıkılarak uygulanmasına dayalı eğitim metoduna takrîb tariki denir ki bu tarike 'aşere-i kübrâ da denilmiştir. bk. Ahmet Gökdemir, *Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri*, *FSM İlmî Araştırmalar Dergisi* 13 (2019), 96.



şekilleri çizilmek suretiyle ortaya konulmuştur. İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî Kastamonî'nin (ö. 1339/1921) *İlmü't-takrîb* adlı telifi bu tarzda kaleme alınan eserlerdendir.<sup>26</sup> On kıraatin okunuş şekillerine dair Tayyibe tarîki doğrultusunda çalışmaların da ele alındığı olmuştur. Hâfız Halil Efendi'nin (ö. ?) *Sûret'i* bu durumun örneklerindedir. Mezkûr telifte Tayyibe tarîki mucibince imamların okuyuş şekilleri sırayla çizilmek suretiyle ortaya konulmuştur. Ayrıca kitapta yer yer şâz kıraatlerin gösterildiği olmuştur.<sup>27</sup>

Mesleklerle kılavuz niteliğinde yazılmış on kıraate dair eserler de vardır. Ahmed Rüşdî'nin (Yûsuf İmamzâde) (ö. 1217/1802-03) *Mürşidü't-talebe'si*, bu türden eserlere örnek gösterilebilir. Eser, Şeyh Atâullah mesleği usulünce yazılmış olup bu mesleğin kılavuz kitabı olarak görülmektedir.<sup>28</sup> Mehmed b. Mustafa Duhanîzâde'nin (ö. 1296/1879) *Mecmûatün müteallekatün bi'l-kırâa* adlı eseri de mesleklerle alakalı yazılmış eserlerdendir. Çalışmada İstanbul tarîki Sûfî mesleğine dair Mâhir ekolü<sup>29</sup> üzere kıraat usûlleri ve okuyuş şekilleri ele alınmıştır.<sup>30</sup> Eserlerden bazıları da meslekler arasındaki farklılardan bahsedilmektedir. Ali Rıza Efendi'nin (ö. 1309/1892) *Sûfî Ahmed Efendi Tarîki* isimli telifi bu tarz çalışmalara örnek verilebilir. Eserde Sûfî meslekinin sahip olduğu birtakım özellikler ve mezkûr mesleğin Mısır tarikiyle aralarındaki farklılıklar ele alınmıştır.<sup>31</sup> Mesleklerle alakalı çalışma yapanlardan bir diğeri Molla Mehmed Emin Efendi'dir (ö. 1275/1858-59). O, *'Umdetü'l-hallân*,<sup>32</sup> *Zühru'l-erîb*,<sup>33</sup> *Lâhika*<sup>34</sup> ve *Kerârîs*<sup>35</sup> adlı eserlerinde mesleklerle yönelik bilgiler verip bazı âyetlerin okunuş vecihlerine değinmiştir.

On kıraate dair eserlerden bazıları da on kıraatin gerekliliği, kıraatler arasındaki yeri, kıraatlerin yediye indirgenmemesinin lüzumu vb. konularda yazılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* adlı eseri, bu tarz teliflerin örneklerindedir.<sup>36</sup> On kıraate dair çalışmalardan önemli bir kısmı da yukarıda bahsi geçen eserlere şerh mahiyetinde kaleme alınmışlardır. İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 835/1432) babasının *Tayyibe'si*yle alakalı telif ettiği *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* isimli kitabı bu tarz

26 İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî Kastamonî, *İlmü't-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başışlar, 297), 1/1a-5/83a.

27 Hâfız Halid, *Sûret* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Özel, 78), 1b-144b.

28 Ahmed Rüşdi Güllü Hâfız, *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vücûhi ba'di âyâtî'l-Kur'âniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11; Fatih, 71).

29 Ahmet Gökdemir, "Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkibi ve Mâhir Tarikeleri", *Usul İslâm Araştırmaları* 32 (2019), 165-182.

30 Mehmed b. Mustafa Duhanîzâde, *Mecmûatün Müteallekatün bi'l-kırâa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 864).

31 Ali Rıza Efendi, *Sûfî Ahmed Efendi Tarîki* (İstanbul: MÜİFK, Üsküdarlı, 49).

32 Molla Emin Efendi, *'Umdetü'l-hallân fi idâhi Zübde'ti'l-'irfân* (İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287).

33 Molla Emin Efendi, *Zühru'l-erîb fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11).

34 Molla Emin Efendi, *Lâhika fi idâhi bâbi'l-idgâmi'l-kebir* (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1287/1870).

35 Molla Emin Efendi, *el-Kerârîs fi zikri tertibi vücûhi ba'di'l-âyât* (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1287), 52-109.

36 İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, thk. Abdülhalim b. M. Hâdi Kaba (Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007).

teliflerdendir. Eserde *Tayyibe*'deki beyitlerin aktarımından sonra bunlarla alakalı mensûr şekilde açıklamalar yapılmıştır.<sup>37</sup>

Tahrîrâtla alakalı telifler de on kıraate yönelik çalışmalardandır.<sup>38</sup> Bu ilmin başlangıcı İbnü'l-Cezerî'ye dayanır. Daha sonra Osmanlı'da tahrîrâta dair ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekolleri tesis edenler de Osmanlı kıraat âlimleridir. Bunlardan Ali b. Süleyman el-Mansûrî'ye nispet edilen ekole "Medresetü'l-Mansûrî" denilmiştir. Bu ekol müntesipleri İbnü'l-Cezerî'nin bahsettiği tarikler ve vecihlerle yetinmiştir. Bu yüzden bu ekole ruhsat ekolü denilmiştir. Bu ekole ait en önemli eserler, Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*<sup>39</sup> ile *Hallü mücmeli't-Tayyibe*'sidir.<sup>40</sup> Tahrîrâtla alakalı ikinci ekol ise "İzmirî Ekolü"dür. Bu ekol azimet ekolü olarak da bilinir. Bu ekole ait en önemli eserler ise Yûsufefendizâde'nin *el-İtilâf fi vücûhi'l-ihtilâf*,<sup>41</sup> Mustafa İzmirî'nin *Umdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*<sup>42</sup> ve *Bedâyü'l-burhân 'alâ 'umdeti'l-irfân*'dır.<sup>43</sup>

Tariklere yönelik eserlerden bazıları, on kıraat doğrultusunda yazılmış eserlerdendir. Hıfzî Ârif Muhammed İstanbulî'nin (ö. 1238/1822) *Muhtârü'l-ikrâ'sı* bu bağlamda örnek verilebilir. Nitekim eserde *Hırzül-emânî* ve *Dürre* eserleri doğrultusunda Mısır târiki üzere on kıraat imamının okuyuşları ele alınmıştır. Mukaddime, usûl ve ferşü'l-hurûf bölümlerinden müteşekkil eserin aynı müellif tarafından yazılmış bir de şerhi mevcuttur.<sup>44</sup> Bazı eserler ise kıraat imamlarının tarikleriyle alakalı kaleme alınmış, bu tarz eserlerde bahsi geçen tarikler açıklanmış

37 Ebû Bekir Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââtü'l-aşr*, thk. Enes Mehara (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000).

38 Tahrîr; düzene koyma, sağlamlaştırma, değerlendirme ve inceleme manalarındadır. Kıraat terminolojisinde ise imamların râvilerinden sonra gelip de tarik diye adlandırılan isnâd halkalarının kıraat ilminin temel eserlerine gitmek suretiyle sıhhat ve tevsiklerinin incelenmesi; kıraatlerin bozukluk, telif gibi herhangi bir yanlışın muhafazası ile caiz ve memnû' kıraatlerin açığa çıkarılmasıdır. Tüm bu çalışmalar sonucunda *Neşr* ve *Tayyibe*'deki kıraat vecihleri ve bunlar üzerine inşa edilen kıraatlerle ilgili hükümler incelemeye tabi tutulmuştur. Bu esnada bazı vecihler devre dışı bırakılmış, mutlak ifadelerle zikredilen bazı vecihlerde ise takyide gidilmiştir. Bilgi için bk. Ebû Tâhir Muhammed Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhîr* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/375; Mustafa Atilla Akdemir, "Harput Ulemâsından Hamid b. Abdülfettâh el-Pâluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu* 2015, 1/438; Emin Şınkîti, *Ecvetü'l-mesâ'il-i-müşkilât fi 'ilmi'l-kırâât* (Medine: y.y., t.y), 14; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yayınları, 2006), 92; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhûr Mısır Tarihi Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018); 136-140; Eren Pilgir, "Abdülfettâh el-Mersaffî'nin Tahrîrât İlminde Yeri: Şerhu'd-Dürretü'l-Mudiyye Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (2020), 69-90; Ali Öge-Mustafa Tugantay, "Tahrîrât İlmine Katkıları Bağlamında Ali el-Mansûrî ve Tahrîru't-Turuk Adlı Eseri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 33-63.

39 Eserle ilgili bk. Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarihi Tayyibeti'n-Neşr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 43); Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 140-146.

40 Eserle ilgili bk. Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Hallü mücmeli't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 53); Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 147-153.

41 Abdullah b. Muhammed Yûsufefendizâde, *el-İtilâf fi vücûhi'l-ihtilâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1174).

42 Mustafa b. Abdurrahmân İzmirî, *Umdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 32).

43 Mustafa b. Abdurrahmân İzmirî, *Bedâyü'l-burhân 'alâ 'umdeti'l-irfân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 10).

44 Eser ve şerhi için bk. Hıfzî Ârif Muhammed İstanbulî, *Muhtârü'l-ikrâ/Muğni'l-kurrâ fi Şerhi Muhtârü'l-ikrâ* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 177).

ve bunların sayısı hakkında bilgi verilmiştir. Hıfzî Ârif'in *el-lzhâr fi turuki eimmeti'l-ahyâr* adlı eseri bu bağlamda yazılmış eserlerdendir.<sup>45</sup>

### 3. Üç Kiraate Dair Eserler

Buradaki üç kiraatten kasıt, yedi kiraati ona tamamlamak için tercih edilen üç imamın kiraatleridir. Zikri geçen kiraatlerle ilgili çalışmalardan bir kısmı Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'sinde değindiği yedi kiraati ona tamamlamak için kaleme alınırken bir kısmı da Dâni'nin *Teysîr*'inde ele aldığı yedi kiraate eklenen üç kiraat şeklinde yazılmıştır. Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'sine katkı mahiyetinde yazılan en önemli eser, İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürratü'l-mudıyye*'sidir. Manzum şekilde kaleme alınan kitapta Besmele, Ümmü'l-Kur'ân, idğamlar, med-kasr, hemzeler, nakl-sekt-vakf, sâkîn nûn, zâid yâlar gibi usûle taallük eden mevzulardan sonra ferş kısmı yer almaktadır.<sup>46</sup> Eserle alakalı çok sayıda telif mevcuttur.<sup>47</sup> Aynı müellifin Dâni'nin *Teysîr*'indeki yedi kiraati ona tamamlamak üzere yazdığı kitabı ise *Tahbîru't-Teysîr*'dir. Eser mezkûr birçok kiraat kitabında olduğu üzere usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkil olup nihayetinde de tekbîr bahsini içermektedir.<sup>48</sup> İbnü'l-Cezerî'nin yedi kiraate üç kiraat daha ekleyerek oluşturduğu bir başka telifi, *Hidâyetü'l-mehera fi tetimmeti'l-kırâati'l-aşera*'sıdır. Kitap, klasik kiraat eserlerinde olduğu üzere mukaddime, usûl ve ferş<sup>49</sup> bölümlerinden oluşmaktadır.<sup>50</sup>

Üç kiraate dair yazılan bir diğer çalışma, Sürmelizâde Mehmed Efendi'ye (ö. 920/1515) ait olup eserin adı belli değildir. Kitapta *Şâtıbiyye*'de zikredilmeyen üç imamın okuyuşları manzum bir şekilde zikredilip ardından bunların şerhi yapılmıştır.<sup>51</sup> Molla Gürânî'nin *Levâmi'u'l-ğurer fi Şerhi Ferâidü'd-dürer* adlı çalışması da üç kiraate dair yazılmış kitaplardandır. Mezkûr çalışma, Ahmed Yemenî'nin (ö. ?) üç kiraatle alakalı *Ferâidü'd-dürer* adlı manzum eserine şerh mahiyetinde kaleme alınmıştır.<sup>52</sup>

Bahsi geçen kiraatlerin mütevâtir olduğuna dair eserlerin kaleme alındığı da olmuştur. Nitekim Hamid b. Abdüfettâh el-Paluvî'nin (ö. 1173/1759) *Tuhfetü'l-cevâb bi'l-makâleti's-savâb*'ı bu tarzda yazılmış teliflerdendir. Paluvî, risâlesini kendisine yöneltilen bir soru üzerine yedi kiraatin haricindeki üç kiraatin de mütevâtir olduğunu anlatmak amacıyla kaleme almıştır.<sup>53</sup>

45 Muhammed Ârif b. İbrahim Hıfzî, *el-lzhâr fi turuki eimmeti'l-ahyâr* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 177).

46 İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürratü'l-mudıyye*, tas. Muhammed Temîm ez-Zu'biyy (Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994).

47 Bahsi geçen çalışmalarla ilgili bk. Akyüz, *Osmanlı Kiraat Âlimleri*, 31.

48 İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, haz. Abdullah Muhammed Halilî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002).

49 Ferş kavramıyla ilgili bk. Murat Akkuş, "Kiraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 3 (2015), 153; Yaşar Akaslan, "Kiraat-i'Aşerede Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

50 İbnü'l-Cezerî, *Hidâyetü'l-mehera fi tetimmeti'l-kırâati'l-aşera*, içinde *Mecûatün Mühimmetün fi Tecvidi ve'l-Kırâati ve'r-Resmi ve 'Addi'l-Ây*, haz. Cemal es-Seyyid Rifâi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2006), 90-125.

51 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 514; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996), 3/1020; Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2/228; Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333), 2/28.

52 Molla Gürânî, *Levâmi'u'l-ğurer fi Şerhi Ferâidü'd-dürer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 47), 1b-93a.

53 Hamid Abdüfettâh Paluvî, *Tuhfetü'l-cevâb bi'l-makâleti's-savâb* (İstanbul: İHKK, 92), 107b-128a.

Üç kıraate dair çalışmalardan bir kısmı da on kıraatin dışındaki şâz kıraatlerle alakalıdır. İbnü'l-Cezerî'nin bu husustaki eserinin adı *Nihâyetü'l-berara fi'l-kırââtî's-selâs ez-zâide 'ale'l- aşera'*dir. Müellif bu telifini de Bursa'da yazmıştır.<sup>54</sup> Kitap, Hasan-ı Basrî, 'Âmeş ve İbn Muhaysin kıraatlerini içermekte olup mukaddime, usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkildir.<sup>55</sup> Bahsi geçen telifle alakalı Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Keşfü'l-esrâr 'an kırââtî'l-eimmeti'l-ahyâr* isimli bir çalışması mevcuttur. Mezkûr kitap, *Nihâye*'nin şerhi mahiyetinde olup içeriğinde beyitlerin anlam ve irap durumları bulunmaktadır.<sup>56</sup>

#### 4. Şâz Kıraatlere Dair Eserler

Şâz kıraatlerle<sup>57</sup> alakalı çalışmalar, daha ziyade on kıraatin dışında kalan dört kıraatle ilgili kaleme alınmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Avfî'nin (ö. 1052/1642) konuyla alakalı *Lemehâtü'l-envâr ve nefehâtü'l-ezhâr* adlı eseri vardır. O, kitabında, şâz kıraatler şeklinde isimlendirilen ve on kıraatin dışında kalan dört kıraati ele almıştır. Mezkûr kitap, klasik kitaplarda olduğu üzere mukaddime, usûl ve ferş bölümlerinden oluşmaktadır.<sup>58</sup> Şâz kıraatlerle alakalı eser yazarlardan bir diğeri Köprülüzâde Abdullah Paşa'dır (ö. 1148/1735-36). Abdullah Paşa'nın çalışması şâz kıraat olarak addedilen dört kıraat hakkındadır. O, *İfâdetü'l-mukni'a*'sında şâz kıraatlerle ilgili bilgi edinmek isteyenlerin İbnü'l-Kabâkîbî'nin *Mecme'u's-sürûr* adlı eserine müracaat ettiklerini, oysa bahsi geçen kitapta birtakım hatalar bulunduğunu, risâlesini bu bağlamda ele aldığını dile getirmiştir. Usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkil telifte resm-i hat ve izafet yâlarına dair bilgi verildiği de olmuştur.<sup>59</sup> Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın bu eserine dair Hâşim b. Muhammed Mağribî'nin (ö. 1179/1765-66) *Şerhu İfâdeti'l-mukni'a* isimli bir çalışması mevcuttur. O, bu eserinde öncelikle Köprülüzâde'nin ifadelerine yer vermiş daha sonra da bunları açıklama yoluna gitmiştir.<sup>60</sup>

Şâz kıraatlerle ilgili Muhammed Said Daredevî'nin (ö. 1210/1795) *ed-Düraru'l-müştehirâ fi'l-kırââtî'l-mu'tebira*'sı oldukça dikkat çekicidir. Zira eser, 14 kıraati de içermekte olup *Dürre*'nin *Şâtıbiyye*'ye eklerinin yanı sıra *Tayyibe* ve *İthâf*'ın bu ikisine ziyadesini de içermektedir. Ayrıca mezkûr çalışmada kıraat ilmine başlarken bilinmesi gereken şeyler, yedi harf, mütevâtir kıraatler, resm-i hat ile imâm, râvî ve tariklere de değinilmiştir.<sup>61</sup>

54 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/555.

55 İbnü'l-Cezerî, *Nihâyetü'l-berara fi'l-kırââtî's-selâs ez-zâide 'ale'l- aşera'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 1; Yazma Başlıklar, 184).

56 Molla Gürânî, *Keşfü'l-esrâr 'an kırââtî'l-eimmeti'l-ahyâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 51).

57 Şâz kavramıyla ilgili bk. Mehmet Dağ, "Kıraat İliminde Şâz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2007), 57-110.

58 Muhammed b. Ahmed el-Avfî, *Lemehâtü'l-envâr ve nefehâtü'l-ezhâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 24), 1b-64b.

59 Köprülüzâde Abdullah Paşa, *İfâdetü'l-mukni'a fi kırââtî'l-erba'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1752).

60 Hâşim b. Muhammed Mağribî, *Şerhu İfâdeti'l-mukni'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 10), 173b-225a.

61 Muhammed Said Daredevî, *ed-Düraru'l-müştehirâ fi'l-kırââtî'l-mu'tebira* (Konya: KBYEK, Darende, 1252).

Şâz kıraatlerin tilâvetinin ve eğitiminin caiz olmadığına dair eser yazıldığı da olmuştur. Yûsufendizâde'nin *Reddül-kırâati bi's-şevâz*'ı bu tarzda yapılmış çalışmalardandır. Risâlede şâz kıraatlerle tilâvetin yanı sıra bu kıraatlere dair eğitimin de caiz olmadığı dile getirilmiş, bu düşünceye destek sadedinde önceki âlimlerin görüşlerinden istifade edilmiştir.<sup>62</sup>

### 5. Kıraat Eserlerinin Karşılaştırılmasına Dair Eserler

Kıraatlerle alakalı bazı eserler, daha önce yazılmış kıraat eserlerindeki bilgilerin karşılaştırılmasına yöneliktir. İbnü'l-Cezerî'nin *Tuhfetü'l-ihvân fi'l-hulfi beyne's-Şâtıbiyyeti ve'l-Unvân* adlı kitabı bu tarzda yazılmış kitaplardandır. Mezkûr çalışmada Şâtıbî'nin *Hırzül-emân*'si ile Ebû Tâhir İsmail es-Sarakustî'nin (ö. 455/1063) *Unvân*'ındaki bilgilerin karşılaştırması yapılmıştır.<sup>63</sup>

Kıraatlerin karşılaştırılmasına yönelik eserlerden bazıları da râvîlerin okuyuşlarının karşılaştırılması sadedinde ele alınmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Avfî'nin (ö. 1052/1642) *Miftâhu'z-zafer limen râme 'ulûme Kitâbillah bi zihnin hadar*'ı konunun örneklerindedir. O, çalışmasında Âsım'ın râvîlerinden Hafs ile İbn Kesîr'in râvîlerinden Bezzî ve Kunbül'ün okuyuşlarını karşılaştırmış ve aralarındaki ihtilafı okuyuşlara değinmiştir.<sup>64</sup>

### 6. Resm-i Mushafa Yönelik Eserler

Mümin b. Ali'nin (ö. 799/1396) *Câmi'u'l-keâm fi resmi Mushafi'l-İmâm* adlı çalışması isminden de anlaşılacağı üzere mushaf imlâsına yöneliktir. Esere, mezkûr ilmin önemi ve eserin adına dair verilerle giriş yapan Mümin b. Ali, kitabın usûlle alakalı kısmında hemzeyle ilgili kaideler ve bazı kelimelerden bahsetmiş, daha sonra sırasıyla Hz. Osman mushafında geçip de yazılış şekli farklı olan kelimelere değinmiştir.<sup>65</sup> Muhammed b. Ali Birgivi'nin (ö. 981/1573) *Risâletün fi beyâni rusûmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye*'si, Mushaf imlâsıyla ilgili kaleme alınmış teliflerdendir. Eserde yazılış şekli normal kuralların dışında olan kelimeler ele alınmıştır. Şöyle ki risâlede öncelikle resm-i hatla alakalı bazı kaideler zikredilmiş, ardından da Fâtihâ'dan Nâs'a kadar tüm sûrelerdeki yazılış kıyasa muhalif kelimelere değinilmiştir.<sup>66</sup>

Yûsuf b. Güvendik de (ö. ?) Mushaf imlâsına dair eser kaleme alan Osmanlı kıraat âlimlerindedir. O, Hz. Osman mushafını istinsah etmeyi düşünmüş, bu bağlamda çalışmasını mukaddime mahiyetinde kaleme almıştır. Yûsuf b.

62 Abdullah b. Muhammed Yûsufendizâde, *Reddül-kırâati bi's-şevâz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68).

63 İbnü'l-Cezerî, "Tuhfetü'l-ihvân fi'l-hulfi beyne's-Şâtıbiyyeti ve'l-Unvân", içinde *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtıbi li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, thk. Halid Hasen Ebü'l-Cûd 1428, 328-419.

64 Muhammed b. Ahmed el-Avfî, *Miftâhu'z-zafer limen râme 'ulûme Kitâbillah bi zihnin hadar* (Konya: KBYEK, Burdur, 403), 1b-98b.

65 Mü'min b. Ali, *Câmi'u'l-keâm fi resmi Mushafi'l-İmâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 44), 1b-6.

66 Muhammed b. Ali Birgivi, *Risâle fi beyâni rusûmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sa-liha Hatun, 2), 15b-29b.

Güvendik, çalışmasında yazının önemi, Arap yazısının kaynağı ve fazileti, yedi harf, Kur'ân'ın arzı, cem'î ve fazileti ile sûrelerin tertibi ve besmele mevzularını ele almıştır.<sup>67</sup> Konuyla alakalı verilebilecek bir başka örnek Hüseyin b. Ali Amasî Hüseyinî'nin (ö. 1068/1657-58) *Fevâidü'l-kesîrati'z-zarîfe fi rusûmi mesâhifi'l-Osmâniyye*'sidir. O, eserinde Hz. Osman mushafına tabi olmanın gerekliliğine değindikten sonra Mushaf imlâsına dair bazı kaidelere değinmiş; ardından Kur'ân'daki yazılışı ıstılahtan farklı kelimeleri dile getirmiştir.<sup>68</sup>

## 7. Vakf-İbtidâyla Alakalı Eserler

Vakf-ibtidâyla alakalı eserlerden bazıları kelimelerden sonra gelen ve secâvend diye bilinen işaretlere dairdir. Nitekim Muhammed b. Halil İslambulî'nin (ö. 1085/1675) *Risâletü'l-cemîleti'l-müşmile 'alâ fevâidi'l-celiyye* adlı eseri bu tarzda yazılmış teliflerdendir. O, Aliyyü'l-Kârî mushafından istifade ederek Kur'ân'ın başından sonuna kadar kelimelerden sonra gelen vakf işaretlerine değinmiş, bu çerçevede eserde secâvendler öncesindeki kelimelerle birlikte zikredilmiştir.<sup>69</sup> Vakf-ibtidâyla alakalı eserlerden bazıları da Hamza ile Hişâm'ın vakflarına yönelik ele alınmıştır. Ahmed Efendi'nin (Küçük Hâfız) (ö. 1193/1779-80) Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tehzîb* adlı eserindeki birtakım hatalara yönelik ele alınmış *Risâle fi vakfi Hamza ve Hişâm*'ı bu tarzda yazılmış çalışmalardandır. Eserde hemzelerde vakf esnasında ortaya çıkan vecihlere dair Saçaklızâde'nin yapmış olduğu bazı hatalara değinilmiştir.<sup>70</sup> Molla Gürânî'nin de Hamza ve Hişâm'ın vakflarına dair risâlesi mevcut olup eserde Şâtibî'nin *Hırzû'l-emânî*'sindeki Hamza ve Hişâm'ın hemzeyle alakalı vakflarına yönelik beyitler ele alınıp beyitlerin anlam ve irablarına değinilmiştir.<sup>71</sup>

## 8. Kıraat İlmîyle Alakalı Bazı Meselelere Dair Eserler

Kıraatin bazı meseleleriyle alakalı müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmı tekbîr meselesine aittir. Bu tarzda yazılmış teliflerde Duhâ sûresinden itibaren getirilen tekbîrlere ele alınmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Avfî'nin (ö. 1052/1642) *Risâle fi beyâni evcûhi't-tekbîr beyne's-süver*'i, konuyla ilgili yazılmış eserlerdendir.<sup>72</sup> Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin de tekbirlere dair bir risâlesi vardır. O, çalışmasında *Şâtibiyye* ve *Dürre*'ye göre Duhâ sûresinin başından Bakara 5. âyete kadarki tekbîrleri ele almıştır.<sup>73</sup>

67 Yûsuf b. Güvendik, *Risâle fi resmî'l-hat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 414), 2a-25b.

68 Hüseyin b. Ali Amasî Hüseyinî, *Fevâidü'l-kesîrati'z-zarîfe fi rusûmi mesâhifi'l-Osmâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 12), 2-58.

69 Mustafa b. Hasen eserin sayfa kenarlarında İmâm Birgivi'nin Mushaf imlâsıyla ilgili eserinden yararlanarak yazılışı kıyasa aykırı kelimelere değinmiştir. bk. Mustafa b. Hasen b. Ali, *Risâletü'l-cemîleti'l-müşmile 'alâ fevâidi'l-celiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 39), 1b-92a.

70 Ahmed Efendi (Küçük Hâfız), *Risâle fi vakfi Hamza ve Hişâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 4).

71 Molla Gürânî, *Ref'û'l-hitâm fi vakf-i Hamza ve Hişâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 27).

72 Muhammed b. Ahmed el-Avfî, *Risâle fi beyâni evcûhi't-tekbîr beyne's-süver mine'd-Duhâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2093), 131b-135b.

73 Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Risâle fi beyâni evcûhi't-tekbîr fi'l-hatm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 1b-9b.

İdğâm ve feth-imâleyle alakalı yazılmış eserler de bu başlıkta zikredilebilir. Muhammed b. Ahmed el-Avfi'nin Fâtihâ'dan başlayarak tüm sûrelerdeki idğâmlardan bahsettiği *Ravdu'l-ezhâr*'ı ile feth ve imâlenin tariflerini yapıp imâlenin sebepleri, çeşitleri, faydaları ve yapıldığı kelimeleri zikrettiği *Muhtasaru'l-makâle fi'l-fethi ve'l-imâle*'si mezkûr tarzda yazılmış risâlelerdendir.<sup>74</sup>

Osmanlı'da "âlâne" kelimesinin<sup>75</sup> okunuşuna dair eser yazıldığı da olmuştur. Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin konuyla alakalı *Risâle fi mes'eleli âlâne* adında bir risâlesi vardır. Mansûrî, mezkûr kelimenin okunuş vecihleriyle ilgili hocalarının ve âlimlerin görüşlerini zikretmiştir.<sup>76</sup> Bahsi geçen kelimeyle ilgili risâle kaleme alanlardan bir diğeri İsmail b. Mustafa'dır (ö. 1172/1758). O, *Risâle fi mes'eleli âlâne* adlı çalışmasında bu kelimeyi kıraat imamlarının kaç vecihle okuduğunu çeşitli kurrâdan alıntılarla açıklamıştır.<sup>77</sup>

Kıraatlerle ilgili eser yazılan bir başka mevzu tariklerin med mertebeleridir. Mustafa b. Hasen İslambulî'nin (ö. 1145/1733) *Tuhfetü't-talebe fi beyâni meddâti tariki't-Tayyibe*'si, konunun örneklerindedir. İslambulî, eserinde Tayyibe tariklerine göre medd-i muttasıl ve munfasılla ilgili bilgi vermiştir.<sup>78</sup> Yüsufefendizâde'nin de med mertebeleriyle alakalı bir eseri mevcuttur. O, eserinde on kıraat imamının med mertebelerini ele almış, bu esnada Nâfi'den başlanıp sırasıyla on imamın râvileriyle beraber med mertebelerine değinmiştir.<sup>79</sup>

Bazı risâleler kıraatlerle alakalı sorulan sorular üzere kaleme alınmıştır. Şeyhülkurrâ Hasan Efendi'nin (ö. ?) *Fetvâ fi'l-kırâa*'sı ile Ahmed İzmirî'nin (Yemişçizâde) (ö. 1185/1771-72) *Risâle fi kırâati Hafs* adlı risâleleri bu durumun örneklerindedir. Şeyhülkurrâ Hasan Efendi, eserinde Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) sorduğu üç soru ile bunlara verilen cevapları zikretmiştir.<sup>80</sup> Ahmed İzmirî de beldelerindeki mushafların Hafs'ın hangi tariki üzere yazıldığına dair kendisine yöneltilen bir soru üzerine eserini ele almıştır.<sup>81</sup> Kendilerine yöneltilen soru üzerine kıraate dair eser telif edenlerden bir diğeri Reîsülkurrâ Abdullah Efendi'dir. O, *Risâle fi kırâati's-seb'a ve'l-aşera ve't-takrîb* adlı eserini,<sup>82</sup> kendisine yöneltilen seb'a, 'aşera ve takrîbe göre kıraatlerin sıhhatine yönelik soruya cevap

74 Muhammed b. Ahmed el-Avfi, *Ravdu'l-ezhâr* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3631), 55-78; *Muhtasaru'l-makâle fi'l-fethi ve'l-imâle* (Konya: KBYEK, 4660), 85b-143a.

75 Yûnus, 10/91.

76 Eserle ilgili bk. Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Risâle fi mes'eleli âlâne* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2093), 102b-111b.

77 Eser ve müellifiyle ilgili bilgi için bk. Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 92-93.

78 Mustafa b. Hasen, *Tuhfetü't-talebe fi beyâni meddâti tariki't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 29).

79 Abdullah b. Muhammed Yüsufefendizâde, *Risâle fi beyâni merâtibi'l-meddi fi'l-kırâati'l-eimmeti'l-aşer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 812).

80 Şeyhülkurrâ Hasan Efendi, *Fetvâ fi'l-kırâa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2857).

81 Ahmed İzmirî, *Risâle fi kırâati Hafs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 28), 66b-68a (Eserin bu nüshası kütüphanede *Risâle fi cevâbi suâl* şeklinde kaydedilmiştir).

82 Eser ve müellifiyle ilgili bk. Kübra Bülbül, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Reisülkurrâlarından Abdullah Eyyûbi ve Kıraat İlmî Ders Notları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

mahiyetinde kaleme almıştır. Eserde kıraatlerin tarihi ve Kur'ân okuma adabıyla ilgili bilgi de verilmiştir.<sup>83</sup>

Bazı eserler de tek bir kelimeye yönelik kaleme alınmıştır. Ahmed Efendi'nin (ö. 1193/1779-80) "âdeni'l-ûlâ" kelimesiyle<sup>84</sup> alakalı yazdığı risâleyle Hacı Muhammed Kurrâ Efendi'nin (ö. 1195/1780-81) "yehissimûn" sözcüğüne<sup>85</sup> dair eseri bu durumun örneklerindedir. Bu risâlelerden *Makâletün fi hakkı 'âdeni'l-ûlâ*'da, mezkûr kelimenin vecihleri Şâtibiyye ve Tayyibe tarikleri üzere açıklanmış;<sup>86</sup> *Risâletün fi yehissimûn elleti fihâ el-'ısrûn*'da ise Yâsîn sûresindeki "yehissimûn" kelimesindeki vücûhât zikredilmiştir.<sup>87</sup>

Kendisikle alakalı eser yazılan bir diğer mevzu cemi müzekker zamiridir. Ahmed b. Hasan Bozkırî (ö. ?), bu hususta çalışma kaleme alanlardandır. O, risâlesinde kıraat imamlarının cemi müzekker gâib zamiriyle ilgili okuyuş ihtilaflarını ele almıştır.<sup>88</sup> Mesleklerin kıraat kâidelerine dair yazılan kitaplar da bu başlık adı altında değerlendirilebilir. Konuyla ilgili Reisülkurrâ Mehmed Diyarbakırî'nin (ö. 1235/1820) *Tenbihât* adlı telifi örnek verilebilir. Nitekim eserde Yûsufefendizâde'nin mesleki<sup>89</sup> doğrultusunda kıraat kaidelerine değinilmiş, yine mezkûr mesleğin ruhsat tariklerinden olmadığı için en üstün meslek olduğu zikredilmiştir.<sup>90</sup>

Râ harfine dair eser yazıldığı da olmuştur. Nitekim Süleyman Vehbi Efendi (ö. 1334/1916), *Risâle-i Râiyye*'sinde imamların özellikle de Ezrak'ın râ harfiyle alakalı görüşlerine değinmiş, mezkûr harfe dair bazı yanlışları zikretmiştir.<sup>91</sup> Râ harfiyle alakalı yapılmış bir başka çalışma, *Risâle-i Verşiyye*'dir. Risâlenin müellifi Güzel Baba Abdülkerim b. Mustafa (ö. ?) kurrâdan birinin talebi doğrultusunda Verş'in râ ve lâm harfindeki okuyuşlarını dile getirmiştir.<sup>92</sup>

## 9. İsnâd ve Tabakâtla İlgili Eserler

Kıraat ilmiyle ilgili eserlerden bir kısmı kıraat âlimlerinin isnâdları ve biyografilerine dairedir. İbnü'l-Cezerî'nin isnâdına yönelik kaleme aldığı *Câmi'u'l-esânîd*'i bu tarz çalışmalardandır. Kendisi bu telifini, isnâdın gereksiz olduğunu iddia edenlere cevap mahiyetinde ve istek üzerine yazmıştır. Kitapta 120 kıraat

83 Reisülkurrâ Abdullah Eyyûbî, *Risâle fi kırâati's- seb'a ve'l- aşera ve't- takrîb* (İstanbul: MÜİFK, Ögüt, 67).

84 en-Necm, 53/50.

85 Yâsîn, 36/49.

86 Ahmed b. Abdurrahmân (Küçük Hâfız), *Makâletün fi hakkı 'âdeni'l-ûlâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 4), 89b-91a.

87 Hacı Muhammed Kurrâ Efendi, *Risâletün fi yehissimûn elleti fihâ el-'ısrûn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnova, 14), 1b-18a.

88 Ahmed Hasan Bozkırî, *Risâle fi damiri cem'i müzekkeri gâib* (Konya: KBYEK, 7249), 43b-44b.

89 bk. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitimi ve Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", 102-107.

90 Mehmed b. Hasan Âmidî, *Tenbihât* (İstanbul: MÜİFK, Üsküdarlı, 64).

91 Süleyman b. Mehmed Kemâleddîn, *Risâle-i Râiyye* (İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1311), 2-19.

92 Güzel Baba Abdülkerim b. Mustafa, *Risâle-i Verşiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mesih Paşa, 103), 1b-41a.



âliminden bahsedilmektedir.<sup>93</sup> İbnü'l-Cezerî'nin tabakâtla alakalı eserinin adı ise *Ġâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*dır. Eserde dört bine yakın kıraat âliminin hayatından bahsedilmektedir.<sup>94</sup>

Tabakatla ilgili çalışmalardan bazıları, kıraatle ilgili temel kitaplarda ismi geçen kurrânın hayatına yönelik ele alınmıştır. Hıfzî Ârif Efendi'nin (ö. 1238/1822) *Tezkiratü'l-mukriin bi't-turuki's-semânin* isimli kitabı bu durumun örneklerindedir. Nitekim o, *Ġâyetü'n-nihâye*'den istifade ederek *Neşr*'de adı geçen kurrânın hayat hikayelerini ele almıştır. Çalışmada 550 kadar kurrânın hayat hikayelerine değinilmiştir.<sup>95</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi Bey'in (ö. 1332/1914) *Ravzatü'l-kurrâ ve târih-i Kur'ân-ı Kerîm*'i de kurrânın biyografisiyle alakalı yazılmış eserlerdendir. Eserde ayrıca kıraat kavramının tarifi, kıraat öğrenme yolları, başlangıçtan Osmanlı'ya kadarki kıraat ilmi tarihiyle ilgili bilgiler verilip tarik ve mesleklerle değinilmiştir.<sup>96</sup>

Tabakâtla ilgili eser yazarlardan bir diğeri Emin Mehmed Efendi'dir (Seyyid Hacı) (ö. 1174/1760). Emin Efendi'nin bu çalışması oldukça kısa hacimlidir. Risâlede sadece yedi kıraat imamıyla alakalı bilgi verilmektedir.<sup>97</sup>

## 10. Addü'l-Ây'e Dair Eserler

Bu tarz eserler, daha ziyade âyet sayılarına yönelik kaleme alınmışlardır. İbrahim b. Mustafa'nın (ö. 1109/1697-98) bu hususta *Risâle fi beyâni 'adedi'l-âyât* adlı bir çalışması vardır. O, eserinde Fâtihâ'dan başlamak suretiyle tüm sûrelerin Mekki ve Medeni olma durumları ile âyet sayıları hakkında birtakım bilgiler vermiş; eserini hazırlarken de Şâtîbî ve Ca'berî gibi kıraat ilminin önde gelen âlimlerinin eserlerinden istifade etmiştir.<sup>98</sup>

## Sonuç

Osmanlı kıraat eserleri genel hatlarıyla yedi, on, yediyi ona tamamlayan üç ve şâz kıraat olarak bilinen dört kırat, kıraat eserlerinin karşılaştırılması, resm-i mushaf, vakf-ibtidâ, kıraat ilmiyle ilgili bazı meseleler, isnâd ve tabakât ile addü'l-ây'e yönelik kaleme alınmıştır. Mezkûr çalışmalardan yedi harfle ilgili yazılanlar daha ziyade Osmanlı öncesinde konuya dair ele alınmış teliflere yönelik yapılmış şerh çalışmalarıdır. Bunlardan bir kısmı Arapça olup diğeri bir kısmı Osmanlı Türkçesi'yle yazılmışlardır. Bu eserlerden bazıları da yedi kıraatle ilgili eserlerin tercümesi mahiyetinde telif edilmişlerdir.

93 İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dâru'lmesnevî, 11); İsmail Işık, *İbnü'l-Cezerî ve Câmi'u'l-Esânid Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

94 İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, ed. By. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006).

95 Muhammed b. Ârif b. İbrahim Hıfzî, *Tezkiratü'l-mukriin bi't-turuki's-semânin* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 176).

96 Hocazâde Ahmed Hilmi Bey, *Ravzatü'l-kurrâ ve târihi Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1959).

97 Emin Mehmed Efendi, *Tabakâtü'l-kurrâ fi'l-kirâti's-seb'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 1847), 54b-56b.

98 İbrahim b. Mustafa, *Risâle fi beyâni 'adedi'l-âyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, 72), 1b-11a.

On kıraatle alakalı yazılmış eserler daha ziyade *Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr'e* yönelik kaleme alınmışlardır. Bunlardan bir kısmı mezkûr kitapların şerhi niteliğinde bir kısmı ise muhtasarı mahiyetinde yazılmışlardır. Bahsi geçen şerhlerde daha ziyade kelimelerin anlam ve irab durumlarına değinilmiştir. On kıraate dair yapılan çalışmalar incelendiğinde bunlardan bazılarının, imamların usûllerine değinmeksizin, kısa bir mukaddime sonrasında imamların okuyuşlarına yer vermesi dikkat çekmektedir. On kıraatle ilgili eserlerin bazıları imamların okuyuşlarının çizimler ve şemalarla gösteriminden ibaret olup diğer bir kısmı da on kıraatin gerekliliği, kıraatlerin tahrîrâtı, tarikler ve mesleklere yönelik ele alınmışlardır.

Kıraatlerle alakalı eserlerden bir kısmı yediyi ona tamamlayan üç kıraat ve şâz kıraatler olarak bilinen dört kıraate dairdir. Bunlardan üç kıraatle ilgili olanlar, mezkûr kıraatlerin kendileri ile diğer yedi kıraat gibi mütevâtir olduklarına dairdir. Şâz kıraatlerle ilgili yazılmış eserler ise on kıraatin haricindeki dört kıraate yöneliktir. Şâz kıraatlere yönelik yazılmış eserlerin bazıları da önceden kaleme alınmış eserlerdeki bazı bilgilerin düzeltilmesi ve bu kıraatlerle eğitim ve tilâvetin caiz olmadığıyla ilgilidir. Bununla birlikte daha önce telif edilmiş kitaplardaki bilgilerle imamların ve râvîlerin okuyuşlarının karşılaştırılmasına dair çalışma yapıldığı da olmuştur.

Osmanlı'da Mushaf imlâsıyla ilgili de çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu kitaplarda hemzeyle ilgili kaideler ve kıyâsî imlâyâ aykırı yazılmış birtakım kelimelerden bahsedilmiş; yine Fâtihâ'dan Nâs'a kadar tüm sûrelerdeki mezkûr kelimelere değinilmiştir. Resm-i hatta olduğu gibi vakf-ibtidâyâ dair de pek çok eser telif edilmiştir. Bu teliflerde ise vakf işaretleri ile Hamza ve Hişâm'ın vakflarına değinilmiştir.

Bazı eserler, kıraat ilminin değişik yönleriyle ilgili kaleme alınmış olup bunlar daha ziyade usûle dair mevzulara müteallıktır. Bu bağlamda tekbirler, idğâm, feth ve imâle, "âlâne" kelimesi, med mertebeleri, cemi müzekker zamir, râ harfi ve bazı kelimelerle ilgili eserler telif edilmiş; bir kısım çalışmalar da âlimlere tevcih edilen suâllere cevap niteliğinde kaleme alınmışlardır.

Kıraat ilmine dair yazılan diğer telifler, isnâd ve tabakât ile addü'l-âye yöneliktir. Bunlardan isnâd ile ilgili yapılan çalışmalar, bazen geniş çaplı kaleme alınmış bazen de belli bir eserdeki kurrâyâ yönelik telif edilmiştir. Addü'l-âye dair eserler de isminden anlaşılacağı üzere sûrelerdeki âyet sayılarıyla alakalı ele alınmışlardır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Abdurrahmân (Küçük Hâfız). *Makâletün fi hakkı 'âdeni'l-ülâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 4, 89b-91a.
- Ahmed Efendi (Küçük Hâfız). *Risâle fi vakfi Hamza ve Hişâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 4.
- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kirâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.
- Akaslan, Yaşar. *Kirâat İliminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlahiyat Yay., 2019.
- Akaslan, Yaşar. "Kiraat-i 'Aşerede Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Harput Ulemâsından Hamid b. Abdülfettâh el-Pâluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri". *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, 2015, 1/437-450.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kiraat Âlimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akkuş, Murat. "Kiraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 3 (2015), 151-176.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Âmidî, Mehmed b. Hasen. *Tenbihât*. İstanbul: MÜİFK, Üsküdarlı, 64.
- Ayasluğî, Muhammed b. Hüsam Dede. *el-Muğni'l-usûl fi câmi'i'l-usûl*. Manisa: Manisa İl Halk, 338, 1/1b-400b.
- Ayasluğî, Muhammed b. Hüsam Dede. *el-Mu'în li i'âneti't-tâlibîn*. Konya: KBYEK, Rodos, 851, 852, 853, 854, 855, 856.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *Lemehâtü'l-envâr ve nefehâtü'l-eshâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 24, 1b-64b.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *Miftâhuz'-zafer limen râme 'ulûme Kitâbillah bi zihnin hadar*. Konya: KBYEK, Burdur, 403, 1b-98b.
- Avfî Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-makâle fi'l-fethi ve'l-imâle*. Konya: KBYEK, 4660, 85b-143a.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *Ravdu'l-eshâr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 3631, 55-78.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi beyâni evcûhi't-tekbîr beyne's-süver mine'd-Duhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2093, 131b-135b.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl ve şifâü'l-'alil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3220; İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, Medine Gelen Kitaplar, 115.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Birgivi, Muhammed b. Ali. *Risâle fi beyâni rusûmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Saliha Hatun, 2/5b-29b.
- Bozkırî, Ahmed Hasan. *Risâle fi damîri cem'i müzekkeri ğâib*. Konya: KBYEK, 7249.

- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1333.
- Bülbül, Kübra. *XIX. Yüzyıl Osmanlı Reîsülkurrâlarından Abdullah Eyyûbî ve Kıraat İlmî Ders Notları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çollak, Fatih. *Kıraat İlminde İmam Şâtîbî ve eş-Şâtîbiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şâz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2007), 57-110.
- Dârendevî, Muhammed Saîd. *ed-Dürru'l-müştehra fi'l-kirââtî'l-mu'tebira*. Konya: KBYEK, Darende, 1252.
- Duhanîzâde, Mehmed b. Mustafa. *Mecmûatün Mûteallekatün bi'l-kirâa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 864.
- Emir Hoca. *Terceme-i Şâtîbî*. Ankara: Millî Kütüphane, Afyon Gedik Paşa İl Halk, 18355, 1b-34a.
- Emin Mehmed Efendi. *Tabakâtü'l-kurrâ fi'l-kirââtî's-seb'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 1847, 54b-56b.
- Eyyûbî, Reîsülkurrâ Abdullah b. M. Salih. *Mîzânü'l-kurrâî'l-aşere*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 9.
- Eyyûbî, Reîsülkurrâ Abdullah. *Risâle fi kirââtî's- seb'a ve'l-aşera ve't-takrîb*. İstanbul: MÜİFK, Öğüt, 67.
- Fîruzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhûr Mısır Tarihi Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 91-123.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı'nın Kayıp İki Tarihi: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri". *Usul İslâm Araştırmaları* 32 (2019), 165-182.
- Güllü Hâfız, Ahmed Rüşdî. *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vücûhi ba'di âyâtî'l-Kur'ânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11; Fatih, 71.
- Güvendik, Yûsuf. *Risâle fi resmî'l-hat*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 414, 2a-25b.
- Güzel Baba Abdülkerim b. Mustafa. *Risâle-i Verşîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mesih Paşa, 103, 1b-41a.
- Hacı Muhammed Kurrâ Efendi. *Risâletün fi yehıssımûn elletî fihâ el-ısrûn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 14, 1b-18a.
- Hâfız Halid, *Suret*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Özel, 78, 1b-144b.
- Hayreddîn, Hamdullah. *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Furkân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 36, 99b-145b.
- Hayreddîn, Hamdullah. *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Furkân*. Der. Mehmet Çaba. Konya: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yay., 2019.

- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Câmi'u'l-esânid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârulmesnevî, 11, 18b.
- Hıfzî, Ârif Muhammed İstanbulî. *el-İzhâr fi turuki eimmeti'l-ahyâr*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 177.
- Hıfzî Ârif Muhammed İstanbulî. *Muhtârü'l-ikrâ/Muğni'l-kurrâ fi Şerhi Muhtârî'l-ikrâ*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 177.
- Hıfzî, Muhammed b. Ârif b. İbrahim. *Tezkiratü'l-mukriîn bi't-turuki's-semânîn*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 176.
- Hocazâde, Ahmed Hilmi Bey. *Ravzatü'l-kurrâ ve târihi Kur'ân-ı Kerim*. İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1959.
- Hüseynî, Hüseyin b. Ali Amaşî. *Fevâidü'l-kesîratü'z-zarîfe fi rusûmi mesâhifi'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 12, 2-58.
- Işık, İsmail. *İbnü'l-Cezerî ve Câmi'u'l-Esânid Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Câmi'u'l-esânid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârulmesnevî, 11.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *ed-Dürratü'l-mudiyye*. Tas. Muhammed Temîm ez-Zu'biyy. Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye*. ed. By. G. Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Hidâyetü'l-mehera fi tetimmeti'l-kırâati'l-aşera*. İçinde *Mecûatün Mühimmetün fi Tecvidi ve'l-Kırâati ve'r-Resmi ve 'Addi'l-Ây*. haz. Cemal es-Seyyid Rifâî. 90-125. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. thk. Abdülhalim b. M. Hâdî Kaba. Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. haz. Ali M. Dabbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Nihâyetü'l-berara fi'l-kırâati's-selâs ez-zâide 'ale'l-aşer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 1; Yazma Bağışlar, 184.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. haz. Abdullah Muhammed Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. haz. Muhammed Temîm ez-Zü'biyy. Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. "Tuhfetü'l-ihvân fi'l-hulfi beyne's-Şâtbiyyeti ve'l-Unvân". İçinde *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtbi li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*. 328-419. thk. Halid Hasen Ebü'l-Cüd. 1428.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Enes Mehara. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbrahim b. Mustafa. *Risâle fi beyâni 'adedi'l-âyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin. 72, 1b-11a.

- İzmirî, Mustafa b. Abdurrahmân. *Bedâyiü'l-burhân 'alâ 'umdeti'l-'irfân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 10.
- İzmirî, Mustafa b. Abdurrahmân. *Muhtasarü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 66.
- İzmirî, Ahmed. *Risâle fi kırâati Hafs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 28, 66b-68a.
- İzmirî, Mustafa b. Adurrahmân. *'Umdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 32.
- Kastamonî, İsmail Hakkı b. Abdurrahman Süzi. *'İlmü't-takrib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 297, 1/1a-5/83a.
- Kemâleddîn, Süleyman b. Mehmed. *Risâle-i Râiyye*. İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1311.
- Köprülüzâde Abdullah Paşa. *İfâdetü'l-mukni'a fi kırâati'l-erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1752.
- Mağribî, Hâşim b. Muhammed. *Şerhu İfâdeti'l-mukni'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 10, 173b-225a.
- Manisavî, Ahmed b. Muhammed. *İzhâru'l-meânî fi Şerhi Hırzî'l-emânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali, 19, 1b-95a.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Hallü mücmeli't-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 53.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Risâle fi beyâni evcûhi't-tekbîr fi'l-hatm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 1b-9b.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Risâle fi mes'eleti âlâne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2093, 102b-111b.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tariki Tayyibeti'n-Neşr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 43.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto Yayınları, 2006.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şekâik*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996.
- Molla Emin Efendi. *Lâhika fi i-idâhi bâbi'l-idgâmi'l-kebîr*. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1287/1870.
- Molla Emin Efendi. *el-Kerâris fi zikri tertibi vücûhi ba'di'l-âyât*. 52-109. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1287.
- Molla Emin Efendi. *'Umdetü'l-hallân fi idâhi Zübdeti'l-'irfân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287.
- Molla Emin Efendi. *Zühu'l-erib fi idâhi'l-cem'i bi't-takrib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11.
- Molla Gürânî, *el-Abkarî ta'likatün 'alâ Şerhi Hırzî'l-emânî li'l-Ca'berî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 9, 1b-209b.
- Molla Gürânî. *Keşfü'l-esrâr an kırâati'l-eimmeti'l-ahyâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 51.

- Molla Gürânî. *Levâmi'ü'l-ğurer fi Şerhi Ferâidü'd-düer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 47, 1b-93a.
- Molla Gürânî. *Ref'u'l-hitâm fi vakf-i Hamza ve Hişâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 27.
- Mustafa b. Hasen b. Ali. *Risâletü'l-cemîleti'l-müşmile 'alâ fevâidi'l-celiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 39, 1b-92a.
- Mustafa b. Hasen. *Tuhfetü't-talebe fi beyâni meddâti tarîki't-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 29.
- Mü'min b. Ali. *Câmi'ü'l-kelâm fi resmi Mushafî'l-İmâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 44, 1b-6.
- Öge, Ali-Tugantay, Mustafa. "Tahrîrât İlmine Katkıları Bağlamında Ali el-Mansûri ve Tahrîru't-Turuk Adlı Eseri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2020), 33-63.
- Paluvî, Hamid Abdülfettâh. *Tuhfetü'l-cevâb bi'l-makâleti's-savâb*. İstanbul: İHKK, 92, 107b-128a.
- Pilgir, Eren. "Abdülfettâh el-Mersafî'nin Tahrîrât İlminde Yeri: Şerhu'd-Dürreti'l-Mudiyye Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (2020), 69-90.
- Rıza Efendi, Ali. *Sûfi Ahmed Efendi Tarîki*. İstanbul: MÜİFK, Üsküdarlı, 49.
- Rizevî, Hâfız Hüseyin. *Şerhu Kasîdeti'ş-Şâtibiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşır Efendi, 3, 1b-166a.
- Salihoğlu, Alaaddin. "Rizeli Hâfız Hüseyin Efendi ve Râ'iyye Şerhi Adlı Yazma Eseri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 119-138.
- Şeyhülkurrâ Hasan Efendi, *Fetvâ fi'l-kırâa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2857.
- Şinkîti, Emin. *Ecvibetü'l-mesâili'l-müşkilât fi 'ilmi'l-kırâat*. Medine: y.y., t.y.
- Yüsufendizâde, Abdullah b. Muhammed. *Ecvibetü mesâil fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 29-39.
- Yüsufendizâde, Abdullah b. Muhammed. *el-İtilâf vî vücûhi'l-ihtilâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1174.
- Yüsufendizâde, Abdullah b. Muhammed. *Reddü'l-kırâati bi'ş-şevâz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68.
- Yüsufendizâde, Abdullah b. Muhammed. *Risâle fi beyâni merâtibi'l-meddi fi'l-kırâati'l-eimmeti'l-aşer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 812.
- Yüsufendizâde, Abdullah b. Muhammed. *Risâle fi halli müşkilâti'ş-Şâtibi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1227.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yay., 2016.

## Mustafa Öztürk'ün Kur'ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi

### Evaluation of Mustafa Ozturk's Allegation About the Descent of the Qur'an

**Avnullah Enes ATEŞ**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bilecik Sheikh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Bilecik, Turkey  
enes.ates@bilecik.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-4909-9203

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 9 Şubat / February 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 20 Mart / March 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume** : 8 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 79-110

#### Atıf / Cite as

Ateş, Avnullah Enes. "Mustafa Öztürk'ün Kur'ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 79-110.

**Doi**: 10.33460/beuifd.877430

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığı, onu Hz. Peygamber'in ürettiği yönündeki iddialar ilk olarak Mekkeliler tarafından ileri sürülmüştür. Onlar bu iddialarında Kur'ân diye kendilerine sunulan metnin hem mana hem de lafız olarak bütünüyle Hz. Peygamber'in ürünü olduğunu söylüyorlardı. Bu iddialar, Kur'ân'ın, benzerini getirme noktasındaki bir meydan okumasıyla izale edildi. Klasik dönemde de bazı Müslüman ilim adamları Kur'ân'ın mana olarak Allah'a ait olduğunu, lafzının ya Cibril ya da Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından lafza döküldüğünü ileri sürdüler ve bu iddialarına birtakım delilleri mesnet olarak sundular. Ancak ilim camiası içerisinde kahir ekseriyetle bu görüş reddedilerek Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olarak Allah'a ait olduğu düşüncesi savunuldu. Günümüzde de bu tartışma Mustafa Öztürk tarafından gün yüzüne çıkarıldı ve Kur'ân lafzının Allah'a aidiyetinin bir sorunsalı beraberinde getireceğini iddia etti. Allah'ın kendisini sürekli övmesi, dilinden gazap ve lanetin düşmemesi, Kur'ân'da değişken bir üslubun belirgin bir şekilde hissedilmesini uluhiyetle bağdaştırılamaz gördü. Buradan hareketle Kur'ân'ın mana olarak Hz. Peygamber'e vahyedildiği, onun da kendi psikolojik durumu ve yaşadığı çevreye göre bu manaları kalıba döktüğünü söyledi. Bu çalışmada



ilgili iddia delilleriyle ele alınacak ve bunun çok daha büyük inanç problemlerini beraberinde getireceği üzerinde durulacaktır. Ayrıca Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olarak Allah'a aidiyeti delilleriyle ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tefsir Problemleri, Kur'ân'ın Nüzülü, Kur'ân Vahyi, Kur'ân Lafzı.

**Abstract:** *The claims that the Quran is not the word of Allah and that it was produced by the Prophet were first put forward by the Makkan people. In their claims, they said that the text presented to them as the Quran was completely the product of the Prophet in terms of both meaning and word. These claims were eliminated by the challenge of the Qur'an to bring a similar one. In the classical period, some Muslim scholars said that the Quran belonged to Allah in terms of meaning and that the word was put into words either by Jibril or the Prophet. They provided some evidence for their allegations. However, this opinion was rejected by the overwhelming majority of the scientific community and the idea that the Quran belongs to Allah in both word and meaning was defended. Today, this debate has been brought to light again by Mustafa Ozturk, and it has been claimed that the word Quran belonging to God will bring along a problematic. The constant praise of God, the constant feeling of wrath and curse from his tongue, and a distinct feeling of a variable style were seen as incompatible with divinity. Based on this, it was claimed that the Qur'an was revealed to the Prophet in terms of meaning, and that he molded these meanings according to his own psychology, sociology and environment. In this study, the relevant claim will be discussed with the evidence and it will be shown that this claim raises even greater belief problems. In addition, we will try to show the Quran's belonging to God in both word and meaning.*

**Keywords:** *Commentary, Problems of commentary, Descent of the Quran, Revelation of the Quran, The Word of the Quran.*

## Giriş

İbn Abbâs (r.anhümâ), Kur'ân'ın dört farklı yönünün olduğunu ifade etmekte, bunların bir kısmını Arapların kendi kullanımlarından dolayı bileceğini, bir kısmını ancak âlimlerin bileceğini, bir kısmını herkesin bileceğini, bir kısmını mahiyet itibariyle sadece Allah'ın bileceğini söylemiştir.<sup>1</sup> Bu tespit, Kur'ân'ın yeknesak olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Toplumun bilgi ve kültür seviyesi farklı olan kesimlerinin her birisine Kur'ân'ın hitap etmesi, onun mucizevi yönlerinden birisi olarak da görülmelidir. Bu açıdan kimi âyetlerde herkesin anlayacağı bir örnekten hareket edilirken kimi âyetlerde derin bir tefekkürle anlaşılabilen mesajlara yer verilmektedir. Kur'ân'ın üslubunun sadece belli bir elit zümreye hitap eder türde olmasını beklemek, bencilce bir beklenti olmasının

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru Hecer, 1422/2001), 1/70.

yanında, bütün topluma rehber olan bir kitapla ilgili hikmet dışı bir düşüncedir. Bu nedenle Kur'ân'ın farklı üsluplarını ve bunların hitap ettiği toplum katmanlarına göre değişmesini ulvi bir hikmetin tecellisi olarak görmek gerekmektedir. Said Nursî'nin (öl. 1960) şu sözlerini burada zikretmek yerinde olacaktır: Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyân; âyetlerini, cümlelerini öyle bir şekilde nazmetmiş ve vaz'etmiştir ki, her cihetten ihtimâl yolları bulunsun ki, muhtelif fehimler ve isti'dâdlar, zevklerine göre hisselerini alabilsinler.<sup>2</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in indiği dönemde düşmanlarını hayran bıraktığı ve eşsiz üslubunun etkisi altına aldığı rivâyetlerde zikredilmektedir.<sup>3</sup> Daha da ötesi, Kur'ân'ın, benzerinin getirilmesi hususunda açıkça meydan okuduğu ve ilahi oluşunu böylelikle ispat ettiği bilinmektedir: “Kulumuza indirdiğimizden şüphe içerisine düştüyseniz benzeri olacak bir sure getirin de görelim.”<sup>4</sup> “De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere bir araya gelecek olsalar onun benzerini asla getiremezler. Birbirlerine destekçi olsalar bile.”<sup>5</sup> İnananlar açısından bu ve benzeri referanslar Kur'ân'ın mana ve lafzıyla ilahi kaynaklı olduğunu, benzerinin ve denginin getirilmesinin mümkün olmadığını, nazmının ve içeriğinin harikulade olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Buna rağmen klasik dönemde Kur'ân'ın mana olarak Allah'tan geldiği, lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) veya Cibril tarafından oluşturulduğunu ileri sürenlerin olduğuna Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân*'ı gibi klasik Kur'ân ilimleri eserlerinde rastlamaktayız. Ancak bu görüşlerin tam olarak kime ait olduğu bu eserlerde belirtilmemiş<sup>6</sup> ve sadece farklı bir yorum olarak sunulup kabul görmeyen şaz bir görüş olduğunun altı çizilmiştir.<sup>7</sup> Ne var ki İmam Mâturîdî (öl. 333/944), *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* isimli tefsirinde ilgili iddiayı

2 Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz fi mezânî'l-icâz*, trc. Abdülmecid Nursî, thk. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 152.

3 Örnek olması açısından İslâm düşmanı Velid b. Muğîra'nın Kur'ân hakkındaki şu sözü verilebilir: “Allah'a kasem ederim ki az önce Muhammed'den öyle bir kelam işittim ki o ne insan kelamıdır ne de cin kelamıdır. Altı köklü, üstü güzel. Onda bir tatlılık, bir hoşluk var. O mutlaka yücelir ama onun üzerine bir şey çıkamaz.” Kaynak olarak bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Muhammed Şahhâte (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, 1423), 4/491-492.

4 el-Bakara 2/23.

5 el-İsrâ 17/88.

6 Bütün kitapların Arapça indiği ve her peygamberin kavmine kitabını kendi diliyle aktardığı yönünde Dahhâk'a isnad edilen bir yorum vardır [Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-Tenzil ve 'uyûnî'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/539]. Bu, bizim bahsini ettiğimiz konudan farklıdır. Zira bu yorumda sadece Kur'ân değil bütün kitaplar Arapça olarak inmiş olmaktadır. Hâlbuki tartışılan konu Kur'ân'ın mana olarak indiğidir. Bu yönüyle klasik kitaplarda ilgili iddianın sahipleri görebildiğimiz kadarıyla sadece Bâtınîler'dir.

7 Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân'ın inzal keyfiyetine dair açmış olduğu başlıkta bazılarının Semerkandî'den (öl. 373/983) Kur'ân'ın nüzulüne dair üç görüş kaydettiğini nakleder. Ancak o bazılarının kim olduğu, Semerkandî'nin bu üç görüşü nerede zikrettiği belirtilmez. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrûddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1376/1957), 1/228-229.

Ayrıca Semerkandî'nin tefsirinde Kur'ân'ın nüzulüyle ilgili âyetlerde müellif Kur'ân'ın bütünüyle Allah'a ait olduğunu belirtmiştir. Bu, Semerkandî'ye isnad edilen naklin sıhhati konusunda şüphe uyandırmaktadır. Kaldı ki Semerkandî'nin böyle bir görüşü aktarması onu benimsediğini göstermez. Tefsirinde de bu açıkça gözükmemektedir. Bilgi için bk. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'vvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Zekeriyâ Abdulmevcîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/400-401.

Bâtinîlerin öne sürdüklerinden bahsetmiştir. Mâturidî, Bâtinîlerin, Kur'ân'ın ilham olarak Hz. Peygamber'e (sav) geldiğini, onun da bunu Arap diline çevirip kendi ürettiği lafızlarla ifade ettiğini iddia ettiklerini zikretmiş ve bu iddiaları birçok delille tenkit etmiştir.<sup>8</sup> Bu tür görüşlerin varlığı söz konusu olsa da şu rahatlıkla söylenebilir: İlk dönemden günümüze değin Müslüman ilim adamları arasında, Kur'ân'ın beşeri özellikler gösterdiğini, ekseninin dar olduğunu, belli bir coğrafyaya hapsolan bir metin izlenimi verdiğini söyleyen olmamıştır.<sup>9</sup>

Günümüzde tekrar ortaya çıkarılan ve tarihselcilik yöntemi<sup>10</sup> üzerinden hareketle Kur'ân'ın lafzının aidiyeti konusu farklı bir eksen kazanmıştır. Zira Kur'ân lafzının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olabileceği söylemi ilk defa Müslüman olan tefsirciler tarafından, Kur'ân'ın içeriğinden hareketle savunulmaktadır. Dolayısıyla oryantalistlerin söylemlerine benzer bir dil ilk defa Müslüman düşünürler tarafından dillendirilmiş ve bunun da Allah'ı tenzih adına yapıldığı ileri sürülmüştür. Ancak Kur'ân'ın içeriği ve gündemi ile ilgili bu iddialarda kullanılan dil Müslüman gönülleri yaralayıcı bir üsluba sahiptir.

“Orion takım yıldızına bak! Andromeda'ya bak! Samanyolu'na bak! National Geographic'de git, okyanusun diplerine bak! Kutuplara bak! Çiçeğe bak! Boğazda erguvana bak! Bir de Kur'ân'da 23 sene Velid b. Muğîra aşağı, Âs b. Vâil yukarı deyip bütün kadrajını Hicaz, Taif, Medine'ye sıkıştırmış, insanlığa söyleyeceği sözün çapı oradaki üç-beş tane lavuk, müşrik... O müşrike Kur'ân'da öyle küfürler var ki! ... Bu Allah dili olabilir mi?” “Tanrı, merhametinin katsayısı belli değil. Engin merhamet ve şefkat sahibi. Dilinden lanet eksik olmuyor. Ben bunu tanrıya nasıl yakıştırayım? Neden dilinden lanet eksik olmuyor? ... Allah neden kendini sürekli övüp duruyor?”<sup>11</sup>

Bu ifadeler kullanılarak devamlı kendini öven, gazaplanan bir ilah tasvirinin olsa olsa peygamberin kendi psikolojik durumunun bir sonucu olarak görülmesi gerektiği söylenmek suretiyle Kur'ân vahyinin mana olarak Allah'tan geldiği,

8 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vil'âtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/517-518; 8/85; 10/346.

Bu çalışmada da İmam Mâturidî'nin ilgili iddialara verdiği cevaplara kısmen değinilecektir. Zira bu cevaplar günümüzdeki benzeri iddialar için de bir cevap niteliği içermektedir.

9 Kur'ân'ın, içeriğinden hareketle ilâhî bir kelâm hüviyeti taşımadığı, stratejik ve politik bir dilin olduğu ve dolayısıyla esasında Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e tümel manalar olarak geldiği, onun da bu manaları kendi ve muhataplarının durumuna göre lafza döktüğü Mustafa Öztürk tarafından iddia edilmiştir. Onun bu iddiası, Kur'ân üzerine oryantalist çalışmalar ortaya çıkıncaya dek İslâm coğrafyası içerisinde hiçbir Müslüman bilim adamı tarafından ileri sürülmemiştir. Kur'ân metninin alelade, tarihsel içerikli ve sığ olduğunu ima edecek hiçbir cümle kurulmamıştır. Oryantalist çalışmaların ortaya çıktığı modern çağ ile birlikte tefsirde çağdaş eğilimler oluşmaya başlamıştır. Ancak yine de Mustafa Öztürk'ün dile getirdiği şekilde Kur'ân'ın gündeminin basitliğini çağrıştıran bir söylem olmamıştır. Bu açıdan Öztürk'ün Kur'ân metni hakkındaki görüşleri Müslüman bilim adamları içerisinde ilk defa dile getirilmiştir.

10 Tarihsellik, “Olayları, olguları, başarıları, değerleri, içinde doğdukları tarihten hareketle anlamaya çalışan bir düşünce akımıdır.” Bilgi için bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 1988), 170-171.

11 Mustafa Öztürk'ün Kur'ân hakkında sarf ettiği sözler için bk. <https://youtu.be/v4WXk2g-jK0> (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

peygamberin bunu beşeri yönleriyle dile döktüğü belirtilmiştir.<sup>12</sup> Aslında Kur'ân'ın gündeminin tahfifini içeren bu cümlelerin sahipleri, Kur'ân'ın kendi metninden hareket etmemekte, ilgili âyetlerin tefsirinde yer alan birtakım rivâyetleri âyetlerin kendisi yerine ikame ederek tarihselci bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu ise belli bir ölçüde tahrif ve manipülasyon olarak da değerlendirilebilecek bir yaklaşımdır. Tüm bunların ötesinde çizilen Kur'ân tasviri karşısında sunulan çözüm ise bütünüyle çözümsüzlük doğurmaktadır. Zira anlatılan Kur'ân gündemine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir elçi olarak yüce yaratıcıyı çok basit bir gündemi takip eden biri olarak yansıtmakta, hakikati aktaramamakta, kendi ihtiras ve öfkelerini ilahi kelimeler diye sunmaktadır (Hâşâ!). Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elçilik görevini sorgulanır hale getirdiği gibi bütün bunlar olurken yüce yaratıcının görevlendirdiği elçiyi engelleyememesi, ona kendisini doğru bir şekilde anlatacak imkânı verememesi sonucunu da doğurmaktadır ve bu Allah'ın acziyetle vasıflanmasını gerektirmektedir (Hâşâ!).

İleri sürülen bu iddianın sonuçları düşünülmemiş gibi gözükmektedir. Bu da inanç problemi yaşayan, yeterince dinin kaynaklarını araştırmayan insanların bütünüyle İslâm ve Kur'ân'dan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu da izale edilmesi gereken büyük bir problemdir. Bu çalışmada, ortaya atılan iddianın Kur'ân'ın gündemi ve Allah tasvirleri açısından iftira sayılabilecek söylemler ürettiği ve bunların Kur'ân metni baz alındığında hiçbir suretle gerçeği yansıtmadığı gösterilecektir. Ayrıca Kur'ân'ın gerçek gündemi, kapsamı, Allah'a isnat edilen vasıfların ve eylemlerin nasıl yorumlanması gerektiği ortaya koyulacaktır. Yöntem olarak son günlerde bu iddiayı sıklıkla gündeme getiren Mustafa Öztürk'ün konuyla ilgili görüşleri, kendi yazdıkları ve sosyal medyada dile getirdiği fikirler üzerinden hareket edilecektir. Ardından da ileri sürülen bu görüşler hem akli hem de nakli olarak değerlendirilecektir.

Kur'ân'ın ilâhî olmadığını iddia eden oryantalistlere karşı Kur'ân lafzının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyetini ifade eden cevap niteliğinde birçok çalışma vardır.<sup>13</sup> Ancak Müslüman düşünürler tarafından Kur'ân'ın, içeriğinin basitliği, çapının darlığı ve beşeri nitelikler taşıdığı gerekçesiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu iddialarına akademi dışında birçok yazı ve video ile cevap verilmişse de akademik düzeyde detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla görülen eksiklik üzerine böyle bir çalışma yapmaya karar verilmiştir.

## 1. Mustafa Öztürk'ün Delilleri

Mustafa Öztürk, Türkiye'de bir tefsir akademisyeni olarak alanında yaptığı çalışmalarla tanınan; kalemi kuvvetli, çalışkan, üretken biridir. Özellikle Kur'ân'ı tarihsel okumaya dair görüşleriyle öne çıkmaktadır. Genel kabul gören

12 İlgili söylemler için bk. [https://youtu.be/LG3T\\_SQDfBo](https://youtu.be/LG3T_SQDfBo) (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

13 Örnek olarak bk. Hakan Uğur, "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 399-428.

meselelerde ileri sürdüğü farklı düşüncelerinde genellikle tarihselci kimliği kendini hissettirir. Ele aldığımız Kur'ân vahyinin inzâli konusu da Öztürk tarafından aynı perspektiften değerlendirilmiştir. Bu başlık altında Öztürk'ün konuyla ilgili ileri sürdüğü delilleri inceleyeceğiz.

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) mana olarak vahyedildiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu manayı Arap diline aktardığı iddiası Öztürk tarafından beş temel delile dayandırılmaktadır:

### 1.1. Kur'ân'ın Politik Bir Dile Sahip Olduğu Delili

Öztürk bunu savaş âyetlerinde sert bir dilin kullanılması, savaş dışındaysa bu dilin değiştiğini ima ederek şu sözleriyle desteklemektedir:

Tam bu noktada Kur'ân vahyinin mahiyeti ve Hz. Peygamber'e hem lafız, hem mânâ mı, yoksa salt mânâ ve mefhum tarzında mı indirildiği meselesi de tartışmaya değer niteliktedir. Zira Kur'ân'ın hem lâfız hem mânâ itibarıyla inzal edildiğini kabul etmek, cihad ve kıtal meselesinde kullanılan politik dilin bizzat Allah'a ait olduğunu söylemeyi gerektirir. Vahyin salt mânâ ve mefhum olarak inzal edildiğini kabul etmek ise, söz konusu dilin Hz. Peygamber tarafından formüle edildiğini, dolayısıyla Allah katından genel muhteva ve perspektif olarak aldığı vahyin ışığında, konjonktürel gelişmelerle ilgili yol haritasını kendisinin belirlediğini söylemek gerekir ki, bu ikinci ihtimal daha makul görünmektedir. Aksi takdirde "Allah'ın ahlâkîliği" meselesi gündeme gelir.<sup>14</sup>

Öztürk'e göre bu değişkenlik aynı zamanda Allah'ın ahlâkîliğini sorgulatır hale getirecek bir durumdur. Hâlbuki politik bir dil ahlâkî değerlere uygun değilse Hz. Peygamber (s.a.v.) için de uygun olmayacaktır. Anlaşılan Öztürk Allah'ı tenzih ederken aynı zamanda Allah'ın elçisinin bu politik dilini de sorgu ve eleştiriye açmaktadır.

Öztürk, Kur'ân dilinin politik ve stratejik olduğu deliline bir diğer örnek olarak Ehl-i Kitap ile ilgili âyetlerde kullanılan dilin Mekke'de farklı, Medine'de farklı oluşunu sunmaktadır. Bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Bu zaviyeden baktığınızda, Kur'ân'ın ötekilerle ilişkisinde niçin çok esnek, değişken ve aynı zamanda politik bir dil ve üslup kullanıldığını anlamak mümkün olabilir. Daha açıkçası, Kur'ân'ın Mekke döneminde Ehl-i kitap, özellikle de Yahudiler hakkında olumlu bir dil kullanmasına rağmen, Tevbe sûresi 29. âyette aynı zümreyi "Allahsızlar" diye nitelendirmesi arasındaki uçurum az çok anlaşılır hale gelir. Kur'ân'daki bu keskin üslup ve tikel hüküm değişikliklerinin tek tek ve lâfzen Allah tarafından belirlendiği kanaatinde değilim. Çünkü Allah'ın bu denli güncel ve politik bir sürecin içinde bizzat müdahil olduğuna kani değilim. Allah'ın

<sup>14</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'ân'da Cihad", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 155.

bizzat savaşa katıldığı izlenimi veren âyetlerin Hz. Peygamber'in zihnindeki genel ve küllî vahiyden istinbat edilmiş tikel referanslar olduğu kanaatindeyim.<sup>15</sup>

Bu ifadelerinde Öztürk somut karşılaştırmalarda bulunmaksızın Kur'an'da aynı zümreye Mekke'de farklı, Medine'de farklı bir dil kullanıldığını retorik (güzel söz söyleme sanatı, hitabet sanatı) bir tarzla ortaya koymaktadır. Bu iddianın aslında bütünüyle bir yoruma dayandığı iddianın değerlendirileceği bölümde gösterilecektir.

Öztürk ayrıca Kur'an'ın bu politik dilinin ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait oluşuyla açıklanabileceğini şu şekilde ifade etmektedir:

Mana, "genel kavramsal çerçeve" demektir. Önermesel vahiyler ve tikel hükümlerin Hz. Peygamber'in zihninde genel-tümel vahiyden çıkarımlar yoluyla billurlaştığını düşünürsek, o zaman Kur'an'ın stratejik ve politik dilini izah etmek az çok mümkün oluyor. Lâkin Kur'an'daki her bir ifadenin, hem lafız hem mânâ olarak bizzat Allah tarafından dikte edildiğini kabullenmek söz konusu olduğunda, ben bu politik dili izahta çok güçlük çekiyorum, hatta izah edemiyorum. Kur'an'a uzaktan bakınca hiçbir sorun yok gibi görünüyor, ama satır aralarına daldığınızda işin içinden pek çıkılmıyor. Bu yüzden de eski ezberler ister istemez bozulabiliyor.<sup>16</sup>

## 1.2. Kur'an'ın Önceki Vahiylerde Mevcut Olduğu Delili

Kur'an'ın öncekilerin kitaplarında bulunduğu bahseden âyetler vardır. Öncekilerin dili Arapça olmadığından Kur'an'ın manasının esas vahye konu olduğu buradan ortaya koyulmaktadır. Öztürk bu iddiasını şu şekilde ifade etmektedir:

el-Bakara 2/97 ve eş-Şu'arâ 26/194. âyetlerde Kur'an'ın inzal edildiği mahal, Hz. Peygamber'in kalbi/idraki diye belirtilmiş; fakat vahyin lafzen mi yoksa manen mi nazil olduğu tasrih edilmemiştir. Bu bağlamda, Kur'an vahyinin mana/mefhum olarak inzal edildiği yönündeki görüşü benimsediğimizi bir kez daha belirtmeliyiz. Bu görüşle ilgili delillerimizden biri eş-Şu'arâ 26/196. âyetteki *ve-innehû lefi zübüril-evvelîn* ifadesi ile el-A'lâ 87/18. âyetteki *inne hâzâ lefi's-suhufil-ülâ* ifadesinde Kur'an'daki mesajların geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğundan söz edilmesidir.<sup>17</sup>

Öztürk'ün vahyin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbine indiğinden bahsedip de ne şekilde indiğine değinmemesi düşündürücüdür. Zira bahsini ettiği eş-Şu'arâ 26/194. âyetin hemen akabinde, 195. âyette *bi lisânin 'arabiyyin mübîn "apaçık Arapça bir dil ile"* ifadesi yer almaktadır. Bu Kur'an'ın indikten sonra değil; inmeden

15 Öztürk, "Kur'an'da Cihad", 201.

16 Öztürk, "Kur'an'da Cihad", 202.

17 Mustafa Öztürk, "Kur'an Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim", <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (Erişim Tarihi: 17.01.2021)

Arapçaya dönüştürüldüğünü gösterir. İddiayla ilgili detaylı tenkidi ilgili bölümde yapacağız.

Kur'ân'ın önceki vahiylerde bulunmasından hareketle vahyin mana olarak geldiğini, onu lafza dökenin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu dile getirdiği bu iddiayı desteklemek adına, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) başta olmak üzere Hanefi mezhebinde Arapça bilmeyenler ve Kur'ân'dan herhangi bir şeyi ezberleyememiş olanlar için kendi dillerinde Kur'ân okunmasına verilen fetva zikredilmiştir. Mezhep imamlarının eş-Şu'arâ sûresi 196. âyetten hareket etmeleri de Hz. Peygamber'e (sav) vahyedilen Kur'ân'ın mana olduğunu kuvvetlendirdiği belirtilmiştir. Bununla ilgili olarak da Öztürk şunları söylemiştir:

Kur'ân'ın önceki vahiylerde mana/mefhum itibariyle mevcut olduğu şüphesizdir. Bu yüzden bazı Hanefi fakihler İmam Ebû Hanîfe'nin ana dilde ibadet meselesiyle ichtihadını temellendirirken bu âyetlerle istidalde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin ichtihadında Kur'ân kelimesinin lafza/nazma değil, zât-ı ilâhî ile kaim olan manaya delalet ettiği gerekçesine bağlanmıştır. Bu delalet aslıdır ve dilden dile değişen mahiyette değildir. Mesela, tevhid inancı her dilde rahatlıkla ifade edilebilir. Lafızlar dilden dile değişse de mana/mefhum sabittir. Kaldı ki eş-Şu'arâ 26/196. âyette, "Şüphesiz bu Kur'ân önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu" denilir. Serahsî (öl. 483/1090) *el-Mebsû't*'ta ve fıkıh usulüne dair eserinde bu âyetle ilgili olarak şunları söylemiştir: "Âyette 'Kur'ân önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu' denildiği halde Kur'ân'ın belli bir dile mahsus olduğunu söylemek mümkün müdür? Önceki peygamberlere gönderilen vahiyler kuşkusuz kendi dillerine göre ifade edilmiştir. İlâhî kelamın Arap diline mahsus/münhasır olduğu iddia edilemez... Ebû Hanîfe'nin ichtihadına göre Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'ân mesajına uygun pasajları okunduğu takdirde dahi namaz geçerli sayılır."<sup>18</sup>

Burada da Öztürk ilgili fetvayı bağlamından koparmaktadır. Zira ne Ebû Hanîfe'nin fetvasında ne de Serahsî'nin açıklamalarında Kur'ân'ın lafzının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olabileceğine dair en ufak bir ima bile bulunmamaktadır. Aksine Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu belirtilmektedir. Detaylara ilgili bölümde girilecektir.

### 1.3. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İnzali Delili

Kur'ân'ın yedi harf üzere okunmaya elverişli indirildiği birçok hadiste geçmektedir. Hanefi âlimi Tahâvî'nin (öl. 321/933) de belirttiği gibi bu, Kureyşlilerin Kur'ân'ı anlam merkezli okumalarına dair bir ruhsattır. Bu da Öztürk'e göre vahyin aslen mana olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir. İlgili ifadeleri şu şekildedir:

18 Öztürk, "Kur'ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim" (Erişim Tarihi: 17.01.2021)

Vahyin mana olarak inzal edildiği görüşüne argüman oluşturan en önemli verilerden biri de Kur'an'ın "yedi harf" (ahruf-i seb'a) üzere okumaya elverişli şekilde nazil olduğunu bildiren hadislerdir. Ahruf-i seb'a hadisleri Kur'an'ın okunuşunda lafızdan ziyade mananın ön plana çıktığını göstermektedir ki bu da kısaca "mana merkezli okuma" (el-kırâ'a bi'l-ma'nâ) demektir. Nitekim Hanefî âlim Tahâvî'ye göre Kureyşliler çoğunlukla yazı alışkanlığına sahip olmadıkları, bu yüzden Kur'an âyetlerini kendilerine tebliğ edildiği veçhile yazmak ve aynı zamanda hafızada tutmakta zorlandıkları için, kendilerine anlam merkezli okuma ruhsatı tanınmıştır. Kur'an'ın mana olarak vahyedildiği hususunda önemli göstergelerden biri de kıraat farklılıklarıdır. Nitekim her biri mütevatir kabul edilen yedi kıraat arasındaki bazı farklılıklar kelime düzeyinde noksanlık ve ziyadelik olarak ortaya çıkmaktadır. Vallâhu a'lem.<sup>19</sup>

Bu argümanında Öztürk aslında yedi harfe dair tercih ettiği görüş üzerinden Kur'an lafzı hakkında bir duruş sergilemektedir.

#### 1.4. Kur'an'ın Gündeminin Sığ ve Sınırlı Olduğu Delili

Giriş bölümünde de işaret edilen bu iddia, bütünüyle âyetlerin yorumunun âyetlerin yerine ikame edilmesinden ibarettir. Öztürk Kur'an'ın yirmi üç yıl boyunca Arap yarım adasının dışına çıkamadığını, üç-beş müşrikle uğraşmanın ötesine geçemediğini iddia etmektedir.<sup>20</sup>

#### 1.5. Kur'an'da Allah'ın Kendini Övmesi, Öfkelenmesi ve Lanet Etmesi Delili

Bu iddiasında Öztürk, engin rahmet sahibi olan Allah'ın bu denli bir öfkeyle anılmasının ancak Peygamber'in psikolojisiyle anlatılabileceğini söylemektedir. Ne var ki Peygamber'in kendi psikolojisine göre Allah'ı tavsif etmesi risalet makamına aykırı görülmemiştir.<sup>21</sup>

Öztürk'ün Kur'an lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından üretildiği iddiasının temel dayanakları bu noktalardır. Aslında Fazlurrahmân'ın (öl. 1988) da benzeri bir iddiayı gündeme getirdiği söylenebilir. Zira Fazlurrahmân eş-Şûrâ 42/52. âyette Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedildiği söylenen "Ruh" kelimesini "Hz. Peygamber'in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy haline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç" olarak yorumlamaktadır.<sup>22</sup> Öztürk'ün bu yorumu geliştirdiği gözükmemektedir. Zira Öztürk de benzer bir şekilde şunları söylemiştir:

Kanaatimce vahiy; tevhid, adalet, meâd gibi temel kavramlar olarak nazil olmuş ve bu genel/mücmel kavramsal içerik, Hz. Peygamber'in zihninde detaylı hale gelmiştir. Hz. Peygamber temel inanç ve ahlâk ilkeleri uyarınca toplumu

19 Öztürk, "Kur'an Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim" (Erişim Tarihi: 17.01.2021).

20 Öztürk'ün Kur'an hakkında sarf ettiği sözler için bk. <https://youtu.be/v4WXk2g-jK0> (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

21 İlgili söylemler için bk. [https://youtu.be/LG3T\\_SQDfBo](https://youtu.be/LG3T_SQDfBo) (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

22 Fazlurrahmân, *Kur'an'ın Ana Konuları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 156-157.



dönüştürme hedefini tutturmak üzere o günkü sosyoloji içerisinde durum bağlamına uygun birtakım tikel stratejiler ve taktikler belirleyip imkânlar elverdiği ölçüde bunları tatbik etmiştir.<sup>23</sup>

Öztürk'ün mezkûr iddiası ve delilleri yukarıda zikredildiği sırayla bir sonraki başlıkta incelenecektir.

## 2. İlgili Delillerin Tahlil ve Tenkidi

Mustafa Öztürk'ün Kur'an'ın lafzının aidiyetiyle ilgili iddiası ve bu iddiasına sunduğu delilleri bu başlık altında, yukarıda zikredildiği sırayla tahlil ve tenkide tabi tutulacaktır.

### 2.1. Kur'an'ın Politik Bir Dile Sahip Olduğu Delili

Kur'an'ın stratejik ve politik bir dile sahip olduğu varsayımıyla lafızlarının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu iddiasında Öztürk, aslında Allah'ın muktezayı hali gözeterek, üslupta yaptığı değişiklikleri göz ardı etmektedir. Arap dilinde mutlak manada en etkili (beliğ) kelimeler olan Kur'an'da zamana, zemine ve muhataplara göre üslup değişikliklerinin olması, beklenmesi gereken bir husustur. Kur'an'da tekdüze bir dil hâkim olsaydı, asıl o zaman eleştirilerin odağına yerleşmesi gerekirdi. Belagatin en temel tanımında *الْحَالِ الْفَصِيحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ* "Fasih olan kelamın muktezayı hale mutabakatı" ifadesi yer alır.<sup>24</sup> Âyetlerin nazmında, ortaya çıktığı ortam, muhataplar, şartlar gözetiliyor diye bunun politik ve stratejik olarak nitelendirilmesi ve menfi bir algı oluşturularak bu durumun Allah'ın ahlâkiliğini sorgulatacağının söylenmesi anlaşılması güç bir yorumdur.

Kur'an dilinin politik ve stratejik olması demek hakikat dışı birtakım şeyleri kullandığı anlamında anlaşılabilir. Aksine bu olumlu görülmesi ve zaten beklenilmesi gereken bir husustur. Kur'an'daki üslup farklılıkları, kimi yerde sertleşen kimi yerde yumuşayan tonlar, bütünüyle belagat göstergesidir. Ayrıca politik ve stratejik kelimeleri, halk arasındaki "nabza göre şerbet" anlamında, menfaat icabı, geçici, yaranma amaçlı, çıkarıcı, gerçekçi olmayan söylemler olarak kullanılıyorsa bu Kur'an'a haksızlık olur. Zira Kur'an'da bu nitelikli tek bir âyet ve söylem yoktur. Kur'an'ın her bir âyeti benzer şartların olduğu her zaman ve mekânda geçerliliğini korur. Savaş esnasında İslâm düşmanlarına karşı sert olunması, onlarla amansız bir mücadelenin sürdürülmesi emri,<sup>25</sup> Allah'ın gazap ve lanetinin münafık ve müşriklerin üzerinde olduğunun bildirilmesi<sup>26</sup> değişmez hakikatlerdir. Dolayısıyla her zaman ve mekânda bu hükümler geçerli olacağından zikredilen anlamdaki bir politik dil Kur'an'da bulunmaz.

23 Öztürk, "Kur'an'da Cihad", 201.

24 Ebû Hâmid Ahmed b. Ali Behâuddin es-Sübki, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 1/92.

25 et-Tevbe 9/73.

26 el-Fetih 48/6.

Öztürk'ün savaşla ilgili âyetlerdeki üslubu politik bulması, zannımızca savaş psikolojisinin söylemi değiştirdiği düşüncesine dayanmakta ve bu psikolojinin aşkın varlık olan Allah'ta vuku bulmaması gerektiği düşünülmektedir. Hâlbuki Kur'ân'ın âyetleri muhataplarının diliyle, onların anlayacakları düzeyde ve onları etkileyecek derecede inzal edilmiştir. Muhatapların psikolojik durumları stabil değil ki o psikolojideki insana hitap olarak inen âyetler stabil, tekdüze olsun. Ayrıca savaşla ilgili âyetlerin belli bir zamana ve muhataplara hasredilmesi, yani bu âyetlerin tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi de ilgili âyetlerin menfi anlamıyla politik bulunmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki savaşla ilgili âyetler tüm zamanlar için savaş hukukuna dair hükümler tesis etmektedir. Örnek olarak şu âyetlere bakılabilir:

*"Ahitlerinden sonra yeminlerini bozar, dininize tan ederlerse küfrün önderleriyle savaşın. Çünkü onların yeminleri kalmamıştır. Umulur ki son verirler. Yeminlerini bozan, Resulü (yurdundan) ihraca kalkışan bir toplulukla savaşmayacak mısınız? Üstelik ilk defa onlar size düşmanlığa başlamışken...! Onlardan korkuyor musunuz yoksa?! Eğer mümin iseniz, bilin ki Allah, kendisinden korkulmaya en çok hak edendir. Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onlara azap etsin, onları zelil kılsın, onlara karşı size zafer versin, mümin bir toplumun sadrına şifa lütfetsin ve kalplerindeki öfkeyi de gidersin. Allah dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah alim ve hakimdir."*<sup>27</sup>

Âyet-i kerimelerde dile getirilen hususların tamamı bütün savaş meydanlarında geçerli olacak nitelikteki hükümlerdir. Bu âyetlerin içeriğinde yerel hiçbir unsur bulunmamaktadır. Aksine ifadelerin bütünü umumdur. Âyetlerin hususi sebepleri ve bununla ilgili rivâyetlerin bulunması bu âyetlerin metninde geçen umumiliği engellemez.<sup>28</sup> Bu hükümlerin ifade ediliş tarzıyla barış esnasındaki gayrı Müslimlerle ilişkileri tesis eden hükümlerin üslubunda tek düzelik beklenilmez. Zira belagat yerine göre farklılığı, içeriğe göre lafzın değişimini gerektirir. Muhatapların zihin ve kalbine hitap eden âyetlerin onların hisleriyle paralel oluşu Kur'ân'ın dilini hayranlıkla izlemeyi gerektiren bir husustur.

Ehli Kitap ile ilgili âyetlerin Mekke ve Medine dönemine göre üslup olarak değişiklik arz ettiği, hatta aradaki üslup farkının bir uçurum olduğu iddiasının hakikati yansıttığı söylenemez. Mekke'de Ehli Kitaba yaranılmaya çalışıldığı, Medine'ye gidildiğinde bunun tamamen değiştiği iması indi bir yorumdan öteye gidemez. Böyle bir yorum üzerine Kur'ân'ın çıkarıcı bir dile sahip olduğu algısını oluştur. Bunun doğal bir sonucu olarak da Allah'ın ahlâkiliği gündeme gelir. Ancak Allah'ın ahlâkiliği sorgulanmayacağından tüm sorumluluk Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yüklenmiştir. Onun kendi politikasına Kur'ân'ı alet ettiği sonucu ortaya çıkar (Hâşâ!). Bu iddianın böyle bir sonucu doğuracağı bilindiği halde iddianın

27 et-Tevbe 9/12-15.

28 Usulde genel bir kabul olarak "Sebebin hususiliği hükmüm umumunu tahsis etmez" denilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Menâkib Şihâbüddin ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' alê'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 361.

arkasında duruluyorsa bu durumda iddia sahibinin peygamberlik müessesesine bakışı da sorgulanmalıdır. Peygamberlerin, söyledikleri sözleri Allah'a isnat etmelerinden dolayı kendi politik konumları için Allah'ı ve vahyi kullandıkları bu iddiada söylenmiş oluyor. Hâlbuki Kur'ân'ın Mekkî âyetlerinde de Medenî âyetlerinde de Ehli Kitap ile ilgili söylenen hiçbir hüküm geçici değildir. İlgili iddianın dikkate alınabilmesi için Mekke'de dile getirilen bir yargının Medine'de değiştirilmiş olması gerekir. Ayrıca Mekkî âyetlerde Ehli Kitap ile ilgili âyetler Medenî âyetlere oranla çok sınırlıdır. Daha çok tevhid, ahiret gibi inanç üzerine yoğunluk verilen Mekkî âyetlerde Ehli Kitaba daha az yer verilmiştir. Kur'ân'ın indiği toplumu inşa ederek olgulara göre âyetlerinin indiği bilinmektedir. Bu, inşa sürecini etkili kıldığı gibi aynı zamanda kıyamete kadar gerekli olacak bütün hükümleri de ortaya koymaktadır. Ehli Kitap ile ilgili hükümlerin çoğunun Medine dönemine bırakılması, Müslümanların Medine'de kendileriyle muhatap olacak olmalarındandır. Etkin ve canlı bir vahiy ile Allah Müslüman toplumu yönlendirirken aynı zamanda vahiy sürecinin tamamında bütün zamanlara ışık tutacak hükümleri tesis etmiştir. Bir diğer husus ise Mekke'deki Ehli Kitap ile ilgili bütün âyetlerin olumlu olduğu iddiasının da gerçeği yansıtmadığıdır. Medine'de inen Ehli Kitap ile ilgili bütün âyetlerin olumsuz olmaması gibi. Bu iddiada bakılacak olan husus, Mekkî olsun Medenî olsun, âyetlerde Ehli Kitap ile ilgili ortaya koyulan hususun geçici mi yoksa kalıcı mı olduğudur. Allah'a çocuk isnat edildiğinde Allah'ın bu kimselere lanet etmesinin mekân ile politika ile ilişkisini kurmak tevîl sınırlarını zorlamaktır. Zira Ehli Kitabın dışındaki müşrikler için de Allah'a şirk koştuklarının anlatıldığı âyetlerde aynı sert üslup kendini gösterir. Dolayısıyla üslubun sertleşmesi konuyla ilgilidir. Bu da belagatin gereğidir.

Örnek âyetler üzerinde mezkûr iddiayı değerlendirebiliriz.

*"Bugün sizin için temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri sizin için helaldir. Sizin yiyecekleriniz de onlar için helaldir. Kendilerine mehirlerini vermeniz, iffetli davranmanız, zina etmemeniz ve gizli dost edinmemeniz koşuluyla müminlerden iffetli kadınlarla sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da sizin için helal kılındı. Kim imanı inkâr ederse ameli boşa gitmiş ve ahirette hüsrana uğrayanlardan olmuş olur."*<sup>29</sup>

Mâide sûresi Medine'de inen sûrelerdendir. Yukarıda zikrettiğimiz âyet de bu sûrenin beşinci âyeti olup Ehli Kitap ile ilgili genel hükümlerden bahsetmektedir. Öztürk'ün iddia ettiği gibi Medine'de Ehli Kitap ile ilgili, kendilerine "Allahsızlar!" diye hitap edilecek bir sertliğin olmadığı bu âyette görülmektedir. Aksine Ehli Kitaba bütün diğer dinlerden farklı özel bir statü bu âyetle verilmiştir. Müşriklerle evliliğin mutlak anlamda yasaklandığı âyete<sup>30</sup> mukabil bu âyet Ehli Kitabı müstesna tutmakta, Müslüman erkeklerin Ehli Kitaptan olan iffetli kadınlarla

<sup>29</sup> el-Mâide 5/5.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/221.

evlenebileceğini söylemektedir. Ehli Kitabın yiyeceklerinin de helal kılındığı söylenmekte ve bu grup diğer inanç gruplarının önüne geçirilmektedir.

Ehli Kitap içerisindeki bir kısım insanların dürüstlüğüne işaret eden şu âyet de önem arz eder:

*“Ehli Kitap'tan, kendisine kantarla mal emanet etsen onu sana noksansız öder...”<sup>31</sup>*

Bu âyet-i kerimede bir kısım Ehli Kitap dürüstlükleri ve güvenilirlikleriyle olumlu tavsif edilmiştir. Âyetin devamında ise Arap toplumuna karşı işledikleri suçlarda veballerinin olmayacağını düşünen diğer birtakım Ehli Kitap mensuplarının, kendilerine bir dinar bile emanet edilse başında dikilip durulmadan geri alınamayacağı zikredilmiştir. Her toplumda olan iyiler ve kötüler Ehli Kitap içerisinde de mevcuttur. Bu âyette de Ehli Kitap ile ilgili genel bir yargı yerine yapılan eyleme dair bir tespit, takdir ve tenkit bulunur. Bu da bu zümreye karşı iddia edildiği gibi politik ve stratejik bir dilin olmadığını gösterir.

Öztürk'ün özellikle işaret ettiği ve Allah'ın kendilerine “Allahsızlar!” dediğini iddia ettiği âyeti de incelemek gerekecektir. Zira ilgili iddiasında Öztürk sadece bu âyete göndermede bulunmaktadır. Âyet-i kerime şu şekildedir:

*“Yahudiler ‘Üzeyir Allah'ın oğludur’ dediler. Hıristiyanlar da ‘Mesih Allah'ın oğludur’ dediler. Bu ağızlarıyla söyledikleri (gerçek dışı) sözlerdir. (Bu sözleriyle onlar) kendilerinden önceki inkâr edenlerin sözlerine benziyorlar. Allah onları yok etsin! Nasil da çevriliyorlar!”<sup>32</sup>*

Bu âyette Ehli Kitabın Allah'a çocuk isnadı bulunmaktadır. Kur'ân'ın geneline bakıldığında Allah'a çocuk isnat edenlerin yalnızca Ehli Kitap olmadığı görülür. Müşriklerin, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyledikleri Kur'ân'da zikredilir.<sup>33</sup> Ehli Kitabın bu iftirasına karşılık yukarıdaki âyette gösterilen tepkili dilin aynısı diğerleri için de geçerlidir. Ayrıca buradaki âyette Ehli Kitaba “Allahsızlar” denilmiyor. Bu ifade bütünüyle Öztürk'ün mübalağasıdır. Âyetteki *kâtelehumullâhu* ifadesi “Allah onları yok etsin/kahretsin” anlamına gelen, Araplarda çirkin iş ve söylemlere karşılık sıklıkla kullanılan yaygın bir tabirdir.<sup>34</sup> İndiği toplumun yaygın tabirlerinden biri olarak tam da yerinde kullanan Kur'ân'ın bu ifadesi, Öztürk tarafından beşeri bir psikolojinin dışı yansımaları olarak görülerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir ifadesi olarak yorumlanmaktadır. Hâlbuki aynı ifade Medine'deki münafıklar için de kullanılmış, onlar için de *kâtelehumullâhu* “Allah onları yok etsin/kahretsin” denilmiştir.<sup>35</sup> Allah'a şirk koşulduğunun ifade edildiği tüm âyetlerde aynı sertlik kendini gösterir.<sup>36</sup> Zira

31 Âli İmrân 3/75.

32 et-Tevebe 9/29.

33 el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/150-153.

34 Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/358.

35 el-Münâfikûn 63/4.

36 Örnek olarak bk. el-Enbiyâ 21/98; el-Feth 48/6.

Allah'ın bağışlamayacağını söylediği tek husus kendisine şirk koşulmasıdır.<sup>37</sup> Ayrıca yukarıda zikredilen Tevbe sûresinin ilgili âyetinde mezkûr ifade sadece Ehli Kitaba kullanılmamaktadır. Âyette Ehli Kitabın Allah'a çocuk isnat etme hususunda kendilerinden önceki inkâr edenlere benzedikleri belirtilmiş, bütün hepsi aynı potaya alınarak tümüne ilgili ifade kullanılmıştır. Konunun hassasiyeti gereği her geçtiği yerde aynı sertliğin gösterilmesi, muhatapların o konuda çok titiz davranmalarını sağlayıcı bir üsluptur. Bunun belagatin bir gereği olarak görülmesi gerekir.

## 2.2. Kur'ân'ın Önceki Vahiylere Mevcut Olduğu Delili

Öztürk'ün Kur'ân lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Arap diline çevrildiği iddiasına diğer bir delili de Kur'ân'ın önceki vahiylere mevcut bulunduğunu ifade eden şu âyetlerdir:

*"Şüphesiz ki o (Kur'ân) öncekilerin kitaplarında da bulunmaktadır."<sup>38</sup>*

*"Şüphesiz ki bunlar (bu hükümler) ilk sahifelerde, İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde de bulunmaktadır."<sup>39</sup>*

Bu âyetlerden hareketle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'ân'ın manasının Allah tarafından vahyedildiği ileri sürülmüştür. Öncekilerin kitaplarında ve ilk sahifelerde bulunanın Kur'ân'ın ihtiva ettiği mana olduğu, bu nedenle Allah Resulüne (s.a.v.) de verilen mana olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Bunu desteklemek için öncelikle vahyin Allah Resulünün (s.a.v.) kalbine indirildiğinden bahseden âyete<sup>40</sup> işaret edilmiş, ilgili âyette indirilenin lafız ya da mana olmasına değinilmediği söylenilmiştir.

Öztürk'ün bu delili öne sürmesi, iddia ettiği Kur'ân lafzını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oluşturduğu iddiasını zorunlu olarak gerektirdiği düşüncesidir. Aksi takdirde böyle bir delil öne sürülmez. Bu durumda yapılması gereken delil ile müddeâ arasında bir lüzum/telâzüm ilişkisinin olup olmadığıdır.<sup>41</sup> Mantık ilmi açısından değerlendirildiğinde, iddia ile delil arasında lüzüm ilişkisi olmaması sebebiyle bu delil geçersiz görülür. Zira delile itibar edilebilmesi için delilde zikredilen önermenin aklen zorunlu olarak iddia edilen sonucu gerektirmesi şarttır. Kur'ân'ın içerdiği tevhid, ahlak, ahiret, ibadet ile ilgili genel manalar bütün

37 en-Nisâ 4/48, 116.

38 eş-Şu'arâ 26/196.

39 el-A'lâ 87/18.

40 eş-Şu'arâ 26/193-194.

41 Telâzüm, iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesidir. Bir şeyin diğerini çağırmasıysa lüzüm olarak isimlendirilir. Bu durumda gerekirene mezlüm, gerekene lâzım denilir. Baba-oğul kavramlarının her biri diğerini zorunlu gerektirdiğinden bu kavramlar arasında telâzüm vardır. Güneş'in aydınlığı gerektirmesi ise lüzüm olarak değerlendirilir. Zira Güneş aydınlığı zorunlu olarak gerektirir ancak aydınlık zorunlu olarak Güneş'i gerektirmez. Çünkü aydınlığın oluşumu Güneş dışında başka bir aydınlatma aracıyla da gerçekleşebilir. Geniş bilgi için bk. Ömer Türker, "Telâzüm", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/telazum> (Erişim Tarihi: 22.01.2021).

vahiylerde mevcuttur. Zira Allah katında din İslâm'dır ve hiçbir zaman ve asırda genel çerçeve değişmemiştir. Ancak bu manaların bütün vahiylerde bulunması Kur'ân'ın lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından oluşturulduğunu gerektirmez. Bu ikisi arasında, yani Kur'ân'ın içeriğinin önceki vahiylerde olmasıyla Kur'ân lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından oluşturulması arasında zorunlu bir bağ bulunmamaktadır. Çünkü Kur'ân'ın lafzının Allah tarafından inzâl edilmiş olması, içeriğinin önceki vahiylerde olmasına mani değildir. Öztürk'ün ileri sürdüğü bu delilin geçersizliği için sadece zikrettiğimiz delil ile müddeâ arasında telâzümün olmadığını belirtmek yeterlidir. Ancak delilde zikredilen hususlara kısaca değinmek gerekir.

Ebû Hanîfe'nin, namazda Kur'ân okuma emri olmasına rağmen Arapça bilmeyenlere kendi dillerinde Kur'ân okuyabileceklerine dair fetvası ve Serahsî'nin, bu fetvayı gerekçelendirirken ifade ettiği, Kur'ân'ın i'câzının manasında olması ve dolayısıyla namazda kıraat için Kur'ân'ın farklı bir dildeki tercümesinin okunmasıyla bu şartın yerine geleceği söylemi kendi ekseninden uzaklaştırılmıştır. Yine bu meyanda Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın manasına uygun olan Tevrat ve İncil metinlerinin kıraat edilebileceği fetvası da böyledir.

Namazda Farsça kıraat meselesinde ele alınan konuların kendi bulunduğu yerden alınıp Kur'ân'ın lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Arapçaya çevrildiğiyle ilişkilendirilmesi şaşırtıcıdır. Çünkü Serahsî'nin konuyu detaylı olarak ele aldığı yerde mesele, Arapça okumaya gücü yetmeyenlerin kıraat rüknünü namazda nasıl yerine getirecekleri ve Kur'ân'ın i'câzının hangi özelliğinde olduğuyla ilgilidir. Serahsî'nin konuyla ilgili söyledikleri, usule dair yazdığı eserinde şu şekilde geçmektedir:

Sonra hocalarımızdan çoğu Kur'ân'ın i'câzının nazım ve manasında birlikte bulunduğunu söylemişlerdir. Özellikle de Ebû Yûsuf ve Muhammed'in (Allah kendilerine rahmet eylesin) sözlerine göre. Zira onlar namazda Farsça kıraat ile ilgili olarak, kesin olarak muradı aktardığı kabul edilse bile kıraat farzının yerine gelmeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü farz olan şey mucize olanın okunmasıdır ki o da nazım ve manada birlikte bulunur. (Serahsî) Dedi ki: Bana göre onların bu söyleriyle muratları mananın nazım olmaksızın mucize olmadığını belirtmek değildir. Çünkü mananın mucize oluşuna dair deliller açıktır. Bunlarda biri şudur: Mucize olan şey, muhdes ve mahluk olmayan Allah'ın kelimidir. Arapça, Farsça ve bunun dışındaki dillerin hepsi muhdestir. Her kim 'i'câz ancak nazım ile gerçekleşir' derse, mecburi olarak söylenmesi caiz olmayan bir şeyi, yani mucize olan şeyin muhdes olduğunu söylemek durumunda olacaktır. İkinci delil ise Hz. Peygamber (s.a.v.) bütün insanlara gönderilmiştir. Onun peygamberliğinin delili ise mucize olan Kur'ân'dır. Bu nedenle onun (Kur'ân'ın) bütün insanlar için onun (Hz. Peygamber'in) delili olması gerekir. Malumdur ki acem birinin Arap dilinde Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz oluşu onun aleyhinde bir hüccet oluşturmaz. Çünkü bu kişi aynı şekilde İmrû'u'l-Kays'ın veya bir başkasının şiirinin benzerini

Arap diliyle getirmekten de acizdir. Bu kimse için Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olması ancak kendi diliyle gerçekleşir. Bu da i'câzın anlamının manada tam olarak bulunduğuna açık bir delildir. Bu nedenle Ebû Hanîfe namazda Farsça kıraate cevaz vermiştir. Fakat İmameyn bunu Arapça kıraate güç yetiremeyenler hakkında söylemişlerdir. Cevap bu şekildedir. Bu, onlara göre mananın mucize olduğuna delildir. Çünkü kıraatin farz oluşu, mucize olanı okumaya güç yetiremeyenlerden aslen düşmüştür ama farz bu kimseden aslen düşmemiştir. Aksine Farsça kıraat ile farz edilecektir. Ancak onlara göre kişi Arapça kıraate güç yetirdiğinde o kişi hakkında Farsça kıraat ile farz yerine gelmeyecektir. Bunun sebebi onun (Farsça kıraat edilen Kur'ân'ın) mucize olmaması değildir. Fakat bu rüknü eda ederken (Arapça kıraate) gücü yeten kimseler hakkında Allah Resulüne (s.a.v.) ve selefe tabi olmak farzdır. Ne var ki Ebû Hanîde bunu Farsça kıraat konusunda mekruh olarak değerlendirmiştir. Ama Kur'ân kıraati noktasında rüknün aslının yerine gelmesi meselesinde kendisi bizim takrir ettiğimiz gibi düşünmüştür.<sup>42</sup>

Görüldüğü üzere tartışılan mesele tamamıyla namazda kıraat rüknünün Kur'ân'ın Arapça lafzı dışında da yerine gelip gelmeyeceği ve bunun gerekçeleriyle ilgilidir. Kıraat rüknünün Arapçaya güç yetiremeyenler hakkında farklı bir dille yerine geleceğine hem Ebû Hanîfe hem de İmameyn cevaz vermektedir. Ancak güç yetirenler hakkında imameyn Arapça okunmasının farz olduğunu söylemektedir. Serahsî onların bu fetvasından Kur'ân'ın manasında i'câz olmadığı anlamının çıkarılamayacağını söylemekte, onların bu fetvalarında, güç yetiren kimselerin kıraat rüknünü eda ederlerken Allah Resulüne (s.a.v.) ve selefe uymalarının farz olacağını gözettiğini belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda kıraat rüknünün güç yetirenler için de yerine geleceğini ancak bunun çirkin görülen bir iş olduğunu düşündüğünü aktarmaktadır. Sonuçta Ebû Hanîfe de İmameyn de Kur'ân'ın hem lafzını hem de manasını mucize kabul etmekte, Kur'ân'ın lafzının Allah'a ait olduğunu söylemektedirler.<sup>43</sup> Selef içerisinde Kur'ân'ın mana olarak vahyedildiği iddiası sadece Batıniyye tarafından ileri sürülmüştür. İmam Mâturîdî bu noktayı şu şekilde dile getirmiştir:

Batıniyye şöyle demektedir: Şüphesiz ki Kur'ân Allah Resulüne (s.a.v.) bizim okumuş olduğumuz harflerle inmemiştir. Fakat o (Kur'ân), onun kalbine inen bir ilhamdır. Sonra kendisi ona suret giydirmiş, onu harf sahibi olacak şekilde resmetmiş, ifade etmiş, okuduğumuz i'râblı hale getirmiştir.<sup>44</sup>

Mâturîdî Batıniyye'nin bu iddialarını detaylı bir şekilde âyetlerle cevaplandırmaktadır. Bu cevaplar üçüncü başlıkta zikredilecektir.

42 Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/281-282.

43 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhu'l-ekber* (BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 20.

44 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/517.

Öztürk'ün ikinci delilinin, yani Kur'ân'ın önceki vahiylerde yer almasının Kur'ân'ın lafzıyla ilgili herhangi bir yargıyı zorunlu olarak doğurmayacağı bu başlıkta ortaya koyulmuş oldu.

### 2.3. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İnzali Delili

Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl edildiğini haber veren rivâyetler ve neticesinde oluşan farklı kıraatler Öztürk tarafından Kur'ân'ın mana olarak vahyedildiğine delil gösterilmiştir. Hanefilerden Tahâvî'yi referans göstererek Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl edilmesinin Kur'ân'ı mana ile okuma ruhsatı olduğu yönündeki görüşü zikretmiştir. Bunun da asıl vahyin mana olduğu iddiasına delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.<sup>45</sup>

Tahâvî'nin yedi harf ile ilgili söylediklerinin Öztürk tarafından zikredilmesi, onun da benzer bir görüşte olduğu vehmini doğurmaktadır. Hâlbuki Tahâvî Kur'ân'ın lafzının inzâl edildiğini söylemekte, yedi harfin ilk dönem için geçici bir ruhsat olduğunu kaydetmektedir. Bu meseleyi geniş bir şekilde inceleyen Tahâvî, her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiğini ifade eden âyetten<sup>46</sup> hareketle Kur'ân'ın dilinin Kureyş lehçesi üzere indiğini belirtmekte, yedi harf ruhsatının da yine başta Kureyşliler için olduğunu anlatmaktadır. Kur'ân'ın indiği ilk dönemlerde Kureyşlilerin çoğunluğunun ümmi olup, içlerinde yazmayı bilenlerin çok az olduğunu, bu nedenle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) okuduğu Kur'ân âyetlerini yazıp ezberlemenin ve namazlarda bunu okumanın kendilerine zor geldiğini, dolayısıyla geçici süreliğine yedi harf ruhsatının bu kimselere tanınarak Kur'ân'ı manasına göre okumalarına izin verildiğini zikretmiştir. İfade ettiği bu görüşüne delil olarak da birçok hadis aktaran Tahâvî, yedi harf konusundaki tercihini, bunun geçici bir ruhsat olduğundan yana kullanmıştır.<sup>47</sup> Ancak bu ruhsatın Kureyşlilerin içerisinde yazmayı öğrenenler çoğalınca ortadan kalktığını, artık Kur'ân'ın sadece Hz. Peygamber'e inzâl edildiği üzere okumanın zorunlu kılındığını belirtmektedir. Bu son ifadeleri Tahâvî'nin Kur'ân lafzının Allah tarafında inzâl edildiğini açıkça söylediğini göstermektedir. Kendisinin ilgili ifadeleri *Şerhu Müşkili'l-âsâr* isimli kitabında şöyle geçmektedir:

Onlar bu ruhsat üzere devam ettiler. Nihâyetinde içlerinde yazabilenler çoğaldı ve dilleri Allah Resulünün (s.a.v.) diline döndü. Böylelikle Kur'ân'ı nâzil olduğu lafızlarıyla koruyarak okudular. Artık bu durumda Kur'ân'ı lafzına muhalif okumaları ruhsatı kalktı. Zikrettiklerimizle ortaya çıktı ki bu yedi harf özel bir zaman diliminde, zaruretin bunu gerektirmesiyle gerçekleşti ve sonra bu zaruret kalkınca bu yedi harfin hükmü de kalktı. Kur'ân'ın kendisiyle okunduğu dil tek bir harfe döndü.<sup>48</sup>

45 Öztürk, "Kur'ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim" (Erişim Tarihi: 17.01.2021).

46 İbrahim 14/4.

47 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410), 8/110.

48 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 8/124.



Görüldüğü üzere Tahâvî, Kur'ân lafzının nâzil olduğundan bahsetmekte ve bu lafızların ruhsat kalktığında zorunlu olarak okunmak durumunda olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Tahâvî'nin yedi harfle ilgili söylediklerinden Kur'ân lafzının mana olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedildiği çıkarılamayacağı gibi tam aksine Kur'ân'ın lazfen inzâl edildiği sonucuna varılır.

Yedi harf meselesi de aslında Kur'ân'ın lafzının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Arapça diline aktarıldığına delil getirilmeye müsait bir niteliğe sahip değildir. Zira Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesiyle ilgili rivâyetlerin tamamında inzâl ifadesi yer alır.<sup>49</sup> Aslında bu açıdan bakıldığında Tahâvî'nin görüşü de eleştirilebilir. Zira o yedi harfi, Kureyş ve diğer Arapların belli bir süreye kadar Kur'ân lafızlarını, aynı manayı ifade eden kendi telaffuz edebildikleri farklı lafızlarla okuyabilmelerini sağlayan bir ruhsat görmektedir. Bu da farklı Kur'ân okuyuşlarının herhangi bir ilahi kaynağının olmadığı anlamına gelmektedir. Hâlbuki yedi harf rivâyetlerindeki inzâl fiili farklı okuyuşların hepsinin Allah tarafından lafzen indirildiğini ifade eder. Bu okuyuşlar da Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından sahabeye öğretilmiş olmaktadır. Yedi harfle ilgili bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Ne var ki yedi harfin ve kıraatlerin Tahâvî'nin belirttiği gibi mana ile okuyuş olduğu kabul edilse bile bu Kur'ân'ın lafzının Allah tarafından indirilmesine mani değildir. Tahâvî de Kur'ân lafzının Allah tarafından inzâl edildiğini açıkça beyan etmiştir. Bu, yazılan Kur'ân metni dışında, sadece okuyuşta geçici süreliğine müradif kelimeleri kullanma ruhsatı olarak görülmüştür. Lakin yedi harf meselesiyle ortaya koyulan delil ile varılmak istenen sonuç birbirini zorunlu kılmayan şeylerdir. Öztürk'ün bu delili de bir önceki delilinde olduğu gibi müddeâyı gerektiren bir niteliğe sahip olmadığından delil olma hüviyetini kaybetmektedir. Zira Kur'ân'ın farklı lafızlarla okunma ruhsatının verilmesi, bunun da ya yine inzâl edilen (ki bizim tercihimiz bu yönde) ya da o dönemin insanların seçtiği lafızlarla yapılması, Kur'ân'ın lafzını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Arapçaya çevirdiğini zorunlu kılmaz. Delil ile müddeâ arasında lüzûm/telâzüm ilişkisi olmadığı sürece ilgili delil, delil olma hüviyeti kazanamaz. Örneğin Güneş'in doğması zorunlu olarak aydınlığı gerektirirken aydınlık zorunlu olarak Güneş'in doğmasını gerektirmez. Zira aydınlığın, lamba, ışıldak gibi başka kaynakları da olabilir.

#### 2.4. Kur'ân'ın Gündeminin Sığ ve Sınırlı Olduğu Delili

Kur'ân'ın içerdiği konuların Arap yarımadasıyla sınırlı olduğu, o coğrafyayı aşmadığı, 23 yıllık nüzul sürecince üç-beş müşrikten başka gündeminin olmadığı Öztürk tarafından dile getirilmiş, buradan hareketle de Kur'ân'ın lafzının ilahi olamayacağı, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kendi yaşadığı sosyoloji ve psikolojiyle oluşturulduğu iddia edilmiştir. Aslında bu delilde, ilk delilde olduğu gibi Kur'ân'ın lafzı yanında içerdiği mananın da ilahi bir niteliğinin olmadığı söylenmiş olmaktadır. Zira sığ görülen şey Kur'ân'ın lafzı değil manalarıdır.

49 Örnek olarak bk. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirin, 270; Ebû Dâvûd, Vitr, 22; Tirmizî, Kıraat, 11; Muvatta'; Kur'ân, 5 Nesâî, İftitâh, 37; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 7/400.

İleri sürülen bu delilin gerçeği yansıtmadığı Kur'an'ın evrenle ilgili âyetlerine bakıldığında görülür. Öztürk'ün böylesi bir delile tutunması, kafirlerle ve müşriklerle ilgili âyetleri lafızlarından hareketle umumi anlamlarıyla değerlendirmek yerine, o dönemdeki birkaç isme hasretmesi, âyetin yerine yorumunu ikame etmesi sebebiyledir. Öne sürdüğü birkaç âyeti incelemeden önce Kur'an'ın muhteviyatının ne kadar engin olduğunu, bütün çağları aşan bir niteliğe sahip olduğunu gösterecek aşağıdaki âyetlere bakmak yerinde olacaktır.

*"Üstlerindeki göğe bakmazlar mı? Onu, hiçbir düzensizlik ve eksiklik olmaksızın nasıl da bina edip süsledik! Yeryüzünü de yaydık ve orada sabit dağlar yerleştirdik. Orada her türden iç açıcı çift bitkiler bitirdik. Bunlar, Allah'a yönelen her kul için ibret ve öğüt içindir. Gökten de bereketli bir su indirip onunla kullar için rızık olarak bahçeler ve biçilecek taneler, birbirine girmiş kat kat tomurcukları olan yüksek hurma ağaçları bitirdik ve böylece onunla ölü bir beldeye hayat verdik. İşte (kabirlerden) çıkış da böyledir."<sup>50</sup>*

Bu âyetlerde Öztürk'ün retorik bir dille Kur'an'da eksikliğini ima ettiği Orion takım yıldızına da Andromeda'ya da Samanyolu'na da işaret vardır. Gökların temaşa edilmesi, incelenmesi ve Allah'ın eşsiz yaratışından ibret alınması istenmektedir. Bu âyetler, göklere, uzaya dair yapılacak bütün yeni keşifleri içerisine alacak genişlikte bir içeriğe sahiptir. Ayrıca yeryüzünden, dağlardan, yağmurlardan ve ekinlerden bahsedilmiş, bütün bunların kullar için dizayn edildiği belirtilmiştir. Bütün bu eşsiz sistemin anlatılmasının ardından dünyanın geçiciliği ve kabirlerden çıkışa değinilerek hayatın hakikatinin unutulmaması istenmiştir.

*"Gökleri, yeri ve bu ikisi içinde yaydığı canlıları yaratması da O'nun varlığının delillerindedir. O, dilediği zaman, onları bir araya getirmeye gücü yetendir."<sup>51</sup>*

Bu âyet çağlar üstü o kadar engin mesajlar içermektedir ki on dört asır öncesinden henüz günümüzde dahi ulaşılamamış bir ufka işaret etmektedir. O da göklerde de yeryüzünde olduğu gibi *dâbbenin* yayılmasıdır. *Dâbbe* Kur'an'da, sudan yaratılan, karnı üzerinde sürünen, iki ayağı üzerinde yürüyen ve dört ayağı üzerinde yürüyen canlı türleri olarak anlatılır.<sup>52</sup> İnsan türü de bu canlılara dâhildir. Bu durumda zikredilen âyetten göklerde de yeryüzünde olduğu gibi canlılık ve yaşamın bulunduğu anlaşılır. Kur'an'ın gündeminin ne kadar geniş olduğunu göstermeye bu âyetler yeterlidir.

Öztürk'ün, bu ve benzeri onlarca âyete rağmen Kur'an'ın üç-beş müşrikle uğraşıp durduğunu, Âs b. Vâil ile Velid b. Muğira ile gündemini sığ tuttuğunu söyleyebilmesi hakikatle örtüşmemektedir. Kur'an'ın hiçbir âyetinde bu isimler

50 Kâf 50/6-11.

51 eş-Şûrâ 42/29.

52 en-Nûr 24/45.

geçmez. Üslup olarak Kur'ân İslâm düşmanlarına, kâfirlere, müşriklere ve münafıklara genel içerikli ibareler kullanmaktadır. Firavun, Hâmân, Kârûn ve Ebû Leheb gibi isimler ise kötülükte alem olmaları hasebiyle şahıs olmaktan çıkmışlardır. Bu isimler hep küfrün önderlerine ve faaliyetlerine işaret etmekte, başlarına gelen akıbetin benzeri kimselere de geleceği söylenmektedir.

Öztürk'ün ima ettiği âyetlerden birkaçı şunlardır:

*"Şimdi yüz çevireni; pek az verip de hepten cimrileşeni gördün mü? Gaybın ilmi yanında da onu mu görüyor? Yoksa, Mûsâ'nın ve tam olarak vefa gösteren İbrahim'in sahifelerindeki hakikatler kendisine haber verilmedi mi?"<sup>53</sup>*

Âyetlerde bahsedilen kişinin Velid b. Muğira olduğu tefsirlerde zikredilir.<sup>54</sup> Ancak âyetin metninde herhangi bir isim anılmamış, kınanan eylemler öne çıkarılmıştır. Âyetin hususi bir sebeple inmesi, lafzında geçen umumi manaya mani değildir.<sup>55</sup> Bu ve benzeri âyetlerin tefsirinde müfessirlerin âyetleri o dönemdeki birtakım isimlerle eşleştirmeleri, o şahısların âyetin kapsamına yalnızca birer örnek olması noktasında dikkate alınır. Âyetin anlamının ve kapsamının o şahıslara hasredildiği düşünülmez. Zira âyetin kendi metni umumi niteliktedir. Aynı niteliğe sahip olan bütün zamanlardaki şahıslara şamildir. Nitekim Mâtürîdî ilgili âyetlerin tefsirinde hiçbir isim zikretmeksizin niteliklere odaklanmıştır.<sup>56</sup>

*"Şüphesiz ki sana buğzedenin asıl soyu/ardı kesiktir."<sup>57</sup>*

Sûrede Hz. Peygamber'e (s.a.v.) buğzeden kimse olarak zikredilen şahsın Âs b. Vâil olduğu tesirlerde geçmektedir.<sup>58</sup> Yine görüldüğü üzere âyetin metninde herhangi bir isim zikredilmez. Allah Resulüne (s.a.v.) düşmanlık edip buğzeden her kim varsa ardı arkasının kesileceği, zelil ve hakir kılınacağı ifade edilmektedir.

Bu örneklerin çoğaltılması mümkündür. Her birinde âyetlerin metninde kapsayıcı, umumi bir dil kullanılmakta, Kur'ân metni şahıslardan steril tutulmakta, eylemlere ve vasıflara odaklanılıp hükümler inşa edilmektedir. Tarihselci bakış açısının handikap olarak değerlendirilebilecek tutumu bu gibi yerlerde kendini göstermektedir. Âyetlerin tarihi bağlamını; hitap ettiği şahıs ve ortamı tespit için rivâyet malzemelerine başvurulmaktadır. Bu, âyetlerin anlamını doğru

53 en-Necm 53/33-37.

54 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/165; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/71; Semerkandî, *Bahru'l-ülûm*, 3/294; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'âni ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. Şârîka Üniversitesi Yüksek Öğrenim ve İlmî Araştırmalar Fakültesi'nde Şâhid el-Büşeyhî danışmanlığında yapılan tezler (BAE: Şârîka Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, 1429/2008), 11/7167; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 4/312.

55 Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' 'alé'l-usûl*, 361.

56 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/432-433.

57 el-Kevser 108/3.

58 Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/467; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/697; Ebû İshâk İbrâhîm es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve ir'âbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1988), 5/370.

tespit için önemlidir. Ancak âyetleri ilgili rivâyetlerde geçen şahıslara ve zamana hapsetmek, kabul etmek istemedikleri hususlarda karşılına sahih de olsa hadis çıkarıldığında “Bunlar âhâd rivâyetler” demek suretiyle dile getirip reddettikleri o âhâd haberlerle mütevatir olan Kur'ân lafzının umumunu sınırlandırmaktadırlar.

Öztürk'ün, Kur'ân'ın mana olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedildiği, onun bu vahyi Arapça diline döktüğü iddiası için delil olarak sunduğu Kur'ân'ın gündeminin sığ olduğu önermesi, görüldüğü üzere Kur'ân'ın kendi metninden hareket etmemekte ve dolayısıyla hakikatle örtüşmemektedir.

## 2.5. Kur'ân'da Allah'ın Kendini Övmesi, Öfkelenmesi ve Lanet Etmesi Delili

Kur'ân'da Allah'a isnat edilen övme, gazap ve lanet gibi fillerin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından lafza döküldüğü, Allah hakkında bu gibi eylemlerin düşünülmemeyeceği, bunların insansı özellikler olması nedeniyle Allah'ın bunlardan tenzih edilmesi gerektiği Öztürk tarafından ileri sürülmüştür. Bunların Hz. Peygamber'in (s.a.v.) psikolojisinin yansıması olduğu ima edilmiş, onun kendi yaşadığı durumlar karşısında böylesi politik bir dil kullandığı dile getirilmiştir. Aslında önceki delillerde olduğu gibi bu da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) peygamberliği hususunda zihinlerde şüphe uyandıracak, bütünüyle yoruma dayalı bir önermedir. Zira Allah Resulü (s.a.v.) bu durumda kendi duygu ve düşüncelerini Allah'a isnat ederek yüce yaratıcının söylemediklerini ona nispet etmiş olur. Allah Resulü (s.a.v.) bundan beridir.

Allah'ın kendini övmesi, övgüyü sadece O'nun hak etmesindedir. O'ndan başka hiç kimse ve hiçbir şey kendi zatından övgüyü hak etmemektedir.<sup>59</sup> Bu nedenle yaratılanların kendini övmeleri zem edilecek bir durumdur. Çünkü o övülecek vasıf ve eylemlerini kendileri tek başlarına hak etmemişlerdir. Allah'ın övülmesi ise hem bizatihi bunu hak etmesinden bir hakikatin ortaya koyulması hem de kullara rablerine nasıl övgüde bulunmaları gerektiğinin öğretilmesindedir.<sup>60</sup>

Allah'ın kendisini sıkça övmesinden rahatsızlık duymak ya da bunu Allah'a yakıştıramamak, Allah'ın yüceliğini idrakte bir problemin varlığını gösterir. Öylesi yüce olan zatın kendini övmesi ve bunu bize iletmesi, bizim O'nun yüceliğini sürekli aklımızda tutup O'nun karşısında kendi acimizi ve küçüklüğümüzü düşünmemiz içindir. Ayrıca Allah Teâlâ insanların kendilerinde bulunan güzel nitelikleri ve eylemleri, Allah'tan geldiğini bilmek kaydıyla dile getirmelerini yasaklamamıştır. Nitekim Resulüne (s.a.v.) şöyle emretmiştir:

*“Rabbinin nimetini de anlat.”<sup>61</sup>*

<sup>59</sup> “Sizde her ne nimet varsa Allah'tandır.” en-Nahl 16/53.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/357-358.

<sup>61</sup> ed-Duhâ 93/11

Literatüre tahdis-i nimet olarak da geçen, kişilerin Allah'ın kendilerine bahşettiği lütufları anlatması bu âyette teşvik edilmiştir. Kişinin kendinde bulunan özellikleri söylemesi İslâm'da kınanan bir husus değildir. Burada ölçü, kişilerin kendilerinde bulunan özelliklerin kaynağı olarak Allah'ı görmeleri ve bunu başkalarına karşı büyüklük taslama aracı haline getirmemeleridir. Zira sahip oldukları her şey Allah'ın vergisidir. İslâm'da yerilen şey kişinin sahip olmadığı veya yapmadığı bir şey ile övülmeyi beklemesidir. İlgili âyet şöyledir:

*"Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem verici bir azap vardır."*<sup>62</sup>

Allah'ın gazap ve laneti ise Allah'ın kullarının anlayacakları dil ile onlara hitap etmesinden ibarettir. Lanet ve gazabın geçtiği yerlerde hangi vasıflara sahip olan kimselere bunların tevcih edildiğine bakılarak o vasıfların Allah tarafından seilmeyen hususlar olduğu pekiştirilerek ortaya konmaktadır. İnsanlara da nispet edilebilen fiillerin Allah'a nispet edildiği yerlerde ilgili fiillerin Allah'a yaraşır şekilde anlamlandırılması bir zorunluluktur. Çünkü Allah'ın hiçbir hususta benzeri yoktur.<sup>63</sup> Lanet ve gazap insanlar için kimi durumlarda zafiyet olarak görülebilir, yersiz lanet ve öfke kişilerin mürüvvetlerini zedeleyici kabul edilebilir. Ancak aynı fiiller Allah'a isnat edildiğinde, bu fiillerin insanlar için kullanıldığında akla gelen anlamları düşünülmez. Allah'ın lanet ve gazap etmesi, rahmetinden uzaklaştırmasını, lanet ettiği kimseleri yaptıklarına karşı cezalandıracağını ifade eder.<sup>64</sup> Nitekim cehennem de Allah'ın lanet ve gazabının tecelli ettiği bir yerdir.<sup>65</sup> Cennetin Allah'ın rahmetinin tecelli ettiği yer olduğu gibi.<sup>66</sup> İnsana nispet edilebilen bütün fiiller için durum aynıdır; bunlar Allah'a nispet edildiğinde Kur'an'da çizilen genel Allah tasvirine uygun bir şekilde bunlar tevil edilir.

Burada zikredilmesi gereken bir diğer husus da Öztürk'ün, Kur'an'da Allah'ın Velid b. Muğira denilen İslâm düşmanına ağza alınmayacak hakaretler ettiği, *zenim* ifadesini kullanıp mezkûr kişiyi babası meçhul olmakla itham ettiği iddiasıdır. Bu iddiada Allah'ın bu kadar öfke patlaması yaşamış biri gibi vasıflandırılmasının insani bir anlatımın yansıması olduğu ve dolayısıyla lafız olarak Kur'an'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti deklare ediliyor.

62 Âli İmrân 3/188.

63 eş-Şûrâ 42/11.

64 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/328.

65 "*Şüphesiz ki inkâr edip kâfir olarak ölenlerin üzerinde Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti olacaktır. Bu lanet içerisinde ebedi kalacakları halde kendilerinden azap hafifletilmeyecek ve onlara mühlet tanınmayacaktır.*" el-Bakara 2/161-162.

Bu âyette içerisinde ebedi kalacaklarından bahsedilen lanet ile cehenneme işaret edilmiştir. Cehennemde vuku bulan lanet zikredilmiş, bu lanetin mekânı olan cehennem kastedilmiştir. Bu belagatte mecazi mürsel olarak anılır. Bilgi için bk. Beğavi, *Me'âlimu't-Tenzil*, 1/176.

66 "*Yüzleri ağaranlara gelince onlar Allah'ın rahmetinde olacaklar. Orada ebedi kalacaklar.*" Âli İmrân 3/107. Cennette tecelli edecek Allah'ın rahmeti zikredilmiş, bununla cennet kastedilmiştir. Bilgi için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/455.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu delil de birinci ve üçüncü deliller gibi Kur'ân'ın manasına yönelik eleştirilerdir. Ne var ki ifade ettiği isim Kur'ân'da hiçbir yerde geçmemektedir. Üslup olarak Kur'ân İslâm düşmanları için genel vasıflar kullanır. Kâfir, zâlim, mücrim gibi belli niteliklerle İslâm'a karşı savaş açanlar anılarak tüm zamanlara hitap eden bir söylem ortaya konulur. Kaldı ki *zenim* kelimesinin geçtiği yerde de Öztürk'ün ifade ettiği gibi babanın meçhul oluşu kınanmamaktadır. Zira ayetin başlangıcında *küll* "hiçbir" ifadesi kullanılmakta, sayılan niteliklerdeki herkes kapsama dâhil edilmektedir. Kur'ân'ın ortaya koyduğu genel ilke gereği hiç kimse başkasının suçunu yüklenmez, bundan dolayı kınanmaz.<sup>67</sup> Annesinin işlediği bir suç sebebiyle babası meçhul olarak doğan kimseler anneleri yüzünden yadırganmaz. Dolayısıyla bağlam olarak mezkûr ifadeye o anlamın verilmesi mümkün değildir. Ayrıca *zenim* kelimesinin "babası meçhul" anlamı mecazi olup kelimenin asıl anlamlarından değildir.<sup>68</sup> Arap dilinde bu kelimenin ilgili anlamda kullanılıyor olması Kur'ân'da geçtiği yerde o anlamın kastedildiğini göstermez. Zira kelimelerin hakiki anlamda kullanılma imkanları tükenmeden mecazi anlamlarına kelimeler hamledilmez. İlgili âyet şöyledir:

*"Sürekli yemin eden, alçak, her fırsatta alay eden, devamlı laf taşıyan, hayrı engelleyip duran, sınır tanımayan, günaha dalan, kaba saba, bunların ötesinde de kötülüğüyle nam salmış hiç kimseye mal ve çocuk sahibi diye boyun eğme."*<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere Öztürk'ün işaret ettiği ve Allah'ın ağza alınmayacak sözlerle Velid b. Muğîra'yı andığını söylediği âyette umumi ifadeler kullanılmış, hiçbir isim anılmamıştır. Âyette geçen *zenim* kelimesi ise kötülüğüyle nam salan, toplum içerisinde yaptığı şerli işlerle bilinen, halktan uzak, onlardan farklı olan kimse demektir.<sup>70</sup> Kaldı ki Mâturîdî'nin işaret ettiği üzere, âyette zikredilen genel içerikli ifadelerle Velid b. Muğîra'nın kastedildiği düşüncesinde de bu tür niteliklerinin sayılması, onun toplum içerisindeki etkinliğini kırmaya, insanların ona önem atfetmesinin önüne geçmeye yönelik olarak değerlendirilir.<sup>71</sup> *Zenim* kelime aslında, kendisinde bir işaret bulunup diğer koyunlar arasından rahatlıkla seçilen koyun için kullanılır.<sup>72</sup> Ne var ki âyette sayılan bütün kötü vasıfların akabinde ilgili kelimenin zikredilmesi, kelimenin kötülüğüyle nam salması anlamında olmasını tercihe değer kılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın genel prensipleri içerisinde yer alan, hiç kimsenin başkasının suçundan dolayı kınanıp suçlu kabul edilmeyeceği hakikati,<sup>73</sup> ilgili kelimeye Öztürk'ün ifade ettiği anlamın verilmesini engellemektedir.

67 el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

68 Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/29.

69 el-Kalem 68/10-14.

70 Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/142.

71 Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/143.

72 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 5/136.

73 el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

Allah'ın Kur'ân'da her çağda sahip olunan kötü vasıfları zemmetmesi ve bu vasıflara sahip olanlara boyun eğilmemesini istemesi kendi ekseninden uzaklaştırılıp, ilgili âyetlerle belli şahısların kastedildiğinin söylenilmesi, yorumun ve tefsirin, âyetin metni yerine konulması anlamına gelir. Buradan hareketle Kur'ân'ın metni hakkında hüküm vermek de ilmi kriterlerle bağdaşmaz. Bu nedenle Öztürk'ün iddiasını desteklemek için öne sürdüğü bu delil de hakikatle bağdaştırılamaz.

### 3. Kur'ân'ın Lafız ve Mana Olarak Allah'a Ait Oluşunun Delilleri

Kur'ân'ın lafzının Allah'a ait olduğu yine Kur'ân'ın kendi içerisinde açıkça zikredilmektedir. İlgili âyetlere geçmeden akli olarak, Öztürk'ün iddiasını mantıksal bir formata dökerek değerlendirmek yerinde olacaktır. Zira bu iddia inanç alanında çok büyük problemleri zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır.

Önceki başlıkta ileri sürdüğü beş delil, Öztürk'e göre, Kur'ân'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından lafza döküldüğü neticesini vermektedir. Aslına bakılırsa Öztürk Kur'ân lafzından ziyade, lafızların taşıdığı manaların eleştirisini yapmaktadır. Zira Kur'ân'ın politik bir dilinin olduğunun söylenmesi, gündeminin basit olduğunun ima edilmesi ve Allah'a isnat edilen övünme, lanet ve gazap etme gibi fiillerin insana bile yakışmadığının söylenerek bu ifadelerin Allah'a aidiyetinin sorgulanması hep manaya yönelik tenkitlerdir. Yoksa bu manalar hakikati yansıtıyorsa bunların hangi lafızlarla ifade edildiği önem arz etmez. Eğer Kur'ân'da Öztürk'ün zikrettiği hususlar yer alıyorsa ve bunlar hakikati yansıtıyorsa, bunları Allah'ın lafza dökmesiyle peygamberin lafza dökmesi arasında bir fark olmaz. Netice de bunlar gerçeği yansıtacaktır. Ancak Öztürk manadan hareket etmekte, aşkın varlık olan Allah'ı, peygamberinin doğru bir şekilde tavsif edemediğini söylemiş olmaktadır. Bir insan olarak peygamberin kendi sınırı içerisinde ancak bunu becerebildiği, bu nedenle de mazur görülebileceği imasıyla Kur'ân'ı bir bütün olarak lafzen peygamberin ürünü olarak sunmaktadır. Kur'ân'ın lafızlarının peygambere ait oluşunun söylenmesi ve mezkûr delillerin öne sürülmesi, Kur'ân'daki ilgili ifadelerin gerçeği yansıtmadığı sonucunu doğurur. Bir diğer durum, Allah politik bir dil ve üslup kullanmaz deniliyor da bu üslubun peygambere ait olduğu söyleniyorsa bu durumda şu sonuç ortaya çıkar: Peygamber Allah'ı politik dil kullanan biri olarak insanlığa sunmuştur. Başka bir deyişle, Allah'ın tenzih edilmesi gereken vasıflarla peygamber Allah'ı insanlığa anlatmıştır. Bu olurken de Allah peygamberini engellememiş/engellememiştir. Yine sürekli kendini öven, lanet ve gazap eden bir ilah tasviriyile peygamberin Allah'ı anlatması da gerçeği yansıtmıyorsa demek ki Allah bu hususta ya peygamberine böyle anlatması noktasında izin vermiş ya da buna müdahale etmemiş/edememiştir. Bütün bunlar Allah'ın, kendisini insanlara layıkıyla ve gerçeklerle anlatmadığı, seçtiği elçisine bu hususta yeterli bilgi ve donanımı sağlayamadığı, bu nedenle de onun Allah'ı layıkıyla ve gerçek bir şekilde insanlığa anlatmadığı sonucunu verir. Yani Öztürk'ün iddia ve delillerinden Allah'ın kendini gerçek bir şekilde anlatmaktan

aciz olduğu sonucu ortaya çıkar. Bunun yanında peygamberin Allah'ı gereği gibi tanıyamadığı, gerçek bir şekilde anlatamadığı, bu nedenle peygamberlik görevini yerine getiremediği ya da Allah'a gerçekte ait olmayan özellikleri isnat etmek suretiyle yalan söylediği sonucu doğar. Dolayısıyla bu durumda peygamber ya Allah'ı anlatamamıştır ya da anlayamamıştır. Her ikisinde de peygamberlik ve elçilik görevinde şüpheler uyandıracak sonuçlara varılmaktadır. Bunlar da doğal olarak onu elçi seçen Allah'ın kendisini doğru bir şekilde anlatmaktan, seçtiği elçisinin bunu doğru bir şekilde yapmasını sağlayacak imkânları vermekten aciz olduğu neticesine götürür. Allah Teâlâ ve onun kutlu elçisi bunlardan beridir.

Kur'ân'ın içeriği ve gündemi sığ bulunduğu bu lafzının aidiyetine dair bir eleştiri olmamaktadır. Aksine bu, Kur'ân'ın manasına yönelik bir eleştiridir. Buradan hareketle de o, Kur'ân'ın Allah'a lafzen ait olamayacağı sonucunu çıkarmaktadır. Lafzen Allah'a ait olmayan Kur'ân, içerik olarak da O'nu yanlış yansıtıyorsa –ki Öztürk'ün argümanı bu- nasıl olur da peygamber peygamberlik görevine devam edebilir? Öztürk'e göre Allah'a yakışmadığı ifade edilen konuları nasıl olur da Allah tarafından görevlendirilen bir peygamber O'na yakıştırır ve O'nun hakkında insanları yanıltıcı bilgiler verir? Bütün bunlar olurken Allah neden müdahale edip kendisinin doğru bir şekilde insanlara anlatılmasını sağlamamaktadır? Bundan aciz midir? Öztürk tarafından gündemi sığ, dili politik ve çıkarıcı bulunan bir metnin ve onu oluşturan kimsenin ne kutsiyeti olur?!

Görüldüğü üzere Öztürk'ün öne sürdüğü önermeler bütünüyle İslâm inancında kaos oluşturmaktadır. Hâlbuki ne iddiası ne de bunu desteklemek için öne sürdüğü deliller gerçeği yansıtmaktadır. Bunlar bir önceki başlıkta ortaya konuldu. Öztürk eğer Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hak peygamber olduğunu, onu Allah'ın elçi olarak seçtiğini kabul ediyorsa zorunlu olarak onun Allah'ın kelamı diyerek söylediklerinin mana ve lafız olarak Allah'a ait olduğunu kabul etmek durumundadır. Zira lafızların içerik olarak Allah'a ait olduğu kabul edilmediğinde hangi sonuçların doğduğu geride zikredildi. Öztürk'ün, zorunlu olarak doğan bu sonuçların hiçbirini kabul etmeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü bunlar Allah'ın ulûhiyet sıfatına halel getirecek sonuçlardır. Kur'ân'ın içerdiği manalarını kabul etmek ise, gündeminin enginliğini, politik ve çıkarıcı bir dile sahip olmadığını, içerisinde zikredilen Allah'ın övünmesi, laneti ve gazabını makul bir şekilde yorumlayabilmeyi gerektirir. Bunları yaptığında lafzının Allah tarafından oluşturulmasıyla bir başkası tarafından oluşturulmasının sonuca etkisi olmaz. Dolayısıyla lafzının Allah'a aidiyeti meselesinde bir problem kalmaz.

Aşağıda Kur'ân'ın kendisinden hareketle konu ele alınacak, lafız ve mana olarak Kur'ân'ın Allah'a aidiyetini açıkça bildiren âyetler zikredilecektir.



*"Şüphesiz ki o, alemlerin rabbinin indirdiğidir. Uyarıcılardan olası diye Arapça bir dil ile onu kalbine güvenilir ruh indirmiştir."*<sup>74</sup>

Bu âyetlerde açık ve net bir şekilde Kur'an'ın Arapça olarak indirildiği söylenmiştir. Bu da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbine Kur'an'ın sadece mana olarak değil Arapça lafızlar olarak da geldiğine delildir. Tek başına bu âyet Öztürk'ün iddiasını çürütmeye yetecek niteliktedir.

*"Şüphesiz ki biz onu akıl edesiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik."*<sup>75</sup>

*"Böylece biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve sakınsınlar ya da onlar için bir öğüt oluştursun diye onda tehditleri sıraladık."*<sup>76</sup>

*"Andolsun ki biz öğüt alsınlar diye bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali verdik. Biz onu, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar diye hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Kur'an olarak indirdik."*<sup>77</sup>

*"Bu Kur'an, Rahmân ve Rahîm olan Allah'tan indirilmedir. Bu, bilen bir toplum için Arapça bir Kur'an olarak âyetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır."*<sup>78</sup>

*"Böylece biz sana Arapça bir Kur'an vahyettik ki, şehirlerin anası olan Mekke'de ve çevresindekileri, hakkında asla şüphe olmayan toplanma günüyle uyarasın. Bir grup cennette, bir grup ise cehennemde olacaktır."*<sup>79</sup>

*"Şüphesiz ki biz, iyice anlayasınız diye onu Arapça bir Kur'an yaptık."*<sup>80</sup>

Zikredilen yedi âyetin hepsinde Kur'an'ın Arapça olarak indirildiği, vahyedildiği, tafsil edildiği açık-seçik söylenmiştir. Bu denli sarih ifadeler varken Kur'an'ın Arapçaya Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından çevrildiğinin söylenmesi, Kur'an'a taban tabana aykırı, İslami ilimler sahasında kendisine asla itibar edilmeyecek bir iddia olmaktadır.

*"Andolsun ki biz onların, 'Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini elbette biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gâyet açık bir Arapçadır."*<sup>81</sup>

Bu âyette Allah Teâlâ müşriklerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ı bir yabancıdan öğrendiği iddialarına cevap vermektedir. Cevapta özellikle Kur'an'ın Arapça olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu, Kur'an'ın Arapça lafızla vahyedildiğinin kanıtı olmaktadır. Eğer böyle olmasaydı cevapta Arapça dilinin söylenmesinin

74 eş-Şu'arâ 26/192-195.

75 Yûsuf 12/2.

76 Tâhâ 20/113.

77 Zümer 39/27-28.

78 Fussilet 41/2-3.

79 eş-Şûrâ 42/7.

80 ez-Zuhruf 43/3.

81 en-Nahl 16/103.

hiçbir anlamı olmazdı. Zira kendisine mananın vahyedildiği elçi bu durumda bunu kendisi Arapçaya çevirmiş olacaktı ve Arap olmayan birinden Kur'an'ı öğrendiği iddialarına cevap olarak "Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır" argümanı bir anlam ifade etmeyecekti. Çünkü Arap olmayan yabancı birinin öğrettikleri şeyler manalardır. Bu durumda yabancı bir adamın öğrettiği manaların Arapçaya çevirisi ile Allah'tan gelen manaların Arapçaya çevirisi arasında müşrikler açısından görünürde bir fark olmayacaktır. Bu da müşriklerin iddialarına yönelik cevapta sadece Arapça dilinin vurgulanmasını abes kılacaktır.

İmam Mâturîdî de bu âyeti Bâtînîlerin, Kur'an'ın Allah Resulüne (s.a.v.) ilham olarak indiği, onun da Arap diliyle bunları ifadeye döktüğü iddialarına karşılık kullanmaktadır. Çünkü onların dediği gibi Kur'an Allah Resulüne (s.a.v.) ilham olarak geliyor olsaydı ve o bunları Arapçaya çevirseydi, zikredilen âyetteki cevap müşriklere hüccet niteliğini taşıyamazdı. Zira bir kimsenin yabancı birinden öğrendiklerini Arapçaya çevirmesiyle kendisine gelen ilhamı Arapçaya çevirmesinin arasındaki fark görünüşte ayırt edilebilecek bir durum değildir. Bu durumda müşriklerin "Ona Kur'an'ı bir yabancı öğretiyor" iddialarına âyetin cevap niteliği giderdi. Hâlbuki âyet özellikle Kur'an'ın Arapça bir dil olduğuna vurgu yaparak onun sonradan Arapçaya çevrilebilecek bir durumda olmadığını, bu nedenle yabancı birinden öğrenilmesi halinde bu Kur'an'ın bu hale gelebileceğini söylemiştir.<sup>82</sup>

"Şâyet o bizim adımıza birtakım sözler üretmiş olsaydı onu kuvvetle yakalar sonra da can damarını keserdik de sizden kimse onu bizden koruyamazdı."<sup>83</sup>

Âyet-i kerimede açıkça Kur'an'ın tek bir kelimesinin bile peygambere ait olmadığı, en ufak bir kelimesine peygamberin müdahale etmesi durumunda hayatına son verileceği söylenmektedir. Bu âyet de Kur'an'ın lafız ve mana olarak bütünüyle Allah'a ait olduğunu ispatlamaktadır. Nitekim Öztürk de mealinde bu ayeti değerlendirdiği dipnotta şunlar söylemiştir:

Bu ayetteki *innehû le-kavlü rasûlin kerîm* ifadesi Kur'an'ın Peygamber'e ait bir söz olduğunu değil, sonraki ayetlerden de anlaşılacağı gibi onun bir şair veya kâhinin dilinden değil, şanlı-şerefli bir peygamberin dilinden dökülen bir kelam olduğunu belirtmeye yöneliktir. Dolayısıyla bu ayetten hareketle, Hz. Peygamber'in vahyi mana-mefhum olarak aldığı sonra da o mefhumu kendi lafızlarıyla söze döktüğü şeklinde bir yorum üretmek hiç isabetli değildir.<sup>84</sup>

Görüldüğü üzere 2014'de basılan mealinde Öztürk, bugün iddia ettiği fikre ilgili ayetle karşı çıkmaktadır.

82 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/517-518; 8/85; 10/346.

83 el-Hâkka 69/44-47.

84 Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 642, 4. dipnot.

*“Onlara (istedikleri) bir âyet getirmediğin zaman derler ki: Onu (da) bir yerlerden derleyip toplasaydın ya. De ki: Ben ancak Rabbimden bana vahyedilene uymaktayım. Bunlar Rabbinizden gelen basiretler, iman edecek bir topluluk için bir hidâyet kaynağı ve bir rahmettir.”<sup>85</sup>*

*“Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, ‘Ya bundan başka bir Kur’ân getir veya onu değiştir’ dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım.”<sup>86</sup>*

Bu iki âyette de müşriklerin Kur’ân’ın değiştirilmesini Allah Resulünden talep ettikleri, onların arzularına uygun bir şeyler söylemesini istedikleri geçmekte ve cevap olarak Kur’ân’ın bütünüyle vahyin bir ürünü olduğu söylenmektedir.

Bunlara ilaveten Kur’ân’ın benzerinin getirilmesi noktasında meydan okuyan ayetler, Kur’ân’ın içerdiği manalardan ziyade lafızlarının dizilişi ve belagati içindir. Yoksa Kur’ân’ın muhteviyatını her bir Müslüman kendi dilinde ifade edip söyler. Meydan okunan ayetlerde ise asla dengi getirilemeyecek bir Kur’ân’dan ve onun ayetlerinden bahsedilir.<sup>87</sup>

Son olarak Kur’ân’ın tümel manalar olarak gelmediğini, tikel olarak her bir ayetin Allah tarafından vahyedildiğinin kanıtı da vahiy sürecinin yirmi üç yılı bulmasıdır. Tümel manalar için bu kadar yıla ihtiyaç duyulmaz. Kaldı ki miras taksimi, borçlanma hukuku, önceki peygamberlerin ve kavimlerinin kıssaları hep ayrı ayrı ve detaylı anlatımlardır.

## Sonuç

Mustafa Öztürk’ün, Kur’ân’ın Allah Resulüne (s.a.v.) tümel manalar olarak vahyedildiği, onun da bunları Arap diline aktardığı yönündeki iddiası, tespit edebildiğimiz kadarıyla İslâm tarihinde ilk olarak Bâtinîler tarafından ileri sürülmüştür. Öztürk ayrıca Bâtinîlerin görüşlerinden bağımsız olarak, iddiasına mesnet teşkil eden delillerden anlaşıldığı üzere, Kur’ân’ın içeriğinden ve yetersizliğinden hareket etmektedir.

Öztürk’ün delilleri içerisinde Kur’ân’ın politik ve çıkarıcı bir dile sahip ve gündeminin sığ olduğu zikredilir. Bunlar Kur’ân’ın lafzına yönelik eleştiriler değildir. Bunlar içerik olarak Kur’ân’ı -zikrettiği ilgili âyetleri- yetersiz gören ifadelerdir. Yine Allah’ın Kur’ân’da kendisini övmesi, gazap ve lanet ettiğinden bahsetmesi Öztürk tarafından ilahî menşeli görülmemiş, bunları Allah Resulünün (s.a.v.) ifade ettiğini iddia etmiştir. Allah’ın bunları söyleyemeyeceğini belirtmiştir.

85 el-A’râf 7/203.

86 Yûnus 10/15.

87 el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

Bu delil de içeriğe yönelik bir eleştiridir. Dolayısıyla Öztürk'ün argümanlarının çoğunluğu Kur'ân'ın sahip olduğu manalardır. Bu açıdan Kur'ân lafzının kaynağına dair çözüm önerisi de, yani Allah Resulünün Kur'ân'ı Arapça lafza döktüğü iddiası da bir anlam ifade etmemektedir. Zira içeriğin Allah'tan geldiği kabul edildiğinde lafzının kimin tarafından oluşturulduğu bu noktada anlamsız kalır. Çünkü Öztürk Kur'ân'ın içeriğini de eleştirmekte, beşeri bulmaktadır.

Öztürk'ün iddiası ve delilleri, Kur'ân'ın belagatinin gereği ortaya koyulan üslupları yeterince tahlil edemediğini göstermektedir. Muktezayı hale uygun üslup değişikliklerinin politik ve stratejik olarak olumsuz bir dille sunulması bunu göstermektedir.

Kur'ân'ın lafzında yer alan genel içerikli ifadeler, Öztürk tarafından tefsirlerde yer alan rivayetler sebebiyle hususi addedilmiş ve bunun üzerinden argüman üretilmiştir. Her dönemde rastlanabilecek olan bütün müşrikleri, bütün kâfirleri, bütün menfi vasıflara sahip olanları kapsamına alan ayetler, müfessirlerin ayetlere nüzul çağından örnek olarak sundukları kişilerle sınırlandırılmıştır. Öyle ki hiç isimleri geçmeyen Âs b. Vâil ve Velid b. Muğîra Kur'ân'ın bütün gündemini meşgul eden "üç-beş lavuktan biri" olarak yansıtılmıştır. Yine göklerden, oralandaki yaşamlardan; yeryüzünden ve orada cereyan eden doğa olaylarından bahseden Kur'ân'daki onlarca ayet görmezden gelinmiş, bunca geniş bir gündeme sahip olan Kur'ân sığ bir gündeme sahip olmak gibi haksız ve gerçek dışı bir iddiaya maruz bırakılmıştır.

Onlarca ayette açıkça ifade edilen Kur'ân'ın Arapça indirildiği, vahyedildiği gerçeği görmezden gelinmiş, retorik bir dille ilgisiz ayetlerden hareket edilerek zorlama çıkarımlara gidilmiştir. Allah'ı tenzih amacı taşıdığı söylenen Öztürk'ün iddiası aslında Allah'ı ve Resulünü yakışsız ithamlara maruz bırakacak niteliktedir. Kur'ân'ın içeriğine yönelik; dilinin politik ve çıkarıcı olması, gündeminin sığ olması, sürekli Allah'ın kendini övmesi, lanet ve gazabın ağızından eksik olmaması gibi hususlar Öztürk'e göre beşeri hususlar olup Allah'a yakıştırılmamaktadır. Bu durumda Öztürk kendisinin Allah'a yakıştırmadığı hususları, Allah Resulünün Allah'a nispet ettiğini söylemiş olmaktadır. Yine bu iddiası, Allah'ın, kendisini bu denli yanlı anlatan elçisini engellemekten aciz bir ilah olduğu sonucunu vermektedir. Ayrıca seçilen elçi hakkında bu iddia, onun elçilik görevine ihanet ettiği ya da elçilik görevini hakkıyla yerine getiremediği düşüncesini çağırıştırılmaktadır. Allah da elçisine kendisini doğru anlatma imkânını veremeyen aciz biri olarak gösterilmiş olmaktadır. Allah ve Resulü bu vasıflardan beridir.

Görülen o ki Öztürk ortaya attığı iddiasının neticelerini uzun uzadıya düşünmemiş, savunduğu iddiaya mesnet kıldığı deliller ile hangi sonuçların doğacağını hesap etmemiştir. Zira kendisi de Allah'ın ve Resulünün mezkûr vasıflarla anılmasını kabul edecek değildir. Belki de bütün bunlar, ortaya koyduğu savı delillendirirken usul hatası işlemesindedir. Zira delil ile müddeâ arasında

lüzûm/telâzûm ilişkisi yoksa deliller zorunlu olarak iddia edileni gerektirmiyorsa bu delillerden güçlü bir sav üretilemez. Rastlantısal ilişkilendirmelerle iddiaya mesnet sunulması ilmi olarak da ciddi bir çalışma yapılmadığı izlenimi verir. Kur'ân'ın içerdiği anlamların önceki kitaplarda da olması, Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesi gibi argümanlarla Öztürk'ün ifade ettiği, Kur'ân lafzının Allah Resulü (s.a.v.) tarafından Arapça tabir edildiği savı arasında zorunlu bir ilişki kurulamaz. Zira Kur'ân'ın lafzının Allah tarafından indirilmiş olması bu zikredilenlere mani değildir. Bu da öne sürülen delillerin delil olma hüviyetini ortadan kaldırır.

## Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 1988.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-Tenzil*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhul-ekber*. BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.
- Fazlurrahmân. *Kur'an'ın Ana Konuları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 1999.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisî'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vil'âtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'âni ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. thk. Şârika Üniversitesi Yüksek Öğretim ve İlmî Araştırmalar Fakültesi'nde Şâhid el-Bûşeyhî danışmanlığında yapılan tezler. 13 Cilt. BAE: Şârika Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, 1429/2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Muhammed Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Nursî, Said. *İşârâtü'l-i'câz fi mezânni'l-icâz*. trc. Abdülmecid Nursî. thk. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Medlî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da Cihad". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim". <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675>, Erişim Tarihi: 17.01.2021.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'vvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Zekeriyâ Abdülmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sübkî, Ebû Hâmid Ahmed b. Ali Behâuddîn. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410.
- Türker, Ömer. "Telâzüm". *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/telazum> (Erişim Tarihi: 22.01.2021)

- Uğur, Hakan. "Oryantalist Dozy'nin Kur'ân Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 399-428.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmid'i't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn. *Tahrîcu'l-furû' 'alê'l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957.

## Hız. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi

### The Analysis of the Story of Shu'ayb in Terms of Moral Principles

Osman KABAĞÇILI

Doç. Dr., Şeyhedealı Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bilecik Sheikh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Bilecik, Turkey  
osman.kabakçili@bilecik.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7952-7694

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 22 Ocak / January 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 22 Mart / March 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 111-125

#### Atıf / Cite as

Kabakçılı, Osman. "Hız. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 111-125.

**Doi:** 10.33460/beuifd.866654

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Kur'an kıssaları farklı özellikleriyle Kur'an'ın farklı yerlerinde anlatılır. Hız. Şuayb kıssası da Kur'an'da değişik yönleriyle anlatılmıştır. Kaynaklarda Medyen halkının ölçü ve tartıda hile yapmak gibi gayri ahlakî davranışları sebebiyle şiddetli bir ateş ile helak oldukları bildirilir. Bu kıssa ahlak ilkeleri açısından çok önemli mesajlar içerir. Kıssada dikkat çeken en belirgin gayri ahlakî özellikler Medyen halkının ölçü ve tartıda hile yapmaları ve yol kesmeleridir. Bu tür gayri ahlakî uygulamalarla insanların mallarını haksız yere ellerinden aldıkları ayetlerden anlaşılmaktadır. Hız. Şuayb bu tür yanlış uygulamalara karşı çıkmıştır. Hız. Şuayb'ın Hız. Musa'yı çoban tutması bağlamında güven ve iş ahlakı konusu bu kıssada öne çıkan konulardandır. Hız. Şuayb'ın kavmini hakka daveti ve ileri gelenlerin onları engellemeye çalışmaları bu kıssada dikkati çeken önemli konulardır. Hız. Şuayb'ın kavmini davet yöntemi, davet yönteminde insanın fitratının dikkate alınmasının önemini ortaya koyar. İnsan iyi ve kötüye meyyal olarak yaratılmıştır. İnsanın ruhani yönü iyiliğe, nefsanî yönü ise kötülüğe yöneliktir. Nefsanî duygular insanların iman etmelerini engelleyen en önemli sebeplerindendir. İnsanların ahlak ilkelerini önemsiz saymalarının da yanlış yönelmelerinde önemli bir rolü vardır. Güzel ahlakî tavsiye etmede öncelikle yaşayarak öncü olmak gerekir. İnsanın hata yapabileceği fakat hatada ısrar etmeyip tövbe ederek yanlıştan vaz geçmesi ahlak



*ilkelerinin uygulanabilirliği açısından önemlidir. Bu bağlamda bu çalışmada Hz. Şuayb kıssası çerçevesinde ahlakî ilkelerin ne denli önemli olduğu Kur'an perspektifi ışığında incelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Şuayb, Kıssa, Ölçü, Ahlak.

**Abstract:** *Shu'ayb is a descendant of Abraham. Shu'ayb is a prophet sent to the people of Midian and Aykah. The stories of the Quran are told in different parts of the Quran with different features of a story. Likewise, the story of Shu'ayb is also explained in different aspects in different suras of the Quran. It is reported in the sources that the people of Midian were destroyed by a violent fire due to their immoral behavior. The story of Shu'ayb contains very important messages in terms of moral principles. The most prominent immoral features of the Midianite people in the story of Shu'ayb are cheating in measure and weight, and blocking ways of travelers. It is understood from the verses that Midianites unjustly took away people's property with such immoral practices. Hz. Shu'ayb opposed such wrong practices.*

*Shu'ayb hired Moses as a shepherd, which is one of the prominent issues in this story in terms of trust and business ethics. Shu'ayb's invitation to his people to the truth and the notables' efforts to prevent them are important issues that draw attention in this story. Shu'ayb's method of inviting his tribe to the truth reveals the importance of taking human nature into consideration in the method of invitation. Man was created with inclinations to good and evil. One of the most important reasons why people do not have faith is the feelings of the nafs. The fact that people regard moral principles as insignificant has an important role in returning to wrong ways. In recommending good morals, one must first be a pioneer by applying them in life. In terms of the applicability of moral principles, it is important that people can make mistakes, but do not insist on mistakes and quit wrong ways by repentance.*

**Keywords:** Quran, Shu'ayb, Story, Measure, Morality.

## Giriş

Kur'an kıssaları birçok öğüdü kapsar ve bu kıssalardan çıkarılan hisseler farklı derecelerde olmaktadır. Kıssaların anlatımında halk için bazı öğütler olduğu gibi ilim ehli için de üzerinde durulması gereken birçok konu bulunmaktadır. Ancak kıssalardaki hikmetleri açığa çıkarmak kişinin ilim ve anlayışına göre farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda Kur'an kıssalarından birçok ahlak ilkesinin çıkarılması mümkündür. Herkesin farklı derecelerde anlayacağı Kur'an kıssaları bu sebeple canlılığını hiç kaybetmeden korumaktadır.

Hz. Şuayb kıssasına Kur'an'da farklı sûrelerde değinilir. Bu farklı sûrelerde Hz. Şuayb kıssasının geçmesi her ne kadar tekrar gibi görünse de her anlatımdan farklı sonuçlar çıkarmak mümkündür. Şüphesiz anlatım tarzlarından sonuç çıkarmak, belli bir ilim ve anlayışı gerektirir. Nitekim müfessirler de sûrelerin anlatım

tarzlarından hareketle el-A'râf ve Hûd sûrelerinde geçen Hz. Şuayb kıssasını çok farklı yönleriyle tefsir etmektedir. Bununla beraber kimi müfessirlerin ise Hz. Şuayb kıssasını konu edinen bazı âyetleri tefsir etmediği yahut zahiri anlamla sınırlı kalan konuları tercih ettiği görülür. Sözelimi Kuşeyrî eş-Şuarâ sûresindeki âyetleri hiç açıklamazken, Bursevî de sadece zahir anlamla yetinir. Bu müfessirlerin bu âyetleri açıklamaması bu âyetlerin bazı anlamlar içermediği anlamına gelmez. Çünkü Kur'ân kıssalarının tekrarında bazı hikmetler vardır. Ancak biz bu hikmetlerin hepsini anlama kabiliyetinden mahrum olduğumuz için âyetleri kısmen anlamaktayız. Zira Yüce Allah "onun tevîlini Allah'tan başkası bilmez"<sup>1</sup> buyurarak insan anlayışının bu konuda sınırlı olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu, insanın Kur'ân kıssalarından hiçbir şey anlamayacağı anlamına da gelmez. Kur'ân kıssalarını inceleyen kişinin anlayışına göre bazı mesajlar çıkarması mümkündür. Evrensel ahlak ilkelerinin Kur'ân perspektifinden incelenerek sunulmasının toplumsal anlayışın oluşmasında önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda çalışmamızda Hz. Şuayb kıssasını ahlak ilkeleri açısından incelemeyi ve bu kıssada öne çıkan ahlak ilkelerini tespit etmeyi amaçlıyoruz. Şüphesiz Hz. Şuayb kıssasında sadece ahlak ilkeleri yoktur. Bununla birlikte başka birçok konuya da değinilmektedir. Ancak konu bütünlüğü sağlanması ve çalışmamızın bir makale boyutunu aşmaması için konuyu ahlak ilkeleriyle sınırlandırdık. Konuyu işlerken kıssayı öncelikle tarihi boyutuyla değerlendireceğiz. Hz. Şuayb kıssası hakkında tarihi kaynaklarda nelerin nakledildiğini inceledikten sonra kıssada hangi konuların vurgulandığını tefsirlerden tespit ederek ahlakî ilkeler çerçevesinde değerlendirmeler yapacağız.

### 1. Hz. Şuayb Kıssasının Tarihi Boyutu

Hz. Şuayb kıssasının değerlendirilmesini sağlıklı bir şekilde yapabilmek için kıssanın geçtiği dönem hakkında bazı bilgilere sahip olmanın önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple de kıssasının tarihi hakkında bazı bilgiler vermeyi uygun bulduk.

Hz. Şuayb'ın yaşadığı Medyen şehrinin isminin nereden geldiği hakkında farklı görüşler vardır. Medyen kelimesinin "ikamet etmek" manasında "müdün" kelimesinden türemiş Arapça bir kelime olduğu ileri sürülür.<sup>2</sup> Bazıları bu kelimenin bir yer ismi olduğunu söylerken bazıları da bir kabile ismi olduğunu söyler.<sup>3</sup> Medyen kelimesi Hz. İbrahim'in oğlu Medyen'in oğulları anlamında da kullanılmaktadır. Diğer bir görüş de Medyen kelimesi şehrin ismidir. Bu sebeple Hz. Şuayb kavmi Medyen şehrine nispet edilir.<sup>4</sup>

1 *Kur'an yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, haz. Hayreddin Kahraman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), Âli İmrân 2/7.

2 Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah tacü'l-lüga* (Beirut: Daru'l-İlm, 1987), 6/2201; Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, 1993), 13/403.

3 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964),7/248.

4 Kurtubî, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, 9/85.

Kaynaklar Medyen şehrini Kızıldeniz'in kenarında gösterir. Medyen bölgesinin sınırları Hicazla Suriye arasındadır. Medyen şehri Suriye'yi Yemen'e ve Mısır'ı İran körfezine bağlayan ticaret yolu üzerindedir.<sup>5</sup>

Hız. Şuayb ismi Arapça kökenli bir kelimedir. İbranicede Yesrûn olarak bilinir.<sup>6</sup> Hız. Şuayb'in kim olduğu hakkında farklı rivayetler bulunur. Bazı araştırmalara göre Hız. Lut'un kızının oğlu olduğu belirtilir. Diğer bir görüş ise Hız. Lut'un kızının kocası olduğu yönündedir.<sup>7</sup> Kaynaklarda Hız. Şuayb'in nesebi: Şuayb İbn Mikyel İbn Yeşcür İbn Medyen İbn İbrahim<sup>8</sup> şeklindedir.

Medyen halkı azgınlıkları sebebiyle şiddetli sıcak ve ateş ile helak olmuştur.<sup>9</sup> Şiddetli bir sesle helak oldukları da rivayet edilmektedir.<sup>10</sup>

## 2. Medyen Şehrinde Ahlakî Durum

Medyen şehri Hız. Şuayb zamanında ahlakî açıdan sıkıntılı bir dönem geçirmektedir. Bu sebeple ölçü ve tartıda dikkatli olmaları, insanların yollarını keserek mallarını gasp etmemeleri hususunda uyarılmışlardır. Medyen halkı haram ve hileli yollar ile elde ettikleri servet ve makamın ebedi olacağını zannediyorlardı.<sup>11</sup> Ancak bu tür zulümleri sebebiyle helak olmuşlardır. Medyen halkının içerisinde bulunduğu ahlakî yozlaşmaları Kur'an perspektifinden hareketle şu şekilde detaylandırmak mümkündür:

### 1.1. Medyen Halkının Ölçü ve Tartıda Hile Yapması

Kur'an'da iman ve itikat konularından sonra toplumsal konular öne çıkar<sup>12</sup> ve toplumların sorunlarının çözümüne yönelik ilkeler ortaya konur.<sup>13</sup> Toplumların birlikteliğini devam ettirebilmesi birbirlerine olan güvene bağlıdır. Bu güveni tesis ederken en önde gelen davranışlardan biri toplum arasında mal güvenliğinin sağlanmasıdır. İşte bunun için insanlar mal değişimindeki güveni sağlamak için ölçüyü ve tartıyı geliştirmişlerdir. Ticaret ahlakında ölçü ve tartıya dikkat etmek önemlidir.<sup>14</sup> Kur'an'da Hız. Şuayb kıssası bağlamında ölçü ve tartı üzerinde durulur. Dünyanın dahi belli bir düzen içinde yaratıldığı bildirilir. Bu düzenin

5 Şehabüddin Ebu Abdillâh Yakût İbn Abdillâh er-Rumî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Daru Sadr, 1995), 7/55.

6 Cemalü'd-Din Ferec el-Cevzî, *el-Müntezam fi tarihi'l-ümem ve'l-mülük* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/324.

7 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Türas, 1387), 1/ 325.

8 Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir el-Kureşî, *el-Bidaye ve'n-nihaye* (Daru lhyai't-Türasi'l-Arabî, 1988), 1/213.

9 Cemalü'd-Din Ferec el-Cevzî, *el-Müntezam fi tarihi'l-ümem ve'l-mülük* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/325.

10 el-Muthir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih* (Bur Said: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.), 3/76.

11 Mehmet Altuntaş, "Bekiyeye Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15/2 (2020), 80.

12 Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 1990), 150.

13 bk. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 1996), 76.

14 bk. Necmeddin Çalıışkan, "Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2018), 22-42.

konmasının sebebi olarak da dünyanın işleyişinde kaosun oluşmaması gösterilir.<sup>15</sup> Aynı şekilde insanlara da ölçtükleri zaman tam ölçmeleri, ölçtükleri şeyi eksik yapmalarını ve terazilerinin doğru olmasına özen göstermeleri öğütlenir.<sup>16</sup> Ölçü ve tartıda hile yapmak birilerinin hakkını çalmanın en kolay yollarından biridir. Bu sebeple toplumlarda bu yöntem ile yapılan hileler çok yaygındır. Kur'ân ölçü ve tartıya dikkat edilmesi hususuna doğrudan emir âyetleri ile dikkat çektiği gibi, Hz. Şuayb kıssası bağlamında da bu konuya dikkat çekmektedir.

Bu kıssanın Kur'ân'da işleniş şekli açısından şu iki sonucu çıkarmak mümkündür. Birincisi, Kur'ân kıssalarının evrenselliği,<sup>17</sup> ikincisi ise hastalık derecesinde yaygın olan ölçü ve tartıda hile gibi açık ve gizli sosyal problemlerdir. Bu problemler sadece Hz. Şuayb'ın kavmine ait değildir. Diğer toplumlarda da görülen sorunlardır. Bu kıssayı Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun sorunlarından uzak olarak da düşünemeyiz. Bu kıssa Hz. Peygamberin yaşadığı topluma mesajlar verdiği gibi günümüz toplumlarına da mesajlar verir.<sup>18</sup>

Bursevî Hz. Şuayb kıssasını anlatan el-A'râf sûresi 85. âyeti tefsir ederken Medyen halkının tartıda hile yapmasını kişilik bozukluğuna bağlayarak konuyu şöyle açıklar: "İnsanları ölçü ve tartıda kandırmak kişilik bozukluğundan kaynaklanır. Kötü arzu, hırs, nefse uymak, zulüm yapmak kişilik bozukluğuyla ilgilidir. Din bu kötü özellikleri değiştirmek, nefsi temizlemek için gönderilmiştir. Çünkü Allah iyi işleri severken kötü işlerden nefret eder."<sup>19</sup> Taberî ölçü ve tartıda hile yapmayı zulüm olarak değerlendirir ve bu görüşünü Süddî'ye dayandırır. Konuyu peygamber gönderilerek insanların ıslah edildikten sonra tekrar fesada yönelmesi bağlamında değerlendirir. Ölçü ve tartıda hile yaparak bozulmayı itikadî bozulmayla alakalı olarak açıklar.<sup>20</sup> Râzî ise bu âyetin tefsirinde tartıda hile yapmayı hıyanet bağlamında değerlendirir. Ona göre basit görülen küçük hileler dahi aklen ve dinen kötüdür. Dinen bu tür davranışların kötülüğü açıklanarak özür kapıları kapatılmıştır. Bu âyette ölçü ve tartıda hile yasaklanırken gasp ve hırsızlık gibi diğer haksız kazanç yolları da yasaklanmıştır. Bu bağlamda âyet mücmel lafızlar kapsamındadır.<sup>21</sup> Kuşeyrî de Medyen halkının ölçü ve tartıyı önemsemeyerek ahlaki davranışların hafife alınmasının vahametine dikkat çekerek konuya şöyle değinir: "Hz. Şuayb kavmi işlerinde ölçüleri önemsemedi. Allah da ölçü ve tartıda hile yapılmasına müsamaha göstermeyerek ölçü ve tartıların değiştirilmesinin uygun olmadığını bilinmesini istemiştir."<sup>22</sup>

15 er-Rahmân 55/7-8.

16 el-İsra 17/35.

17 Bu konudaki farklı görüşler için bk. İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yayınları, 1994); Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012); Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu, 2013).

18 Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 94.

19 İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyan* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 3/200.

20 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyan fi tevilil'l-Kur'ân* (Müessesetü'r-Risale, 2000), 12/555.

21 Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Daru Türası'l-Arabî, 1420)14/313.

22 Abdu'l-Kerim el-Kuşeyrî, *Letaifu'l-işarat* (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.), 1/549.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere ahlakla ilgili konularda müsamaha göstermek hoş karşılanacak bir durum değildir. Çünkü bu konular birbirini tetikleyen problemlere yol açar. Ahlakî bozukluklar bulaşıcı bir hastalık gibi başkalarına da sirayet eder. Bu bağlamda günahlar sadece işleyenle sınırlı kalmayıp, başkalarına da sirayet eder.<sup>23</sup>

Hz. Şuayb kavminin, ahlak ilkelerini küçümsediği, ölçü ve tartıda basit hileler yapmayı önemsiz saydıkları Kur'an'da bildirilir. Halbuki bu gibi ahlak ilkelerini küçümsemek büyük sorunların başlangıcıdır. İnsanlar bazı şeyleri iyi anlayamadıkları için küçük görerek gerekli ehemmiyeti vermezler. Bu sebeple de başlarına birçok sorunlar gelir. Hûd sûresi 85. âyette Medyen halkının başlarına gelen elim azabın sebebinin basit gördükleri ahlak ilkeleri olduğu bildirilir. Basit gibi gözüken tartıda hile yapma suçu sebebiyle büyük bir depreme helak olmuşlardır.

Medyen halkı tartıda hile yapma gibi suçların vahametini iyi anlayamamaları sebebiyle bunları küçük sayıyorlardı. Yaptıkları suçun büyüklüğünü söylemiyorlardı. Halbuki suçların ölçüsü aynıyla denk değildir. Onların işlediği bu suçun büyüklüğünün sebebi Allah'a muhalefettir. Allah buna benzer bir konuda şöyle buyurur: *"Çünkü siz, iftirayı dilden dile yayıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyorsunuz; bunu da önemsiz sanıyorsunuz, halbuki Allah katında o büyük bir şeydir."*<sup>24</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere basit gibi görünen bazı davranışlar, ilkelerin çiğnenmesi sebebiyle büyük cezaları gerektirebilir. Kur'an ilkesel ahlak ilkelerinin önemine Hz. Şuayb kıssası bağlamında vurgu yapar.

Hz. Şuayb kıssasından bahseden Hûd sûresi 84 ve 85. âyetler haksızlıktan uzak durmaya işaret eder. Bu âyetlere göre adalet Allah'ın yeryüzündeki terazisidir. Adalet ister ahkamla ister muamelatla ilgili olsun insanlığın düzeni için çok önemlidir. Adaletten sapmak haksızlık yapmaya sebep olur. Bu da bir yönüyle zulümdür. Bu sebeple zulümden kaçınmak gerekir. Burada zulümden maksat başkasına zarar vermektir.<sup>25</sup> Taberî başkalarına zarar vermeyi Allah'a muhalefet olarak değerlendirerek hile yapmanın vahametine dikkat çeker.<sup>26</sup> Bu bağlamda Bursevî tasavvuf ehlinin ahlak anlayışının nasıl olması gerektiği hususunda tefsirinde şu açıklamayı yapar: Tarikat ehlinin evliya ve enbiya adabını ahlak edinmesi gerekir. Allah'ın emirleri ve yasakları doğrultusunda hareket ederek, güvenilir, herkese hakkını veren, adaletli bir kimse olmak onun ahlak anlayışı olmalıdır. Böyle yapanı Allah kendi katında makbul sayarak lütufta bulunur. Dünyada övgü, ahirette nimet ve sevapla mükafatlandırır. Bu ahlak üzere olan kimseler mutlu yaşar, mutlu ölür. Eğer girdiği yoldan cayar, zulmedip hıyanet

23 Kuşeyrî, *Letaifu'l-İşarat*, 1/549; Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 3/201.

24 en-Nur 21/15.

25 Kurtubi, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, 7/249; Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 4/173.

26 Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 15/445.

ederek gururlanırsa Allah da ona dünyada ret ve kötülenme, ahirette de azap ile karşılık verir. Bu kimselere Allah'ın lütfu ulaşmazsa günâhkar olarak yaşar ve günâhkar olarak ölürlür.<sup>27</sup> Bursevî yorumlarıyla özel olarak tarikat ehlinin ahlakının nasıl olması gerektiğine yönelik açıklamalarda bulunur. Ancak zikrettiği ahlak ilkeleri bütün Müslümanlarda hatta insanlarda bulunması gereken özelliklerdir. Hz. Şuayb kıssasının anlatılış tarzından da anlaşılacağı gibi bir toplumun ölçü ve tartıya riayet etmesi onların ahlakî olgunluğuna işaret eder. Aksi bir durum ise böyle bir toplumun ahlakî çöküntü içinde olduğuna delildir.

## 1.2. Medyen Halkının Yol Güvenliğini Bozması

Kur'ân'ın Hz. Şuayb kıssasını anlatımında dikkat çeken diğer bir husus ise yol emniyetidir. Bu bağlamda el-A'râf sûresi 86. âyette yollarda pusu kurularak insanların rahatsız edilmesinin doğru olmadığı bildirilir. Yollarda insanlara eziyet edilmesi, yol güvenliğinin olmaması toplumun huzurunu kaçıran en önemli hususlardandır. Çünkü yol güvenliği olmadığına insanlar güven içinde seyahat edemezler. Mallarını bir yerden başka bir yere nakledemezler. Böyle bir durum ekonomiyi etkilediği gibi can ve mal güvenliğini de etkiler.

Âyette geçen "yollarda oturmayın" ifadesi farklı yönlerden değerlendirilmektedir. Birincisi, Allaha ve imana yönelenlerin engellenmesidir.<sup>28</sup> Konuyla ilgili gibi gözükmese dahi, halkın iyi insanların yanına gitmesinin engellenmesi ahlak ilkeleriyle doğrudan bağlantılıdır. Yani böyle bir davranış, hayır için bir araya gelenlerin istenmemesiyle alakalıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi iyi insanlarla beraber olmak iyiliğe yol açarken, kötü insanlarla beraber olmak kötülüğe yol açmaktadır.

İkincisi, yolların kesilip insanların mallarının zorla alınmasıdır.<sup>29</sup> Bu yorum, Hz. Ebu Hüreyre'nin yorumudur ki konumuzla doğrudan alakalıdır. Yani toplum ahlakı açısından can ve mal güvenliğinin sağlanamaması büyük bir problemdir. Hile ve korkutma ile mal edinme gibi haksız kazanç yollarının kapatılması Kur'ân'ın evrensel ilkelerinin gereğidir. Cenab-ı Hak Hz. Şuayb kıssası bağlamında bu konunun sakıncalarına dikkat çekerek helak sebeplerinden biri olarak hileyi ve yol kesmeyi bildirir. Hz. Peygamber de bu davranışı sergileyenlerin ahirette çekecekleri cezaya şu hadisyle dikkat çeker: "Miraç gecesinde her elbiseyi yırtan ve her şeyi yakan bir oduna rastladım. Cebrail'e bu ne diye sordum: Bana, bu senin ümmetinden yollara oturup insanların yollarını kesenlerin misalidir, diyerek el-A'râf sûresi 86. âyeti okudu."

Üçüncüsü, mali konularda hakları olmadığı halde zorla insanlara bazı ödemeler yaptıranlar. Hakları olmadığı halde yollarda bazı düzenlemeler yaparak insanların parasını haksız yere alanlar. Bu tür şeyler soygun ve gasptan farklı

27 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 4/173.

28 Kurtubî, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, 7/249.

29 Kurtubî, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, 7/ 249.

değildir.<sup>30</sup> Dolayısıyla bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi yollarda insanlara haksızlık yaparak eziyet etmek ve hileli yollar ile mallarını almak dinen haram kılınmıştır. Nitekim ahirette görecekları azabın şiddetine hadiste işaret edilmiştir.

Yol kesme gibi gayri ahlakî davranışlar kibir ve zorbalıktan kaynaklanır. el-A'râf sûresi 88. âyette Hz. Şuayb kıssası bağlamında kibir ve zorbalığın sebeplerine değinilmektedir. Kibir ve zorbalık insanları haksızlık yapmaya yönelten en önemli sebeplerdendir. Kibirli ve zorba kişilerin özelliği istila etmek ve şerefli kişileri zelil etmektir.<sup>31</sup> Bu durumun sebebi nimetle böbürlenmek ve zenginlikle azmaktır. Zira dünyayı sevmek her hatanın başı olduğu gibi fitnesi de her beladan daha büyüktür.<sup>32</sup> Kibirli insanlar kurallara uymamaları sebebiyle imkân bulduklarında çevrelerine birçok zarar verirler. Hz. Şuayb kıssası bağlamında kibirin ahlak ilkelerine verdiği zarar ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda kibir sebebiyle yapılan haksızlıkların zorbalığa yol açtığı da vurgulanır.

Ölçü ve tartıda hile yaparak ve yol keserek elde edilen mallar helal kazanç değildir. Hûd sûresi 86. âyette "Allah'ın size bıraktığı helal kazanç sizin için daha hayırlıdır." buyrulurken helal kazancın önemine işaret edilmektedir. Helal yollarla kazanılan az mal, vebali gerektiren haram yollarla kazanılan çok maldan daha iyidir.<sup>33</sup> Çünkü hileyle kazanılan şeyler kıymetsizdir. Yok olmaya mahkumdur. Fayda yerine zarar getirir. Hatta tamamen şerdir. Bu işleri yapanlar davranışlarının hayır için olduğunu iddia etse de yaptıkları doğru değildir.<sup>34</sup> Bu bağlamda Rûm sûresi 39. âyette malların artması için faiz ile verilen borçların Allah katında malı arttırmadığı belirtilir. Bu açıklamalarımızdan anlaşılacağı gibi ahlak ilkelerine uymak bir toplumun dirlik ve düzeni açısından büyük önem arz etmektedir.

### 1.3. Medyen Halkında Güven Sorunu

Hz. Şuayb kıssasında öne çıkarılan hususlardan biri de güvendir. Bir toplumun insanlarına güven duyulması ahlaki açıdan çok önemlidir. Hz. Peygamber bu konuda "Bizi aldatan bizden değildir"<sup>35</sup> buyurmuştur. Hz. Şuayb kendisinin erkek bir yardımcı olmaması sebebiyle koyunlarının bakım görevini kızlarına yaptırdığı, Hz. Şuayb kıssasının Kur'ân'daki anlatımından anlaşılmalıdır. Kur'ân'da onun daha önce neden bir yardımcı tutmadığı açık olarak belirtilmez. Ancak Hz. Musa'nın Medyen şehrine varışı ve Hz. Şuayb'ın kızlarına yardımcı olması üzerine onun kızlarının tavsiyesi ile yardımcı tuttuğuna işaret edilir. Ancak bizim konumuz açısından üzerinde durduğumuz husus, kızlarından birinin Hz. Musa'yı yardımcı olarak tutması için babasına tavsiyede bulunurken onun güvenilir biri

30 Kurtubi, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, 7/249.

31 Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 14/316.

32 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 3/202.

33 Ebu Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (ts.), 2/166; Kuşeyrî, *Letaiful-ışarat*, 2/151.

34 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 4/172.

35 Müslim b. el-Haccac en-Nisaburî, *el-Müsned es-sahih el-muhtasar* (Beyrut: Daru l-hyaüt-Türası'l-Arabî, ts.), İman, 164.

olduğunu belirtmesidir. Bu durum el-Kasas sûresi 26. âyette şöyle anlatılır: “O iki kızdan biri, “Babacığım, onu ücretle tut. Çünkü ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır” dedi.” Bu anlatımda Hz. Musa’nın iki özelliği öne çıkar. Birincisi vücut yönünden güçlü olması ve işinin ehli olmasıdır. Diğeri de güvenilir olmasıdır.<sup>36</sup> Bu iki özellik de ahlak ilkeleri açısından önemlidir.

#### 1.4. Medyen Halkının Yanlışta İsrar Etmesi

İnsanın en belirgin özelliği bazı yönlerden eksik olması, hata yapabilmesi ve günah işleme kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu vasıflar insanı meleklerden ayırır. Çünkü meleklerin günah işleme kabiliyetleri yoktur. Ancak insanın değerini arttıran diğer bir husus ise hatalardan dönüp, günahlardan tövbe etmesidir. Âlusî el-Kasas sûresi 77. âyetteki “*Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma*” ifadesini zulüm ve haksızlıkta ısrarcı olunmasının yasaklandığı yönünde tefsir eder.<sup>37</sup> Hz. Şuayb’ın Hûd sûresi 88. âyetteki “*ona dönüyoruz*” ifadesinde tövbe anlamı vardır. Hûd sûresi 90. âyetin anlatımına göre Hz. Şuayb kavminden açıkça yanlıştan vazgeçip, tövbe etmelerini ister. Allah’ın rahmetine vurgu yaparak daha önceki hatalar sebebiyle ümitsizliğe kapılmamaları gerektiğini belirtir. Bu âyette geçen istiğfar kelimesi tövbe etmek anlamında kullanılır.<sup>38</sup> Bu bağlamda “*Sonra tövbe ediniz*” ifadesinin anlamı: “Tövbe ediniz ve sonradan tövbenizi bozmayınız.” demektir. Bu âyet tövbeyi devam ettirmeyi de kapsar.<sup>39</sup>

Hz. Şuayb kavmini uyardıktan sonra Allah’ın rahmetine ve sevgisine işaret ederek halkının ümidini korumayı amaçlar. Çünkü ümitsizlik başarısızlığın en temel sebeplerindendir. Başka bir ayette de “*Allah’ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin*”<sup>40</sup> buyruğuyla affedilme ümidi içinde olmanın önemine vurgu yapılır.

Hûd sûresi 90. âyetteki tövbe etmeyi ve bağışlanmayı istemeyi emreden ifadeler iman ile birleştirilerek açıklanır. Böylece güzel ahlaka yönelmede imanın temel dinamiklerden biri olduğu ortaya konulur. İsyan ve putlara tapmaktan tövbe etmek, imandan sonra geçerli olur. İman ile bağışlanmayı diledikten sonra da Allah’a itaat gelir. Bundan sonra salih ameller işleyerek bağışlanmayı dilemek gelir.<sup>41</sup> Tövbede Allah’ın kullarını sevmesiyle ilgili bir yön vardır. Kur’an’da “*Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever*”<sup>42</sup> buyrulur tövbe edenlerin Allah’ın sevgisine mazhar olduklarına işaret edilir. Hz. Muhammed (s.a) bu konuda şöyle buyurmuştur: “*Allah mümin kulun tövbesiyle çölde devesini kaybettikten sonra bulan adamdan daha çok sevinir.*” Hadisin tam anlatımı şöyledir: Bir adam ıssız bir çöle indiğinde yanında azığını ve suyunu taşıyan devesi de vardır. Dinlenmek için

36 Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 2/605.

37 Şehabü’l-Din Mahmud el-Âlusî, *Ruhu’l-meanî* (Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1415), 10/319.

38 Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 15/456.

39 Kuşeyrî, *Letaifu’l-ışarat*, 2/154.

40 ez-Zümer 39/53.

41 Bursevî, *Ruhu’l-beyan*, 4/177.

42 el-Mâide 5/54.



başını yere koyup uyur. Uyandığında devesinin kaçtığını fark eder. Onu aramaya başlar, devesini ararken susuzluğu daha da artar. Bunun üzerine şöyle der: Devemi kaybettiğim yere dönüp orada ölene kadar uyuyacağım. Ölme düşüncesiyle başını yere koyup uyur. Uyandığında bineğini azığı ve suyuyla beraber yanında görür. Allah kulunun tövbesine bu kişinin sevinmesinden daha çok sevinir.<sup>43</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi Hz. Şuayb (a.s) halkını davet ederken bütün hoşgörüsünü ortaya koymuştur. Allah'ın merhametli ve affedici olduğunu belirterek onları hatadan döndürmeye çalışmıştır. Buna rağmen kavmi günahta ısrar etmeye devam etmiştir. Hz. Şuayb'ın davranışlarından davette hoşgörüyü öne çıkarmanın çok önemli olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Medyen halkının günahtaki ısrarcı tutumundan hareketle de yanı sıra ısrar etmenin doğru olmadığı sonucuna ulaşılır.

### 1.5. Medyen Halkının Önde Gelenlerinin Ahlak İlkelerinin Uygulanışında Rolü

Toplumları yönlendirmede yöneticilerin ve liderlerin çok büyük etkisi vardır. Bunlar toplumun önde gelen varlıklı kimseleri oldukları gibi yönetici ve yardımcılarını sıfatında da olabilirler. Toplumların kalabalık olması bir güç olarak ortaya çıkar. Ancak kitlelerin ahlakî açıdan yönlendirilmesi ve iyi yönetilmesi önemlidir. Râzî el-A'râf sûresi 86. âyetin tefsirinde Hz. Şuayb kavminin nüfusunun kalabalık olmasını nimet olarak değerlendirir.<sup>44</sup> Çünkü insanlar birçok işlerini yardımlaşma ile yapar. Bu bağlamda nüfus yönünden kalabalık olmak üstünlük alameti olarak kabul edilmiştir.<sup>45</sup> Toplum içindeki her insanın kabiliyetine göre çalışarak birbirine yardımcı olması ez-Zuhruf sûresi 32. âyette şöyle ifade edilir: "*biz sizi farklı farklı yarattık ki birbirinizin işini göresiniz.*" Kuşeyrî, halkı sadece kalabalık bir nüfus olarak görmeyerek onların aynı zamanda idarecilerin yardımcılarını olduğuna dikkat çeker. Bu fikrini şöyle açıklar: "Allah onlara nüfus çokluğu bağışladı. Çünkü işler yardımlaşma ile yürür ve amaca ulaşılır. Yardımcıların hayırda birleşmesinden daha büyük nimet olmadığı gibi, yardımcıların şerde birleşmesinden de daha büyük bir kötülük yoktur."<sup>46</sup>

Yukarıdaki yorumlardan da anlaşılacağı gibi halkın şerde birleşmesi bir idareci için çok zor bir durumdur. Hayırda birleşmeleri ise büyük bir nimettir. Bu örneği fert için düşündüğümüzde de aynı sonuca ulaşabiliriz. Eğer kişinin etrafındakiler güzel ahlaklı insanlardan olup kişiyi hayır konusunda destekleyip, şer konusunda engel olurlarsa böyle bir kişi büyük bir nimet içindedir. Ancak tersi olursa, yani kişinin sülalesi kişiyi şerre doğru yönlendirip, onun ayağını kaydırmaya çalışırsa kişi büyük sıkıntıya düşer. Aynı durum idareci ve yardımcılarını için de geçerlidir.

43 Müslim, Tevbe, 7.

44 Râzî, Mefatihü'l-gayb, 14/315.

45 Âlusî, Ruhü'l-meanî, 4/415.

46 Kuşeyrî, Letaifu'l-işarat, 1/150.

Bir idarecinin yardımcıları güzel ahlaklı kişilerden oluşup, onu hayır yönünde desteklediklerinde başarısı artar. Ancak ayağını kaydırmaya uğraşırlarsa ona birçok sıkıntı yaşatırlar. Bu bağlamda idareci ve yöneticilerin güzel ahlaklı yardımcılarına sahip olmaları önemlidir.

Toplumun önde gelenlerinin halk üzerinde etkisinin olduğu açıktır. Bu durum Kur'an'ın Hz. Şuayb kıssasını anlatımında dikkat çeken bir husustur. el-A'râf sûresi 90 ve 91. âyetlerde kavmin inkarcıları halkı Hz. Şuayb'a uydukları takdirde hüsrana uğrayacakları şeklinde tehdit ettikleri ve sonunda şiddetli bir deprem ile helak olukları bildirilir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Medyen halkının ileri gelenleri halkı hidayete ulaştırmaktan engellemeye çalıştılar ve birbirlerine peygamberlerini yalanlamayı tavsiye ettiler. Bazıları daha da ileri giderek peygambere uymaları halinde başlarına gelecek sıkıntılara işaret ederek dünyada hüsrana uğrayacaklarını iddia ettiler.<sup>47</sup> Ancak halka işaret ettikleri düşüncelerinde hatalıydılar. Bu olaydan anlaşılmaktadır ki her nasihate uymak doğru değildir. Her işaret edilene uymak iyi sonuç vermez.<sup>48</sup> İnsanlar hangi konuda olursa olsun kendilerine yapılan tavsiyeleri kendi akıllarıyla değerlendirerek karar vermelidir. Ancak bu cümleden hiç kimseye danışılmasının sonucunu çıkarmamalıyız. Danışılacak kişilerin tavsiye ettikleri konularda ehil olmaları çok önemlidir. Sarrafılık işini demircilikle uğraşana sormak doğru bir yöntem değildir. Kur'an'da "*bilmiyorsanız ehline sorun*"<sup>49</sup> denilerek danışılacak kişinin konunun ehli olmasının önemine işaret edilir.

Bu şekilde bâtılı savunanlar belli bir süre başarı elde etseler bile bir zaman sonra kendi dalaletleriyle beraber başkalarını da helake sürükler. Mesela, Hz. Şuayb peygamberi yalanlayanların üstünlüğü ve şöhreti belli bir süre devam ettikten sonra çökmüştür. el-A'râf sûresi 92. âyette bu duruma şöyle işaret edilir: "*Böylece asıl hüsrana uğrayanlar, Şuayb'ı yalanlayanlar oldu.*" Başka bir âyette de "*Hak geldi, batıl yok oldu. Batıl yok olmaya mahkumdur*"<sup>50</sup> buyrulmaktadır. el-A'râf sûresinde Hz. Şuayb kıssasını anlatan âyetlerin sonunda Medyen halkının helak olmasından çıkarılan bu sonuç bize zulüm ile ayakta durmanın mümkün olmadığına işaret eder.

Hûd sûresi 87. âyette taklitçiliğin hidayetten engellediğine dair bazı işaretler vardır. Bu âyete göre Medyen halkının ileri gelenleri cehalet üzere kalmayı, taklidi devam ettirmeyi istediler. Akıllarını düşünmekten ve doğruyu görmeyi istemekten uzak tuttular.<sup>51</sup> Böylece kendileri haktan saptıkları gibi başkalarını da haktan saptırdılar. Kur'an bu tür eylemleri bozgunculuk olarak vasıflar. el-Kasas sûresi 77. âyette şöyle buyrulur: "*Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma*" Râzî âyette geçen fesat kavramıyla zulüm ve haksızlığın kastedildiğini belirtir.<sup>52</sup>

47 Râzî, *Mefatihul-gayb*, 14/319.

48 Kuşeyrî, *Letaifu'l-işarat*, 1/551.

49 en-Nahl 16/43.

50 el-İsra 17/81.

51 Kuşeyrî, *Letaifu'l-işarat*, 2/151.

52 Râzî, *Mefatihul-gayb*, 25/15.

## 2. Hz. Şuayb'ın, Kavminin Ahlakî Durumu Karşısında Tutumu

Bir peygamber için en zor şartlardan biri de kavminin ahlakî açıdan yanlışların içine düşmüş olmasıdır. Kur'ân'da Hz. Şuayb (a.s) peygamber olarak gönderildiği Medyen halkının içine düştüğü hataları görmesi ve onları uyarmak için elinden gelen gayreti göstermesi haber verilir. Kur'ân bağlamında Hz. Şuayb'ın kavmini uyarmasında özellikle iki husus dikkat çekmektedir.

### 2.1. Hz. Şuayb'ın, Güzel Ahlakî Uygulamada Öncü Olması

Hz. Şuayb'ın kıssasında vurgulanan en önemli hususlardan biri de onun kavmini yanlışlardan uzaklaşmaya davet etmesidir. Hûd sûresi 88. âyette Hz. Şuayb'ın halkını güzel ahlaka davet ederken nasıl davrandığı anlatılır. *"Benim, rabbimden açık bir delilim varsa"* ifadesi ile davette delil getirmenin önemine dikkat çekilir. *"Size yasakladığımı kendim yapmak niyetinde değilim."*<sup>53</sup> ifadesi ile davette öncü olanın ilk uygulayan olmasına işaret edilir. Bu bağlamda güzel ahlakî tavsiye edenlerin nasıl davranması gerektiği belirtilir. Burada dikkat çeken en belirgin özellik bir şeyi tavsiye etmeden önce kişinin kendisinin uygulaması olduğu anlaşılmaktadır. Davette çok ısrarcı olmanın uygun olmadığı ise şu ifade ile anlatılır: *"Ben sadece gücümün yettiği kadar islah etmek istiyorum."*<sup>54</sup> Hûd sûresi 88. âyette geçen rızıkı hasen (güzel bir nasip) kavramıyla kastedilenin nübüvvet olduğu nakledilir.<sup>55</sup> Kuşeyrî ise ayete tebliğ görevini yapanın vasıfları açısından yaklaşarak şu açıklamayı yapar: Size yasakladığım şeylerin aksini yaparak size muhalefet etmek istemiyorum. Vaaz ya da öğüt veren kişinin emredilenlerde kolaylaştırması uygundur. Ancak nehiy edileni caiz kılması doğru değildir. Bütün itaatleri yapmak mümkün olmamasına rağmen bütün haramlardan kaçınmak vaciptir. Kişi önce nefisini kötülüklerden men etmelidir. Çünkü kendi nefisini haramlardan ve yanlışlardan men edemeyenin başkasını kötülüklerden men etmesi imkansızdır.<sup>56</sup>

Hz. Şuayb kavmiyle yaptığı sözlü konuşmada şöyle der: *"Ey kavmim! Elinizden geleni yapın! Ben de yapacağım! Kimin başına aşağılayıcı bir azap geleceğini ve (böylece) yalancının kim olduğunu yakında öğreneceksiniz! Bekleyin! Ben de sizinle beraber beklemekteyim"* dedi.<sup>57</sup> Bu âyet Hz.Şuayb'ın kavmini yanlışlardan vazgeçirmeye çalışırken güzel hitap etmesi açısından değerlendirilir. Hz. Şuayb'ın kavmiyle karşılıklı konuşmasındaki güzellik ve onlara cevaptaki mahareti sebebiyle peygamberlerin hatibi olarak isimlendirildiği, kavmine olan merhameti onların yanlışlarına üzülen çok ağlamasına sebep olduğu, hatta ağlamaktan gözlerinin kör olduğu belirtilir.<sup>58</sup>

53 Hûd 11/88.

54 Hûd 11/88.

55 Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/166; Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 4/173.

56 Kurtubi, *el-Camiu li ahkâmî'l-Kur'an*, 9/89; Kuşeyrî, *Letaifu'l-işarat*, 2/153.

57 Hûd 11/93.

58 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 4/180.

## 2.2. Hz. Şuayb'ın, Kavmini Nefsani Duygular Hususunda Uyarması

Hûd sûresi 89. âyette “Hz. Nuh kavmini bana olan muhalefetiniz sizi günah işlemeye yöneltmesin” diyerek kavmini uyarır. Bu uyarı ile insanın kin ve muhalefet sebebiyle takınabileceği fitri yönüne dikkat çekilmektedir. Çünkü insanda ruhani duygular bulunduğu gibi nefsanî duygular da vardır. İnsan bu duyguların mücadelesi içinde yaşamını devam ettirmektedir. Aklın yardımı ile ruhani duygular öne çıktığında insan meleklerin özelliklerine yönelik davranışlar sergiler. Eğer nefsanî duygular baskın olursa şeytani yönde davranışlar gösterir. İnsanın men edildiği şeye hırslı olması onun tabiatından kaynaklanır. Mesela, Âdem (a.s) cennetteki ağacın meyvesinden yemekten men edildiğinde onun meyvesini yemek için hırslandı. Bu bağlamda insana bir şeyi yapması emredildiğinde onu yapmaktan kaçınır ve kibirlenir. Halbuki bir şeyi yapması yasaklandığında onu yapmak için hırslanır. Özellikle emir ve yasak kendi gibi bir insandan gelirse bu özellik daha çok açığa çıkar. Bu sebeple Allah’a itaati kabul herhangi bir kula itaati kabul etmekten daha kolaydır. Çünkü Allah’a itaatte nefsanî duyguların kırılması meydana gelir. Şüphesiz kul yaratıcısından aldığı emirlere kendisi gibi bir beşerden aldığı emirlerden daha çok sabreder. Bu sebeple Allah peygamberleri gönderdi ve halka onlara itaati emrederek şöyle buyurdu: “Allah’a, peygambere ve ulü’l-emre itaat edin”<sup>59</sup>

İnanan insanlar Peygamberlere Allah’tan getirdikleri şeylerde uyarlar. Bu itaat onları yaratılmış olma sıfatlarının karanlıklarından yaratılmış olma sıfatlarının nuruna çıkarır.<sup>60</sup>

Allah’a itaat konusunda başarısız olan kimse nefesine güvenir, Allah’a ve resulüne itaat etmez, iman davetini kabulden kaçınır.

Kur’ân’ın, ahlak ilkelerini iman ile bu kadar irtibatlı işlemesi din açısından ahlakın önemini ortaya koymaktadır. Zaten bu durum Hz. Peygamber tarafından “ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim”<sup>61</sup> ifadesiyle açıkça belirtilmiştir.

## 3. Sonuç

Hz. Şuayb kıssası toplumların ahlakî sorunlarını çözmek için nasıl davranılması gerektiğini açıklar. Öncelikle ahlak ilkeleri hiçbir zaman küçümsenmemelidir. Küçük gibi görülen ölçü ve tartıda hile yaparak ve yol keserek haksız yere insanların mallarını almak gayri ahlakî davranışların başında gelir. Kıssada üzerinde durulan ölçü ve tartıda hile diğer yolsuzluk çeşitlerini de kapsar. Ölçü ve tartıda hile yapılmaması vurgulanarak adaletin önemi belirtilir. Bu bağlamda adalet insanlığın huzur içinde yaşayabilmesi için çok önemlidir. İnsanların ahlakî davranışlar sergilemesinde toplumun önde gelenlerinin önemli bir rolü

59 en-Nisâ 4/ 59.

60 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 4/176.

61 Mâlik b. Enes, *Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Husnu'l-hulk, 8.

bulunmaktadır. Bu kimseler insanları iyiliğe de kötülüğe de yönlendirebilir. Hz. Şuayb kıssasında bu husus özellikle vurgulanır. Kıssada halkın hidayete ulaşmalarına engel olunmaması belirtilir. İnsan fıtratı gereği iyilik ve kötülüğe meyyaldir. Kur'ân'da insanın iyilik yönünü öne çıkarması, kötülüğe meyyal olan duyguların bastırılması emredilir. İnsanın güzel ahlak edinmesinde içinde yaşadığı toplumun da önemli rolü vardır. İnsan hata işleyebilir, önemli olan hatada ısrar etmemesidir. Güzel ahlaka davette Allah'ın merhamet ve affedici olduğunun vurgulanması hatadan vazgeçmede önemli derecede katkı sağlar. Güzel ahlaka davet edenlerin öncelikle çağırdıkları ahlak kurallarına kendilerinin uymaları önemlidir. Hz. Şuayb kıssasında güvenilir olmak da önemli bir ahlak ilkesi olarak vurgulanmaktadır. Kıssanın anlatım tarzına göre imanın güzel ahlak sahibi olmada önemli bir etkisi vardır. Tövbe iman ile doğrudan bağlantılıdır. İman etmeden tövbe bir anlam taşımaz. Emir ve yasakların Allah tarafından konulması insanın bu emir ve yasakları kabulü açısından bir kolaylık sağlar. İnsanın Allah'ın emirlerine itaat etmesiyle nefsanî duygular bastırılır. Yalan ve hile ile elde edilen güç eninde sonunda kaybolmaya mahkûmdur. Yapılan tavsiyelerin akli selim ile değerlendirilmesi gerekir. Her tavsiyeye uymak kişiyi hataya sürükleyebilir. Kibir ve zorbalık güzel ahlakın benimsemesinde en önde gelen engellerdendir.

## Kaynakça

- Altuntaş, Mehmet. "Bekıyye Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15/2 (2020), 77-104.
- Âlusî, Şehabü'd-Din Mahmud. *Ruhu'l-meanî*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sıret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyan*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, ts.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhah tacü'l-lüga*. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Cevzî, Cemalü'd-Din Ferec. *Müntezam fı tarihi'l-ümem ve'l-mülük*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Çalışkan, Necmeddin. "Kur'ân'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları". *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2018): 22-42.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 1990.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureşî. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1993.
- Kur'an yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. haz. Hayreddin Kahraman vd. 1-3 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed. *el-Camiu li ahkamı'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim. *Letaifu'l-işarat*. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.
- Makdisi, el-Muthir b.Tahir. *el-Bed'ü ve't-tarih*. Bur Said: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.
- Mâlik b. Enes, el-Muvatta. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, b. el-Haccac en-Nisaburî. *el-Müsned es-sahih el-muhtasar*. Beyrut: Daru İhyaü't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Daru Türasi'l-Arabî, 1420.
- Semerkindî, Ebu Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. ts.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-Taberî*. Beyrut: Daru't-Türas, 1387. *Câmiu'l-beyan fı tevilî'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Yakût, Şehabüddin Ebu Abdillâh İbn Abdillâh er-Rumî. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrut: Daru Sadr, 1995.



## Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Âyetlerin Parçacı Anlaşılmasına Olan Etkileri\*

### Impacts of Reason of Revelation Narratives on Fragmented Understanding of the Verses

**Mehmet KURT**

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Bilim Dalı  
Doctorate Student, Kahramanmaras Sutcu Imam University, Social Science Institute,  
Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Tafsir  
Kahramanmaras, Turkey  
mehmedkurt@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1117-4925

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 10 Mart / March 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 22 Mart / March 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 127-148

#### Atıf / Cite as

Kurt, Mehmet. "Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Âyetlerin Parçacı Anlaşılmasına Olan Etkileri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 127-148.

**Doi:** 10.33460/beuifd.894436

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Yazılı veya sözlü bir metni doğru bir şekilde anlamının en önemli unsurlarından biri o metnin bağlamıdır. Bağlam ise genel olarak iç ve dış bağlam şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hem sözlü hem de yazılı metnin hususiyetlerine sahip olan Kur'an'ın da doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bu iki bağlama dikkat edilmelidir. Âyetlerin Allah'ın muradına uygun olarak doğru bir şekilde anlaşılmasında gerek iç bağlamın gerekse dış bağlamın dikkate alınması son derece önem arz eden bir durumdur. Dış bağlamın önemli bir unsuru da kuşkusuz âyetlerin neden indirildiğini açıklayan sebeb-i nüzûl rivâyetleridir. Bu rivayetler, hem âyetlerin indiriliş sebeplerinin öğrenilerek âyetlerin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına hem de Kur'an'ın nüzul ortamına dair önemli bilgiler vermek

\* Bu çalışma, Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tefsir Bilim Dalında devam eden "Sebeb ve Sonuçları Açısından Kur'an'ı Anlamada Parçacı Yaklaşım" isimli doktora tezinden üretilmiştir.



sûretiyle daha doğru anlamlar takdir edilmesine önemli katkılar sunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bazı âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasında bu rivâyetler önemli bir role sahiptir. Bu çalışmada bazı âyetlerin anlaşılmasında sebab-i nüzûl rivâyetlerinin göz ardı edilmesinin, âyetlerin dış bağlamıyla olan irtibatını koparıp, iç bağlamın kurulmasını zorlaştırarak birtakım bağlam dışı parçacı anlamalara kapı aralayıp aralamadığı incelenecektir. Bununla beraber bazı âyetlerin anlaşılmasında sebab-i nüzûl rivâyetlerine aşırı önem verilmesinin de âyetin iç bağlamına aykırı anlamaların ortaya çıkmasına ve parçacı anlamalara neden olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda nüzûl rivâyetlerinin âyetlerin parçacı yaklaşılmasındaki rolünün incelenmesi son derece önemli bir konudur. Dolayısıyla bu çalışmada bu konu ele alınacak ve tefsir ilmine ne tür bir etkisinin olduğu irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sebeb-i Nüzûl, Usûlü't-Tefsir, Bağlam, Parçacı Anlama.

### **Abstract**

Context is one of the most important elements for a correct understanding of a written or verbal text. Context is divided as internal and external context. To correctly understand Qur'ân which possess both written and verbal text's properties, those two contexts should be considered. Also, it is extremely important to consider both internal and external contexts in order to correctly understand verses proper to the Allah's purpose. Another important component of external context is undoubtedly reason of revelation narratives which explain reason why verses were revealed. These narratives provide important contributions to better understand verses and attribute meanings to Qur'ân by learning reason of revelation and giving important information about revelation environment of Qur'ân, respectively. Therefore, those revelations have an important role for correct understanding of Qur'ân's some verses. In this study, whether ignoring reason of revelation narratives for understanding some verses causes disconnection of verses with external context, complicating the establishment of internal context and opening the doors for several external context fragmented understandings will be evaluated. Nevertheless, whether giving extreme importance to reason of revelation narratives for understanding some verses causes: i) understandings contrary to internal context of the verse, ii) fragmented understandings will be emphasized. In this context, it is very important subject to investigate the role of revelation narratives on fragmented approaches of verses. Therefore, in the current study reason of revelation narratives will be evaluated to comprehend what kind of affect they had on tafsir science.

**Keywords:** Tafsir, Reason of Revelation, Tafsir Method, Context, Fragmented Understanding

### **Giriş**

Bir metni anlamanın en önemli ilkelerinden birisi metnin bütünlüğüne dikkat etmektir. Genellikle metinler, bütünü oluşturan parçalardan meydana gelmektedir. Metnin bütünü ile parçaları arasında dairesel bir ilişki vardır.

Bütünün anlamı, ancak parçalar yoluyla açığa çıkabilir, fakat metnin bütününün ortaya koyduğu anlam açığa çıkmadan, parçaların ifade etmiş olduğu manaların aydınlatıcılığı hiçbir işe yaramayabilir.<sup>1</sup> Bazı durumlarda bu dairesel ilişki dikkate alınmamış ve metni oluşturan parçalar, metnin bütünlüğü göz önünde bulundurulmadan anlaşılmaya çalışılmıştır. Hâlbuki her bir metnin, pasajın veya cümlelerin kendi iç bütünlüğü vardır ve doğru anlamın yakalanabilmesi için bu hususlara dikkat edilmesi gerekir. Metin, pasaj ve cümle iç bütünlüğü denilebilecek bu hususlara daha öz olarak iç bağlam da demek mümkündür.

Metnin doğru bir şekilde anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken bir başka husus da metnin ortaya çıktığı zaman, mekân, muhataplar gibi hususların bilinmesidir. Zira her bir metin, belli bir zaman diliminde, belli bir mekânda ve öncelikle hitap etmiş olduğu bir muhatap kitleye mesajlarını iletmek için ortaya çıkmıştır. Bu yüzden metnin zaman, mekân vb. hususlarını ifade eden dış bağlam bilgisine sahip olmak, metni doğru anlamayı sağlayacak önemli bir veridir. Fakat bazı durumlarda kimi zaman iç bağlam kimi zaman da dış bağlam unsurları göz ardı edilmiştir. Bu ise yanlış anlamalara neden olabilen parçacı yaklaşım dediğimiz bir olguyu karşımıza çıkarmıştır.

Bu çalışmada, dış bağlamın bir kısmını oluşturan sebeb-i nüzûl rivayetlerinin göz ardı edildikleri zaman, doğru anlamının önemli bir unsuru olan metnin dış bağlam ilişkisinin nazarlardan kaçması ve bunun neticesinde âyetlerin dış bağlamından kopuk bir şekilde ifade ettiği asıl anlamdan farklı manalara hamledilmesi üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte sebeb-i nüzûllere aşırı güvenmenin, âyetlerin iç bağlamından koparılmasına ve bunun da iç bağlamın onaylamayacağı birtakım anlamalara neden olabileceğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Sebeb-i nüzûl rivayetlerinin âyetlerin anlaşılmasına olan etkilerine geçmeden önce parçacı yaklaşımla neyi kastettiğimiz üzerinde durmak yerinde olacaktır.

### 1. Anlamada Parçacı Yaklaşım

Parçacı yaklaşım tabiriyle kastettiğimiz şey; belli bir metin içerisinde yer alan kelime, cümle, paragraf gibi yapıların metin içi ve dışı bağlamından kopararak metinde verilmek istenen anlamın hilafına, onun onaylamayacağı yahut da onunla alakası olmayan anlam çıkarımlarında bulunmaktır. Parçacı yaklaşımın esas olarak bu şekilde tanımlamasındaki sebep bu yaklaşımın her metin için söz konusu olabileceği gerçeğidir. Dolayısıyla parçacı yaklaşım insanlık tarihi kadar eski bir olgudur denilebilir. Sözlü ve yazılı iletişimin olduğu her zaman da vuku bulacak bu yaklaşım sadece günümüzün bir sorunu olmayıp çok eskilere dayanmaktadır.

<sup>1</sup> Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 52.

Parçacı yaklaşım, çoğunlukla ilmî disiplinlerin hepsinde ortaya çıkabilen bir anlama tarzıdır. Aslında bu, o ilmî disiplinlerin kendi öznelliklerinden cereyan etmektedir. İlmî disiplinlere ayrılmanın temel felsefi alt yapısında bulunan indirgemeci yaklaşım yalnızca beşeri ilimlerin ve yorum bilimin bir özelliği değildir. Atomcu anlama da denilebilecek parçacı yaklaşım, tıp, matematik, kimya gibi doğal bilimlerde de gözükebilen ve farklı anlama ve çıkarımlarda bulunmaya sebep olabilen bir olgudur.<sup>2</sup> Parçacı yaklaşım, her ilim dalında karşılaşılabileceğimiz bir durum olduğu gibi çok basit düzeydeki günlük iletişim esnasında da ortaya çıkabilir. Hayatın her alanında görülebilen bu yaklaşım, âyetlerin anlaşılmasında da karşılaşılabilen bir durumdur.

Kur'ân açısından parçacı yaklaşımın tarifi; 'Kur'ân'dan anlaşılacak istenen herhangi bir bölümün, âyet, siyâk-sibâk, pasaj, konu ve Kur'ân bütünlüğü gibi iç bağlam unsurlarının ve sebep-i nüzûl yanında Kur'ân'ın indirildiği dönemin her türlü özellikleri diyebileceğimiz dış bağlam unsurlarının dikkate alınmadan, kastedilen anlamın dışında çıkarımlarda bulunmaktır' şeklinde yapabiliriz.

Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında, âyetlerin kendi bağlamı, içerisinde yer aldığı pasaj ve Kur'ân bütünlüğü gibi kısımlardan oluştuğunu söyleyebileceğimiz iç bağlam çok önemli bir yere sahiptir. Bunun yanında âyetlerin indirilmesine neden olan olayları ifade eden sebep-i nüzûl rivâyetleri ve âyetlerin indirilmiş olduğu zaman, mekân ve toplum gibi hususları ifade eden dış bağlam bilgisine sahip olmak en az iç bağlam bilgisi kadar kıymete haizdir. Şimdi dış bağlamın önemli bir unsuru olan sebep-i nüzûl kavramıyla ilgili birtakım bilgiler verelim.

## 2. Sebeb-i Nüzûl Kavramı

Kur'ân, insanlığı en doğru yola ulaştırmak ve özünde Allah'a ve onun elçisine imanı barındıran hayat prensiplerini, insanlara ulaştırmak amacıyla indirilmiştir. Kur'ân insanların ibret alması gayesiyle geçmiş kavimlerin başlarından geçen kıssalardan, nâzil olduğu dönemin hadiselerinden ve özellikle insanın öldükten sonra nelerle karşılaşacağına dair gelecek haberlerinden bahsetmektedir.<sup>3</sup> Kur'ân, nâzil olduğu fikri, sosyal ve manevi çevrede ortaya çıkan, insanların karşılaştığı birçok probleme ve insanların bu sıkıntılarında kurtulma isteklerine karşılık vermiştir. Çünkü Kur'ân'ın en önemli hedeflerinden birisi, insanın ve toplumun dünya görüşünü, ilâhî mesajlar doğrultusunda oluşturmaktır. Kur'ân, vahiy-insan-hayat bütünlüğünü kurmayı esas almıştır.<sup>4</sup> Dolayısıyla âyetlerin büyük bir kısmı bu genel hedefler için indirilmiştir.

2 Gıyasettin Arslan, "Kur'ân Okumalarında Fıkıhçı Perspektif", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 1.

3 Menna' Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru's-Suûdiyye, ts.), 66.

4 Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-i Nüzûl* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 81.

Kur'ân, yirmi üç senelik bir zaman diliminde peyderpey nazil olmuştur. Bu zaman diliminde yukarıdaki genel hedeflerin yanı sıra, kimi zaman ilk muhatapları önceleyen bazı âyetlerin indirildiği de bir vakiadır. Yani bu genel prensiplerin yanında bazı özel durumlar için de âyetler nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân âyetlerini, herhangi bir sebep neticesinde inen ve herhangi bir sebep olmadan nazil olan âyetler şeklinde, iki grup altında incelemek mümkündür.

Herhangi bir nedenden dolayı nâzil olan âyetlerin, indirilme sebebini ifade için genel olarak sebeb-i nüzûl kavramı kullanılmıştır. Sebeb-i nüzûlün tanımı noktasında değişik görüşler dile getirilmiştir. Bu tanımlardan birine göre: "Nüzûl sebebi, kendisi sebebiyle, onu içeren yahut ona cevap olarak veya hükmüne mebni olarak âyet veya âyetlerin indiği şeydir."<sup>5</sup> Bir başka tanıma göre: "Kur'ân-ı Kerîm'de bazı olayların hemen akabinde nazil olmuş âyetler vardır. Bu olayların vuku bulması, âyetlerin inmesini gerekli kılmıştır, işte âyetlerin inmesine yol açan bu olaylara tefsir ilminde "Esbâbu'n-nüzûl" adı verilir. Nüzûl sebebi; Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında vuku bulan, Allah hükmünü açıklayıcı, bir veya daha çok âyetin inmesine sebep olan bir olaydan yahut hazır bulunanlardan biri tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yöneltilen bir sorudan ibarettir ki işte bu soruya cevap teşkil etmek üzere bir ya da daha çok âyet nazil olmuştur."<sup>6</sup>

"Esbâb-ı nüzûl ilmi, âyet veya sûrelerin indiriliş sebeplerini, vaktini, nerede indirildiğini ve buna benzer olayları araştıran bir ilim dalıdır. Tefsir ilminin şubelerinden biridir."<sup>7</sup>

Altı bin küsur olarak kabul edilen Kur'ân âyetlerinin büyük çoğunluğu, bazı araştırmalara göre bir sebep üzerine değil de doğrudan indirilmiştir. Herhangi bir sebep üzerine inen âyet sayısı dört yüz yetmiş iki civarındadır. Hatta rivâyet hususunda çok da dikkatli davranmayan ve nüzûl sebebi olarak aktarılan, eline geçen her rivâyeti bir araya getirenlere göre, bu sayı yaklaşık olarak sekiz yüz seksen sekizdir.<sup>8</sup> Sebeb-i nüzûl alanında yazılan iki temel eser olan Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbu'n-Nüzûlü*'nde altı yüz, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Esbâbu'n-Nüzûlü*'nde ise sekiz yüz âyete dair rivâyet kaydedilmiştir.<sup>9</sup> Fakat Kur'ân âyetlerinin bir kısmının, herhangi bir sebep veya soru olmaksızın indirildiğini, çoğunun ise çeşitli sebep ve sorular üzerine indirildiğini düşünenler de vardır. Bu

5 Subhi es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 136.

6 Abdülfettâh el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislere Göre*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016), 11.

7 Halid Abdurrahman el-İkk, *Teshîlü'l-Vusûli ila Marifeti Esbâbi'n-Nüzûl* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1998), 8.

8 İsmet Ersöz, "Kur'ân ve İlimu Esbab'n-Nüzûl", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-3 (14-15 Ekim 2000)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 315.

9 Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 409.

nüzûl sebeplerinin günümüze ulaşamamasının nedeni ise bunların tam olarak kaydedilememiş olmasıdır.<sup>10</sup>

Bir olayın sebab-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilmesi için Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında gerçekleşmiş olması gerekir. Daha önceki peygamberler döneminde, evvelki ümmetlerin başlarından geçen ve anlatılmasında çeşitli amaçlar gözetilen kıssalarla ilgili olaylar, âyetlerin nüzûlü için bir sebep olarak kabul edilmemektedir. Dünyanın sonu, kıyamet, cennet ve cehennemle ilgili durumların anlatıldığı gelecekte haber veren olaylar da nüzûl sebebi olarak görülmemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Bir olayın sebab-i nüzûl olarak kabul edilebilmesi için Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşmiş olması yeterli değildir. Zira birçok olay vardır ki o dönemde yaşanmış, fakat hakkında vahiy nazil olmamıştır. Bu yüzden bir olayın sebab-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilmesi için olaydan sonra onunla ilgili âyetlerin veya sûrenin inmiş olması gerekir.

Vâhidî, (öl. 468/1076) sebab-i nüzûlün önemi ile ilgili olarak “âyetlerin kıssaları ve nüzûl sebebi bilinmediği sürece, onlarla neyin kastedildiğini ve tefsirini bilmek mümkün değildir.”<sup>12</sup> demektedir. İbn Dakîkûl’îd (öl. 702/1302), “Sebeb-i nüzûlün açıklanması, Kur’ân’ın manalarını anlamada kuvvetli bir yoldur” diyerek bu sebeplerin önemine vurgu yapmaktadır.<sup>13</sup> İbn-i Teymiye (öl. 728/1328) ise “Âyetin nüzûl sebebi bilinirse âyetin anlaşılması kolay olur. Bir şeyin sebebinin bilinmesi, gerçekten bu sebeple meydana gelen şeyin (müsebbeb) de bilinmesini sağlar.” demektedir.<sup>14</sup>

Sebeb-i nüzûlün bilinmemesi âyetlerin anlaşılmasında karışıklıklara ve şüphelere sebebiyet verebilmekte ve âyetlerin maksadına aykırı anlaşılmasına neden olabilmektedir. Bunun sonucunda da âyetlerin indirilmesindeki ilahi hikmetin yakalanabilmesinde bazı yanlışlar ortaya çıkabilmektedir.<sup>15</sup> Bu bağlamda sebab-i nüzûlün bilmenin faydalarından bazıları şu şekilde zikredilebilir:

- “Hükmün konulmasına sebep olan hikmetin bilinmesi.”<sup>16</sup>

10 İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur’ân* (İstanbul: Böre Yayınları, 1956), 9. İzmirli, şu sözleriyle böyle düşündüğünü ortaya koyar: “Âyeti Kerîmeler resen nazil olduğu gibi ekseriya içtimağahda zuhur eden bir hadisenin akabinde veya bir suale karşı nüzûl ederdi. Bir âyet ibret almak, öğüt kabul etmek üzere hususa, bir sebep hadis olunca tekrar inzal olunur idi. Vahiy sübhani her hadisede teceddüt edince Peygamberimiz bununla sevinç duyar, kolay kolay Kur’ân’ı Mübini hifzeder idi. Şu kadarki bütün esbab-ı nüzûl bil’ahara kat’i olarak zapt olunamamıştır.” İzmirli, *Tarih-i Kur’ân*, 9.

11 Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddisler Göre*, 11-12.

12 Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri Vâhidî-Ebû’l-Kasım Hibetullah b. Selâme b. Nasr Ali el-Bağdâdi, *Esbâbü’n-Nüzûl bihâmişihî en-Nâsih ve’l-Mensûh* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, ts.), 3.

13 Ebû’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûti eş-Şâfiî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, çev. Abdulcelil Alpkıray (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 32.

14 Ebû’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddin Abdisselâm el-Harrânî İbn-i Teymiye, *Tefsir Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 43.

15 Abdullah Mahmud Şehhate, *Ulûmü’l-Kur’ân* (Kahire: Daru Garîb, 2002), 85.

16 Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Misri el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kuran*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Kahire: Daru’t-Turâs, 1376/1957), 1/22; Süyûti, *el-İtkân fi Ulumi’l-Kur’ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1427/2007), 84.

- Âyetlerin ifade ettikleri manalara ulaşmak<sup>17</sup> ve bu noktada ortaya çıkabilecek güçlükleri gidermek için sebebi nüzûlden istifade etmek.
- 'Hasr' şüphesini ortadan kaldırmak.
- Kendisiyle ilgili âyet inen kişinin bilinmesi ve böylelikle âyette müphem olanın ortaya çıkarılması.
- Âyetlerin ezberleme ve öğrenilmesinin kolay bir hale gelmesi ve âyetleri dinleyenlerin aklında vahyin daha kalıcı olması.
- Âyetlerin iniş sebeplerini öğrenmek, onların gayesini daha iyi kavramaya, içerdikleri amaçları daha iyi anlamaya yardım eder.<sup>18</sup>
- "Âyet ve sûreler arasında münasebet kurmaya yardımcı olur."<sup>19</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, nüzûl sebepleri, âyetlerin anlaşılmasına farklı şekillerde katkı sağlamaktadır. Sebeb-i nüzûl rivâyetleri, âyetlerdeki bazı mücmel ve müphem ifadelerin anlaşılabilmesinde, hasr ifade ettiği veya işkâl olduğu düşünülen âyetlerdeki bu sorunların giderilmesinde kullanılmaktadır. Özellikle bu tarz durumlarda nüzûl sebeplerinin fonksiyonu, anlaşılmasında güçlüklerle karşılaşılan âyetlerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Sebeb-i nüzûlün önemine kısaca değindikten sonra, Kur'ân'ı anlama noktasında bu rivâyetlere ne kadar yer verilmesi gerektiğinden veya bunlara olan gereksinim noktasında farklı anlayışların olduğundan da bahsetmek yerinde olacaktır. Burada iki farklı anlayış göze çarpmaktadır. Bunlardan biri, sebeb-i nüzûlün sadece anlayamadığımız âyetlerde devreye sokulması gerektiğini ve Kur'ân'ın, temel mesajlarını anlamada bu rivâyetlere çok da ihtiyaç olmadığını iddia eden görüştür. Bu görüş şu şekilde dile getirilmiştir: "Esbab-ı nüzûlü bilmeden de Kur'ân-ı Kerim'i anlamak mümkündür. Kur'ân-ı Kerim'in özünü, bir bağlam bütünü olarak genel anlamını, mesajını tanımak ve kavramak mümkündür; yani insan, Kur'ân'ın bir hidâyet rehberi olarak kendisine sunduğu mesajın temel ilkelerini ( Allah'ın varlığı, birliği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâleti, iman esasları, kulluk-ibadet görevleri, insan olmanın anlamı ve sorumluluğu, vb.) genel anlamını tanıyabilir, kavrayabilir."<sup>21</sup> Diğer ise, bu anlayışa karşı çıkan ve sebeb-i nüzûlün sadece anlaşılmayan âyetler için devreye sokulmasını doğru bulmayıp eleştiren<sup>22</sup> ve bu bilgilerin Kur'ân'ın tamamını anlamak için lazım olduğunu "Bu durumda herhangi bir şarta bağlanmaksızın esbab-ı nüzûl bilgisinin Kur'ân'ın

17 Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran*, 1/22; Süyûtî, *el-İtkân fi Ulümü'l-Kur'ân*, 85.

18 Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhadislerle Göre*, 13-18

19 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 241.

20 Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", 434.

21 Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım", *1. Kur'ân Sempozyumu (1-3 Nisan 1994)* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 198.

22 Bu eleştirilerin ayrıntıları için bkz. Selahattin Polat, "Esbâb-ı Nüzûl Üzerine", *1. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (3-5 Şubat 1995)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 110-111.

tamamı için gerekli olduğunu kabul etmek durumundayız"<sup>23</sup> ifadeleriyle ortaya koyan görüştür. Bu iki farklı görüşün de haklı tarafları olabilir. Her bir âyet için nüzûl sebebi zaten rivâyet edilmemiş, dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin hepsinin, olmayan bu rivâyetler çerçevesinde anlaşılması mümkün değildir.

Kanaatimizce Kur'ân'ın genel yapısı incelendiğinde buna gerek de yoktur. Fakat bu rivâyetleri sadece anlayamadığımız âyetler söz konusu olduğunda başvuracağımız bir duruma düşürmek de doğru olmayabilir. Bu yüzden elden geldiği kadar bu rivâyetlere hâkim olmanın ve onların ışığında Kur'ân'ı anlamaya çalışmanın daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Zira o dönemle ilgili önemli bilgileri ihtiva etmesi hasebiyle, nüzûl dönemine olan hâkimiyeti arttıracaktır ki, bu konunun ne denli değerli olduğu aşikârdır.

Aslında yukarıdaki ifadelerle sebab-i nüzûl bilgisinin rivâyetle elde edilebilecek bir bilgi türü olduğu da dolaylı yoldan belirtilmiş oldu. Bu bilgilerin ancak rivâyetle elde edilebileceği ile ilgili olarak Vâhidî, "Kur'ân âyetlerinin nüzûl sebepleriyle ilgili konuşmak, ancak onların indirilişine tanıklık eden, sebeplerine vakıf olan kimselerden işitmek ve onlardan rivâyet etmek yoluyla mümkün olabilir, aksi halde caiz olmaz"<sup>24</sup> ifadelerini kullanmıştır. O halde bu rivâyetlerin sahîh olanları olmayanlarından ayırt edilmeli ve Kur'ân'ı anlama hususunda bunlardan elden geldiği kadarıyla istifade edilmelidir.

Sebeb-i nüzûlün parçacı yaklaşıma olan etkisini iki başlıkta incelemek istiyoruz. Birisi, sebab-i nüzûle dikkat edilmemesinin nasıl bir parçacı yaklaşıma neden olacağı, diğeri ise, sebab-i nüzûle aşırı önem verilip âyetin bağlamının göz ardı edilmesinin ortaya çıkaracağı parçacı yaklaşım olacaktır.

## 2.1. Sebeb-i Nüzûlün Göz Ardı Edilmesi

Sebeb-i nüzûl rivâyetleri, bazı âyetlerin anlaşılmasında, özellikle dış bağlamı görebilme imkânı veren ve âyetleri Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde anlamaya katkı sunan unsurlardandır. Sürelerin veya âyetlerin hangi olay üzerine nazil olduğunu bilmek, iç ve dış bağlamın daha rahat kurulabilmesine yardımcı olmaktadır.<sup>25</sup> Dolayısıyla süre veya âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin önemi göz ardı edilmemelidir.

Hz. Ömer, (öl. 23/644) yalnız olduğu bir gün, kendi kendine düşünürken 'Peygamberleri bir olmasına rağmen, bu ümmet içinde neden anlaşmazlıklar ortaya çıkar' diye sorar. İbn-i Abbâs'ı (öl. 68/687-88) yanına çağırır ve ona sorar: 'Peygamberi bir, kiblesi tek olduğu halde nasıl olur da bu ümmet ihtilafa düşer?' İbn-i Abbâs 'Ey Müminlerin Emiri! Muhakkak Kur'ân bize nazil oldu, onu okuyor ve hangi şey için indirildiğini biliyorduk. Bizden sonra gelenler ise Kur'ân'ı okuyacak

23 Polat, "Esbâb-ı Nüzûl Üzerine", 111.

24 Vâhidî-Selâme, *Esbâbü'n-Nüzûl bihâmişihî en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 3.

25 Serinsu, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım", 200.

fakat ne için indirildiğini bilemeyecekler. Her kavmin Kur'ân hakkında kendine has bir görüşü olacak. Bu ise onun hakkında ihtilaf etmelerine sebebiyet verecektir.' Bu sözler üzerine Hz. Ömer, İbn-i Abbâs'ı azarladı ve yanından uzaklaştırdı. Hz. Ömer, İbn-i Abbâs'ın kendi yanından ayrılmasından sonra, onun sözleri hakkında düşünmeye başladı ve ne demek istediğini kavradı. İbn-i Abbas'ı tekrar çağırdı ve 'bana söylediklerini bir defa daha söyle' dedi. İbn-i Abbâs sözlerini bir daha söyleyince bunların ne kadar doğru olduğunu anladı ve bu cevap hoşuna gitti.<sup>26</sup>

Şâtîbî de (öl.790/1388) İbn-i Abbâs'ın söylediği sözlerin doğru olduğunu, çünkü âyet veya sûrenin hangi şey üzerine indirildiğini bilen kişinin, âyet veya sûrenin çıkış yerini, te'vilini ve kendisiyle neyin kastedildiğini bileceğini söylemektedir. Şâtîbî, âyetlerin ne için indirildiğini bilmeyen bir kişinin, bilen kişiden farklı olarak âyet ve sûrelerdeki farklı ihtimallerden birini tercih edeceğini yahut etmek zorunda kalacağını ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Kur'ân'ı doğru anlamının en önemli kaynağının Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivâyetler, bunlara ilaveten nüzûl sebeplerini bildiren hadisler ve isnad yöntemi ile aktarılan diğer rivâyetler olduğunu ifade etmek mezkûr görüşü destekler mahiyettedir. Bu veriler sayesinde âyet ve sûrelerin bağlamları kavranabilmekte ve doğru anlamı yakalayabilme imkân ve ihtimali artmaktadır.<sup>28</sup> Dolayısıyla bazı durumlarda nüzûl sebeplerine dikkat etmeyip göz ardı etmek, âyet ve sûrelerle, özellikle dış bağlamları arasında olan irtibatı ortadan kaldıracaktır. Bu ise bazı yanlış ve parçacı anlamalara kapı aralayacaktır.

Nüzûl sebeplerini göz ardı etmenin ne gibi parçacı anlamalara neden olduğuna dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

### 2.1.1. el-Bakara Sûresi 195. Âyet.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Bu âyetle ilgili şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: "Eslem b. Ebî İmran, şunları anlatmaktadır: 'Biz Kostantiniyye'de idik. Rum ordusundan büyük bir tabur şehirden hareket etti. Biz de bu orduya karşı büyük bir tabur hazırladık. Bizden biri Rum tarafına doğru bir hamle yaptı. Onların içlerine kadar vardı. Daha sonra ise sapaşağlam bir şekilde aramıza katıldı. Bunu gören insanlar bağırarak, 'Sübhanallah! Kendisini tehlikeye attı' dediler. Bu olay üzerine yani savaşmak için düşman içine atılan kişiye, insanların bağırarak kendi kendini tehlikeye attı demeleri üzerine Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669) kalkarak şunları söyledi: 'Ey insanlar siz bu âyeti olması gerekenden farklı te'vil ediyorsunuz. Bu âyet biz

26 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Girnâti, *el-l'tisâm*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur bin Hasan Al-i Selman (b.y: Mektebetü't-Tevhid, ts.), 3/145-146.

27 Şâtîbî, *el-l'tisâm*, 3/146-148.

28 Mirza Tokpınar, "Kur'ân'ı Anlamada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliliği Üzerine (el-Bakara Sûresi 286. Âyet Örneği)", *Marife* 5/2 (Ekim 2005), 22.



yani Ensâr hakkında inmiştir. Çünkü biz, Allah, İslâm'ı güçlendirip yardımcılarını arttırınca, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) haberi olmadan kendi aramızda şöyle dedik: 'Mallarımız telef oldu, işlerimizi tekrar ayağa kaldırsak da mallarımızın telef olanlarını yeniden düzeltsek.' Bu olay üzerine Allah bu düşüncemizi onaylamayan bu âyeti indirdi: "Allah yolunda harcayın, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın." Böylelikle âyet mallarımız hakkında tasarladığımız yeniden ayağa kaldırma ve kaybettiklerimiz telafi etme düşüncemizin tehlikeli olduğunu bize hatırlatıp, Allah yolunda savaşmamızı emretti. Bu olaydan sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî, ölünceye kadar Allah yolunda savaşmaya devam etti."<sup>29</sup>

Yukarıdaki örnekte âyetin nüzûl sebebini bilen bir sahabinin, âyetin indirilme sebebini göz ardı edilmesi neticesinde yanlış yorumlanmasına müdahale etmesini görmekteyiz. Âyetin *وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* kısmı bağlamından koparılarak alakası olmayan bir konu için yorumlanmıştır. Savaşa katılan ve tek başına düşmana hücum eden bir kişinin, yaptığı davranışın yanlışlığına âyetin bu kısmı delil olarak zikredilmiştir. İlgili kısmın alakasız bir şekilde yorumlandığını gören Ebû Eyyûb el-Ensârî, duruma müdahale etmiş ve yapılan bu yorumun yanlış olduğunu belirtmiştir. Yanlışlığına delil olarak da nüzûl sebebini göstermiştir. Zira bu âyet, kendisinin de içinde yer aldığı ve artık İslâm'ın güçlendiğini düşündükleri için, Allah yolunda çalışmayı, infak etmeyi bırakıp, kendi işlerine dönme düşüncesine sahip olan Ensar topluluğu hakkında indirilmiştir. Bu düşüncelerinin doğru olmadığı ve Allah yolunda çalışıp infak etmeye devam etmeleri gerektiği bu âyetle onlara hatırlatılmıştır.

Aslında âyetin kendi iç bağlamı da bu anlamın doğru olduğunu göstermektedir. Âyetin meâli şu şekildedir: "Allah yolunda harcama yapın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik yapın. Gerçekten Allah iyilik yapanları sever." Dikkat edilirse âyet, Allah yolunda infak edilmesi gerekliliği ile başlamış, sonunda ise iyilik yapılması emredilmiş ve Allah'ın iyilik yapanları seveceği bildirilmiştir. "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" kısmı ise bu ikisinin ortasında yer almıştır. Dolayısıyla bu ifadeyle 'Allah yolunda harcama yapmaktan vazgeçmeyin, iyilik yapmaya devam edin ta ki, Allah'ın sevgisine/rızasına mazhar olabilesiniz, aksi halde bunlara devam etmeyip bunları bırakırsanız, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmış olursunuz' denilmek istenmiştir. Yani bu ifadenin anlamı, 'Allah yolunda harcama yapmayı ve iyilik etmeyi bırakmayın' demektir.

### 2.1.2. Âl-i İmrân Sûresi 188. Âyet

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُجِبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ

29 Vâhidî-Selâme, *Esbâbü'n-Nüzûl bihâmişihî en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 38-39; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Camîu'l-Beyan an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dar-ı Hicr, 1422/2001), 3/322; Süyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 88; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 50.

Bu âyetle ilgili şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: “Mervân b. el-Hakem el-As, (öl. 65/685) Muâviye (öl. 60/680) tarafından Medîne şehrine vali olarak atanmıştı. Mervân kapıcısını bir gün İbn-i Abbas’a gönderir ve ona:

- İbn Abbas’ın yanına git ve ona de ki: “İçimizden yaptığı ile sevinen ve yapmadığı ile de övülmek istenen herkes cezalandırılacaksa, hepimiz cezalandırılacağız, demektir. İbn Abbas:
- Bu âyet sizle ilgili değildir. Bu âyet-i kerîme kitap ehli hakkında nazil olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara bir şey sormuş, onlar ise sorulan şeyi, gizleyip başka bir şey söylemişlerdi. Buna rağmen kendilerini Hz. Peygambere (s.a.v.) sorduğu soruyu cevap vermiş gibi göstererek onun kendilerini övmesini istemişler ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendilerine sorduğu şeyi gizlemelerine de sevinmişlerdi.”<sup>30</sup>

Mervân b. Hakem, rivâyetten anladığımız kadarıyla, muhtemelen âyetin nüzûl sebebini bilmediği ve öncesine de dikkat etmediği için, Ehl-i kitap hakkında olan bu ifadelerin, Müslümanlar için de geçerli olduğunu düşünüp ciddi bir endişe yaşamış gibi gözükmektedir. Fakat İbn-i Abbâs, bu parçacı anlamının yanlış olduğunu, özellikle âyetin nüzûl sebebini zikrederek, ortaya koymuş ve yanlış anlamının önüne geçmiştir.

Bu âyetten bir önceki âyete bakıldığında, orada Ehl-i kitaptan bahsedildiği, onlardan gerçeği açıklamaları ve gizlememeleri noktasında söz alındığı, fakat verdikleri sözde durmayıp az bir değer karşılığında adeta sözlerini sattıkları ve bu davranışın ne kadar kötü olduğu<sup>31</sup> gibi hususlardan söz edildiği görülecektir. Hatta Buhârî’nin (öl. 256/870) rivâyetinde, İbn-i Abbas kendisine sorulan bu soruya cevap verirken, ilgili âyetten önceki âyeti de okuyarak cevap vermiştir.<sup>32</sup> el-Bakara Sûresinin 188. âyeti Ehl-i kitap hakkında nâzil olmuş, ve âyetin nüzûl sebebini yanında önceki âyet de delil olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla İbn Abbas âyeti, nüzûl sebebi ve önceki âyetle birlikte, hem dış hem de iç bağlamına dikkat ederek değerlendirmiş, âyetin söz konusu ettiği kişilerin Müslümanlar değil, Ehl-i kitap olduğu kanaatine varmıştır.

### 2.1.3. el-Bakara Sûresi 272. Âyet

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

30 Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 95-96; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, “Tefsîr”, Sûretu Âl-i İmrân, 16, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki vd. (Kahire: El-Mektebetü’s-Selefiye, 1400/1980), 3/213; Taberî, *Camîu’l-Beyan an Te’vil-i Âyî’l-Kur’ân*, 6/305-306; Süyûtî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 149.

31 el-Bakara 2/187.

32 Buhârî, “Tefsîr”, Sûretu Âl-i İmrân, 16, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 3/213.

Âyetin meâli şu şekildedir: “Onların hidâyete gelmesi senin üzerine bir yükümlülük değildir. Dolayısıyla Allah dilediğini hidâyete erdirir. Ve hayır olarak harcadığınız şeyler kendiniz içindir. Siz sadece Allah’ın rızasını kazanmak için harcama yaparsınız. Hayır olarak yaptığınız harcamaların karşılığı size eksiksiz bir şekilde verilir ve siz bu konuda haksızlığa maruz kalmazsınız.”

Âyet, biri hidâyetin Allah’ın elinde olduğu ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vazifesinin sadece tebliğden ibaret olduğunun ifade edildiği, diğeri ise Allah yolunda infak etmeyle ilgili şeylerin söylendiği kısım olmak üzere, iki bölümden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu haliyle sanki birbiriyle çok da alakası olmayan iki farklı konu bir araya getirilmiş gibi gözükmemektedir. Bundan dolayı da âyetin kendi içindeki bağlamını kurmak pek mümkün olmamaktadır. Fakat bu konuyla ilgili rivâyet edilen nüzûl sebebi bilindiğinde, âyet içi bağlamı kurmak daha kolay bir hale gelmektedir.

Bu âyetin iniş sebebi ile ilgili olarak şunlar nakledilmektedir: “Müslümanlardan bir kısmının Yahudilerle akrabalık ve süt bağları vardı. Bu sebeple bu kişiler Müslüman olmadan önce, akrabaları olan Yahudilere yardım ediyor, infakta bulunuyorlardı. Ancak Müslüman olunca, onlara infakta bulunmayı kerih gördüler ve onların da Müslüman olmalarını istediler. Said b. Cübeyr (öl. 94/713) şöyle der: Müslümanlar, zimmet ehlinin fakirlerine sadaka veriyorlardı. Ancak Müslüman fakirlerin çoğalması üzerine, Resulullah (s.a.v.) zimmet ehline sadaka verilmesini yasakladı. Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.v.) onların Müslüman olmalarını çok arzu ediyordu. Yardımın kesilmesinin onları İslâm dinine girmeye sevk edeceğini düşünüyordu. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu. Bu âyetin nüzûlünden sonra Müslümanlar onlara yine sadaka vermeye başladılar.”<sup>33</sup> Allah Rasûlü, (s.a.v.) sadece Müslüman olanlara sadaka verilmesini emrediyordu “Onların hidâyete gelmesi senin üzerine bir yükümlülük değildir” âyeti inince Allah Rasûlü (s.a.v.) hangi dine mensup olursa olsun, isteyenlerin hepsine sadaka verilmesini emretti.<sup>34</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi’ye (1878-1942) göre bu rivâyetler ışığında âyetle vurgulanmak istenen şey, Peygamberimizin (s.a.v.) görevinin insanları kötülüklerden sakındırmak, iyi olana yönlendirmek ve teşvik etmek olduğudur. Yoksa onun görevi insanları bilfiil doğru yola getirmek değildir. Çünkü dilediği kişiye hidâyet verecek ve kalplerde bunu yaratacak olan Allah’tır. İyilik yapmak maksadıyla her türlü infak kişinin kendisi içindir. Allah için yapılan her türlü infakın sevabı, alana değil, hayrı yapan kişiye aittir. Bu yüzden kendi yararınız için infakta bulunduğunuz kişilerin, yaptığınız iyilikleri yüzlerine vurarak eziyet etmeye hakkınız olmadığı gibi, diğer dinlerden olmaları nedeniyle fakirlere infakta bulunulmasına engel olmaya çalışmak da doğru bir davranış değildir. Siz Müslümanlar, özellikle de sahâbe, Allah rızası kazanmak isteğinden başka bir

33 Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 71.

34 Süyûtî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 149; İkk, *Teshilü'l-Vusûli İla Marifeti Esbâbi'n-Nüzûl*, 62.

amaçla infakta bulunmazsınız. Durum böyleyken nasıl olur da insanları, Allah'ın herhangi bir kuluna sadaka verilmesine engel olursunuz veyahut da Allah için verilmeye layık olmayan kötü bir şeyi nasıl verirsiniz? Siz herhangi bir iyilik yaptığınızda veya bir mal infak ettiğinizde, bu davranışınız karşılıksız kalmayacak ve fazlasıyla size geri dönecek, siz asla haksızlığa maruz kalmayacaksınız. Size vaat edilmiş olan ecir ve sevaplara fazlasıyla ulaşacaksınız. Bu yüzden ister Müslüman, isterse gayr-i Müslim olsun herhangi bir fakire infak etmekten, bunu yaparken de en iyisini vermekten kaçınmayınız. Madem Allah, mümin ve kâfir her insanın Rabbidir ve sadakalarının Allah içindir; öyleyse mümine de, kâfire de Allah rızası için sadaka verebilir ve bu sadakalardan ayrı ayrı mükâfat elde edebilirsiniz.<sup>35</sup>

Bu yorumlarda da görüldüğü üzere âyetin iç bağlamı, nüzûl sebebinin bilinmesi sayesinde daha rahat kurulabilmektedir. Nüzûl sebebinden bağımsız âyetin cümleleri arasındaki bağlantıyı kurmak zorlaşmaktadır. Bu da gösteriyor ki, nüzûl sebepleri bilindiği zaman, âyetin cümleleri arasında veya âyetler arasında bağ kurmak daha kolay olmaktadır.

## 2.2. Sebeb-i Nüzûle Aşırı Güven

Nüzûl sebeplerini bilmenin faydalarına daha evvel değinmiştik. Burada ise, öncelikle nüzûl sebeplerinin bazı olumsuz sonuçları olabileceğinden, daha sonra da nüzûl sebeplerine aşırı güvenmenin bazı parçacı anlamalara kapı araladığından bahsedeceğiz. Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin bazı olumsuz sonuçları bağlamında şunlar söylenmiştir:

- "Her âyete nüzûl sebebi arama çabaları.
- Âyetin mana bakımından birçok veçhesi olabilir diye düşünmek varken, nüzûl sebebi ile sınırlı kalma ihtimali.
- Âyetin sebeb-i nüzûlündeki olayın çerçevesinde sıkışıp kalması tehlikesi.
- Kur'ân'ın evrensel hedefini, Kur'ân-insan-hayat bütünlüğünü gölgelemesi.
- Konunun istismar edilmesi. Özellikle şahısların ebedileştirilmesinde ve mezhep hareketlerinde bu istismarı görmek mümkündür."<sup>36</sup>

Bazı araştırmacılara göre bazı âyetlerin nüzûl sebeplerinin olması, 'bu sebepler olmasaydı ilgili âyetler de indirilmezdi' şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>37</sup> Çünkü öncelikle vurgulamak gerekir ki, nüzûl olayının, yani Allah'ın vahiy indirmesi vakiasının ve vahiy tarihinin belli bir nüzûl sebebi yoktur. Vahiy olgusunun tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda, tamamen Allah'ın iradesine bağlı bir şey olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân, insanlar

35 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 2/225-226.

36 Serinsu, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım", 197.

37 M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 271; Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 206.

istediği için indirilmeye başlamış ve içeriği tarihsel olaylar tarafından belirlenmiş bir kitap değildir.<sup>38</sup> Ayrıca nüzûl sebepleri denildiğinde, buradaki 'sebeb' kelimesine 'bir şeyi etkileyen, oluşturan ve onu doğuran... gibi felsefi bir anlam' yüklemek gerekir.<sup>39</sup> Hatta bu kelimenin tanımı "Şeyin, kendisi ile değil, kendisi yanında hâsıl olduğu şeydir"<sup>40</sup> şeklinde kabul edildiğinde, 'âyetin indirilmesi şu olay nedeniyle demektir, o sebep olmasaydı bu âyet inmeyeycekti' anlamı taşımayacaktır.<sup>41</sup> Burada nüzûl sebeplerinin, âyetin indirilmesinin asıl etkeni mi yoksa sadece bir vesilesi mi olduğu hususundaki tartışmaların ayrıntılarına girmek istemiyoruz. Amacımız bu konuda farklı görüşlerin olduğunu hatırlatmaktır. Aynı zamanda nüzûl sebeplerinin asıl etken kabul edilmesinin, Kur'ân'ı anlama noktasında bazı problemlere neden olduğuna dikkat çekmektir.

Aynı âyet veya sûreyle ilgili nüzûl sebepleri rivâyetlerinin fazlalılığı da sorun oluşturabilmektedir. Nüzûl sebeplerinin derlendiği kitaplara bakıldığında, âyet veya sûreyle ilgili sahîh ve doğru olan rivâyetlerin açığa çıkarılmasından daha çok, konuyla alakalı bütün rivâyetlerin bir araya getirilmesinin hedeflendiği dikkatleri çekmektedir. Rivâyetlerin çokluğu, bazı durumlarda vahyin indiriliş gayesinin tam olarak tespit edilememesine de neden olabilmekte ve bu durum konuyu daha da karmaşık bir hale getirebilmektedir.<sup>42</sup>

Nüzûl sebeplerine dair bilgiler, nüzûl dönemine tanıklık eden sahabenin, nass-olgu ilişkisi kapsamında âyetlerin hitap ettiği sosyal hayatla ilişkisini bildiren rivâyetlerdir. Dolayısıyla nüzûl sebepleri, Kur'ân'ın dış bağlamından ibaret olduğu söylenebilir. O halde nüzûl sebeplerinin olmadığı veyahut da birden fazla olduğu, bunun da birtakım sorunlar ortaya çıkardığı durumlarda, Kur'ân'ın dış bağlamını tespit edebilmek için âyetlerin kendi iç bağlamından, siyak-sibakından ve Kur'ân bütünlüğünden yararlanmak gereklidir.<sup>43</sup> Yani nasıl ki bazı âyetlerin anlaşılmasında nüzûl sebeplerine başvuruluyorsa, aynı şekilde dış bağlamın, Kur'ân'ın sosyal bağlamının tespit edilebilmesinde Kur'ân'ın kendi iç bağlamından da istifade edilebilir.<sup>44</sup>

Ayrıca âyetlerin anlaşılmasında istifade edilen nüzûl sebeplerinin de değerlendirmeye tabi tutulması, bu yapılırken de Kur'ân bütünlüğünden yararlanılması gerekmektedir. Nüzûl sebeplerinden istifade edilirken, bu rivâyetlerin Kur'ân bütünlüğü süzgecinden geçirilmesi, daha doğru bir anlamının gerçekleştirilmesini temin edecektir. Aksi halde bu rivâyetlere aşırı güvenilip Kur'ân

38 Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 355-356.

39 Ersöz, "Kur'ân ve İlmu Esbabî'n-Nüzûl", 316.

40 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfa (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/136.

41 Ersöz, "Kur'ân ve İlmu Esbabî'n-Nüzûl", 316.

42 Ahmet Gündüz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Bahar 2016), 108.

43 Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 207.

44 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabin Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: OTTO Yayınları, 2013), 145.

bütünlüğünün göz ardı edilmesi, bazı parçacı ve yanlış anlamalara neden olabilmektedir. Şimdi nüzûl sebeplerine aşırı güvenip, Kur'ân bütünlüğünün göz ardı edilmesinin, parçacı yaklaşımlara neden olmasının örnekleri üzerinde durmak istiyoruz.

### 2.2.1. el-Bakara Sûresi 189. Âyet

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ فَلَنْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ  
أَتَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ

Âyetin meâli şu şekildedir: “Sana hilaller hakkında soruyorlar. De ki: O insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik evlere arkalarından girmeniz değildir. Fakat iyilik Allah’a karşı gelmekten sakınan kişinin iyiliğidir. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının, umulur ki böyle yapmakla kurtulursunuz.”

Bu âyet genellikle iki farklı bölümden oluşuyormuş gibi anlaşılıp ve o şekilde de yorumlanmıştır. Bölümlerden biri hilallerle ilgili olan kısım, diğeri ise evlere arkalarından girmekle ilgili olan kısımdır. Böyle iki farklı bölüm gibi algılanmasında rivâyetlerdeki nüzûl sebeplerinin etkisinin oldukça fazla olduğunu düşünüyoruz.

Bu âyetin nüzûl sebebi ile ilgili nakledilen rivâyetlerden birisi şöyledir: “Ensardan Muâz b. Cebel (öl. 17/638) ve Sa’lebe isimli iki sahabe ‘Ey Allah’ın Rasûlü, bu hilalin durumu nasıldır? Önce ince bir ip gibi ortaya çıkıyor, daha sonra gittikçe büyüyor, düz bir hal alıyor ve sonunda yuvarlak oluyor, sonra tekrar ilk halini alıncaya kadar eksilmeye ve incelmeye devam ediyor. Tek bir hal üzere kalmıyor? diye sordular. İşte bu soru üzerine bu âyet nazil oldu.”<sup>45</sup> Görüldüğü üzere bu rivâyet âyetin ilk kısmı ile ilgilidir. Bu kısımla ilgili başka rivâyetler de vardır<sup>46</sup> fakat biz bu rivâyetle yetiniyoruz.

Âyetin ikinci kısmı ile ilgili olarak şu rivâyetler nakledilmektedir: Berâ’dan (öl. 71/690) rivâyet edilmiştir: (Araplar) Cahiliye devrinde ihrama girdiklerinde, evlere kapılarından girmeyip, arkalarından girerlerdi. Bunun üzerine Yüce Allah bu âyeti indirdi.<sup>47</sup> Yine Berâ’dan nakledildiğine göre: Ensar seferden döndüğünde evin normal kapısından içeri girmezdi. İşte bu davranış üzerine bu âyet nazil oldu.<sup>48</sup> Bu kısımla ilgili de daha başka rivâyetler<sup>49</sup> olmakla birlikte konu hemen hemen hepsinde aynı olduğu için onlara yer vermek istemiyoruz.

Âyette soru soran kişiye verilen cevabın, onun beklediği bir cevap olmadığı, hilalin ay boyunca gösterdikleri değişik hallerden bahsetmek yerine, vakit

45 Vâhidî-Selâme, *Esbâbü'n-Nüzûl bihâmişihî en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 35; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2003), 1/100; Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 46.

46 Daha başka rivâyetler için bk. Taberî, *Camîu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, 3/280-282.

47 Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 46.

48 Süyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 85; Vâhidî-Selâme, *Esbâbü'n-Nüzûl bihâmişihî en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 35-36.

49 bk. Süyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 85-86; Taberî, *Camîu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, 3/283-289; Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 46-48.

ölçüleri olduğundan söz edilmesinden anlaşılmaktadır. Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) göre, aslında bir soru sorulduğunda verilen cevap soruya uygun olmalıdır. Ancak sorunun nasıl olması gerektiğine dikkat çekmek amacıyla sorulan sorunun gereği olan cevabın verilmesinden vazgeçilebilir. Uslûbu'l-Hakîm diye isimlendirilen bu durumun örneği olan bu âyette de, asıl sorulması gereken daha önemli hususun terk edildiğine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla başlangıçta ip gibi görünen, sonra azar azar artan/büyüyen, nihâyet dolunay haline gelen, sonra başlangıçtaki haline dönünceye kadar tekrar incelemeye başlayan hilalin durumunun ne olduğuna dair sorulan sorulara, "insanlar ve hac için vakit ölçüleridir" şeklinde cevap verilmiştir.<sup>50</sup>

Zemahşerî, (öl. 538/1144) bu âyetin yorumunda, sorularının yanlışlığını onlara göstermek için böyle bir cevap verildiğini ve soru sormadaki yanlışlıkları, evin kapısı dururken arkasından giren kimsenin haline benzetilerek ortaya konulmasını bir ihtimal olarak değerlendirmektedir.<sup>51</sup>

Ebüs-suûd (öl. 982/1574) da âyeti açıklarken anlamlardan birinin de "Onlar peygamberlikle alakalı bir şey sormadılar. Hâlbuki Hz. Peygamber, (s.a.v.) eşyanın ne olduğunu açıklamak için değil, dinle alakalı hakikatleri açıklamak için gönderilmiştir. Peygamberin bilgisi dâhilinde olan soruyu terk ettiler. İşte bundan dolayı sorularına bu şekilde cevap verildi. Soru sorma şekillerinin yanlışlığı evlere arkalarından girmeye benzetildi" şeklinde olabileceğini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdî'ye göre ayette geçen bu ifadenin biri gerçek diğeri de kinaye olmak üzere iki anlamı vardır. Gerçek anlamı açısından, cahiliye insanının ihramda yaptığı bu davranış bir ibadet değildir. Kinaye anlamı açısından da Allah'ın elçisine gök bilimi ilgili şeyler sormak, Allah'ın emir ve yasaklarını tebliğ etmek ve açıklamak için gönderilmiş olan Peygamber (s.a.v.)'i adeta gökyüzü ile ilgili çalışmalar yapan bir bilim adamı, Kur'ân'ı ise bir astronomi kitabı gibi görmek olacaktır. Bu yaklaşım, peygamberin gönderilme amacıyla, fennî bilimlerin amacını birbirine karıştırmak anlamına gelmektedir ve bu da bir nevi işe tersinden başlamak demektir. Dolayısıyla işlere bu şekilde tersinden başlayarak hayra ulaşamaz. İyilik ve hayır, bu tarz davranışlarda değildir. İyilik sahibi olan kişi, ancak Allah'a karşı takva içerisinde olandır. İşler doğru yöntemlerle, uygun tarzlarla yapılmalı, bir soru sorulduğu zaman da durumun farkına varıp, faydasız şeylere vakit harcanmamalıdır. Bu şekildeki cevap ve emir, muhatabın kulağına küpe olmalı ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hilâldeki değişikliklerin astronomik nedeninin sorulması terk edilmelidir.<sup>53</sup>

50 Abdurrahman Ateş, "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. âyet ile İlgili Bir Değerlendirme", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (Nisan 2017), 13; Zerkeşî, el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran, 4/42-43.

51 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmiżi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 1/395.

52 Ebüsuûd Efendi, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, thk. Abdülkadir Ahmet Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadiseti, ts.), 1/320.

53 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/26-27.

Ateş'in ayetle ilgili yorumu şu şekildedir: "Peygamberin görevi, insanlara astronomiyle ilgili bilgiler vermek değil, dinî konularda insanları bilgilendirmek olduğuna göre âyette "evlere arkalarından girmek" ifadesi, Türkçedeki "evin kapısı dururken bacasından girmek" anlamında bir deyim olarak kullanılmıştır. Bu deyimleşmenin temelinde, Medineli Araçların geleneği olabilir. Ama artık söz, deyimleşmiştir ve deyim anlamına almak gerekir. Buna göre âyetin bu kısmı şöyle anlaşılmalıdır: "Erdem, işlere tersinden başlamak değildir... İşlere düzgün/doğru dürüst bir şekilde başlayın..." veya "erdem, meseleleri çarpıtmak değildir... Meselelere usulünce/yol yordam bilerek başlayın."<sup>54</sup>

### 2.2.2. el-Ahzâb Sûresi 59. Âyet

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ  
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Âyetin meâli şu şekildedir: "Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin eşlerine söyle dışarıya çıktıklarında dış örtülerini üzerlerine alsınlar. Bu onların tanınmaları ve eziyet görmemeleri için en uygun olanıdır. Allah çokça bağışlayan ve çok merhametli olanıdır."

Bu âyetin nüzûl sebebi ilgili nakledilen rivâyetlerden birisi şudur: "Resulullah'ın (s.a.v.) eşleri geceleyin bazı ihtiyaçları için dışarı çıkarlardı. Münafıklardan bazıları da onların önüne çıkar ve onları rahatsız ederlerdi. Hz. Peygamber'in hanımları bundan şikâyetçi oldular. Münafıklara bunu yapmamaları söylendiğinde onlar, 'Biz bunu sadece cariyelere yapıyoruz' dediler. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu."<sup>55</sup> Bir diğeri ise "Münafıklardan biri, müminlerin hanımlarına laf atarak onları incitiyordu. Kendisine niçin böyle hareket ettiği söylenince de o: -Ben onu cariye zannediyordum, derdi. Bunun üzerine Allah onlara, cariyelerin elbiselerinden farklı elbise giymelerini, örtülerini üstlerine salmalarını ve bir göz dışında yüzlerini örtmelerini emretmiştir."<sup>56</sup>

Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve müminlerin eşleri herhangi bir nedenden dolayı gece dışarı çıktıklarında, onların cariye olduğunu zanneden kişiler tarafından tacize maruz kaldıkları ve bundan dolayı onların cariye olmadıklarını ortaya koyan bir dış elbise giymeleri emredilmiştir. Bu şekilde onları taciz eden kişiler, söz konusu hanımların cariye olmayıp hür kadınlar olduklarını bilecek ve onları rahatsız etmekten vazgeçeceklerdir.

54 Ateş, "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. âyet ile İlgili Bir Değerlendirme", 26.

55 Süyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 432; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezârü'l-Bâz, 1417/1997), 3154; Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 293.

56 Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, 293.



Müfessirlerden birçoğu<sup>57</sup> âyeti tefsir ederken bu rivâyetleri esas almış ve o çerçevede âyeti izah etmişlerdir. Hâlbuki Ebû Hayyân, (öl. 745/1344) âyeti tefsir ederken her ne kadar bu rivâyetlere yer verse de şu ifadeleri kullanır: “Nisâu'l-müminin sözü hem hür kadınları hem de cariyeleri içine alan bir sözdür. Cariyelerin fitneye maruz kalması, hür kadınların aksine daha fazladır. Çünkü onlar daha fazla dışarıya çıkarlar. Onların umum ifade eden 'nisâ' kelimelerinden hariç tutulabilmeleri için açık bir delile ihtiyaç vardır.”<sup>58</sup> Kanaatimizce bu yapılan yorum daha doğru gözükmektedir. Çünkü âyet bu genel çerçevede anlaşılmadığında hür kadınlar için alınan tedbirlerin cariyeler için alınmaması gibi garip durum ortaya çıkmaktadır. Yani hür kadınların tacize uğramaması için tedbir alınıyor, fakat aynı tedbir daha fazla ihtiyacı olan cariyeler için alınmıyor. Rivâyetlerin belirttiği olaylar bağlamında, alınan bu tedbirin, bütün mümin kadınları içerdiğini söyleme imkânı varken, âyetin lafzında buna delalet eden bir şey olmamasına rağmen, sadece hür kadınlara has olduğunu ifade etmek bizce doğru bir yaklaşım olmamıştır. Nüzûl sebeplerinde ifade edilen mümin kadınların rahatsızlığından hareketle, onları diğer kadınlardan ayırt edecek ve Müslüman olduklarını gösterecek bir dış elbisenin, tüm mümin kadınlar için emredildiğini düşünmek daha tutarlı gözükmektedir. Fakat nüzûl sebeplerinin etkisiyle âyet, sadece hür kadınlarla cariyeye olanlar arasında bir ayırım yapmak için indirildiği şeklinde anlaşmıştır. Bu âyetteki dış elbise emriyle, mümin kadınların hepsiyle, diğerleri arasında bir farkın olmasının hedeflendiğini düşünmek daha isabetli olur diye düşünüyoruz. Ayrıca nüzûl sebeplerinden hareketle bu âyetteki emrin geçici bir tedbir olduğu ifade edilmiştir ki aşağıdaki yorum bunun bir örneğidir.<sup>59</sup>

'Kur'ân Yolu' tefsirinde ise bu âyetle ilgili şunlar söylenmektedir: “Konumuz olan Ahzâb Sûresinden sonra inen Nûr Sûresindeki örtünme, devamlı ve iffeti korumaya yönelik bir farzdır. Burada emredilen cilbâb giyme ise asayışı korumayı ve tacizi önlemeyi hedefleyen geçici bir tedbirdir. Toplum içinde cariyeye kalmayınca veya hür-câriye farkını ortaya koyacak başka bir işaret bulunduğu ya da tâcizi engelleyecek farklı tedbirler alma imkânı hâsıl olunca dışarı çıkarken, usulüne göre tesettür (kapanması gereken yerlerin örtülmesi) yapıldıktan sonra bir de, hür kadın alâmeti olarak cilbâb vb. elbiseler giymek gerekli olmaktan çıkmıştır.

57 Bu müfessirlerden bazıları şunlardır: Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, 3/54-55; Hüde b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsiru Kitabî'l-lahî'l-Aziz*, thk. El-Hac bin Saïd Şerîfî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/382; İbn Ebû Hâtîm, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 3154; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Fatîma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425/2004), 4/135-136; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İshâ el-Mürri el-Kurtubî İbn Ebû Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîz*, thk. Ebu Abdillâh Hüseyin bin Ukkâşe ve Muhammed bin Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002), 3/412; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Ebi Temîm Yasir bin İbrahim (Riyad: Daru'l-Vatan, 1418/1997), 4/306.

58 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1413/1993), 7/240.

59 Daha geniş bir değerlendirme için bk. Yahya Yaşar, “Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebebi Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'ân Yolu Tefsiri Özelinde)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2014), 89-127.

Genellikle tefsircilerin, “evlerde oturma, zaruret bulunmadıkça dışarı çıkmama” emri, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hanımlarına mahsus olduğu halde diğer hanımları da bu hüküm çerçevesine almaya çalışmalarını ve dışarı çıkarken –tesettüre ek olarak– bir dış giysiye bürünmeyi devamlı bir farz haline getirmelerini, haklı bir dinî ve ahlâkî gerekçeden çok, içinde yaşadıkları çağın ve toplumun âdet ve değerlerine, bir de erkeklerin aşırı kıskançlığına bağlamak gerekmektedir.<sup>60</sup>

Bu ifadelerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber zamanında vuku bulan bu nüzûl sebebi, âyetin anlamını yönlendiren aktif bir yorum unsuru olarak kabul edilirken, âyetin kendisi ise yönlendirilen pasif bir konuma indirgenmiştir. “Nüzûl sebebi ‘nassın varlığını kendi varlığına, yokluğunu da yokluğuna bağlı’ hakiki illet konumuna getirilmiştir. ‘Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir’ kaidesi âyetin yorumlanmasında esas kabul edilmemiş, evrensel bir hitap tarihselliğe (hususî bir sebebe) mahkûm edilmiştir.”<sup>61</sup>

Netice olarak şunu ifade edebiliriz ki, bu iki örnekte de görüldüğü üzere nüzûl sebeplerine aşırı güvenerek âyetlerin bağlamını dikkate almamak bazı parçacı ve yanlış anlamalara neden olabilmektedir. Nüzûl sebeplerinin Kur’ân’ı anlamadaki önemine daha önce değinmemiz hasebiyle burada tekrar etmek istemiyoruz. Nüzûl sebeplerinin Kur’ân’ın anlaşılmasındaki rolünü ve önemi kabul etmekle birlikte, bu rivâyetlerden yararlanırken âyet, sûre ve Kur’ân bütünlüğünün de göz önünde tutularak değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini söylemek istiyoruz.

## Sonuç

Âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında iç bağlam ve dış bağlam son derece önemlidir. Bu yüzden dış bağlamın bir unsuru olarak değerlendirilebilecek olan sebep-i nüzûl rivâyetleri de âyetlerin doğru anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin göz ardı edilmesi âyetlerin kendi iç bağlamının kurulabilmesine engel olmakta ve birtakım parçacı anlamalara neden olabilmektedir. Bundan dolayı ayetlerin anlaşılmasında, özellikle de indiriliş nedeni bilindiği taktirde iç bağlamının kurulabilmesi mümkün olan ayetlerin manasının doğru bir şekilde ortaya konabilmesinde nüzûl sebeplerinden istifade edilmeli ve bu hususa gereken önem verilmelidir.

Bazı âyetlerin anlaşılmasında ise bu rivâyetlerin esas alınıp, yalnızca onlar rehberliğinde mana verilmesi, âyetlerin iç bağlamının ikinci plana atılmasına neden olabilmektedir. Bu ise âyetin kendi iç bağlamından bağımsız anlaşılmasına ve parçacı anlamalara kapı aralayabilmektedir. Bu yüzden sebep-i nüzûl rivâyetlerinden yararlanmanın gerekliliğini kabul etmekle birlikte, bu yapılırken âyetlerin kendi iç bağlamlarına da dikkat edilmesi zarureti göz önünde bulundurulmalıdır. Sebeb-i

60 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur’ân’ı Kerim” (Erişim 5 Ocak 2021).

61 Yaşar, “Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur’ân Yolu Tefsiri Özelinde)”, 108.

nüzûl rivayetlerinden bazılarının, indirilen ayetlerle sahabenin tanık olduğu kimi olaylar arasında bir irtibat kurma çabası olduğu yani bir nevi yorum olduğu hususu dikkate alınmalı ve bu rivayetin ayetin içinde bulunduğu iç bağlamın önüne geçip yanlış anlamalara neden olabileceği ihtimali değerlendirilmelidir.

O halde yapılması gereken şey, ayetlerin iç bağlamlarıyla sebab-i nüzûl rivayetleri beraber mütalaa edilmesi ve gerek bu rivayetlerin göz ardı edilmesiyle ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların gerekse de aşırı önem verilerek ayetin iç bağlamının önüne geçmesi nedeniyle ortaya çıkabilecek doğru olmayan anlamaların önüne geçilmesidir.

## Kaynakça

- Arslan, Gıyasettin. "Kur'ân Okumalarında Fıkıhçı Perspektif". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 1-21.
- Ateş, Abdurrahman. "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. âyet ile İlgili Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Nisan 2017), 9-30.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki vd. 4 Cilt. Kahire: El-Mektebetü's-Selefiye, 1400/1980.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2010.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'ân'ı Kerim". Erişim 5 Ocak 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Ahzab-sûresi/3592/59-âyet-tefsiri>.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd vd. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiye, 1413/1993.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-Aklî's-Selim*. thk. Abdülkadir Ahmet Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîseti, ts..
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ersöz, İsmet. "Kur'ân ve İlmü Esbab'ın-Nüzûl". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-3 (14-15 Ekim 2000)*. 315-323. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Gündüz, Ahmet. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet Ve Menfi Etkisi. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Bahar 2016), 93-113.
- Güven, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Hevvârî, Hüd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitabî'l-lahi'l-Aziz*. thk. El-Hac bin Saïd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1990.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezarü'l-Bâz, 1417/1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-Kurtubî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Aziz*. thk. Ebu Abdillâh Hüseyin bin Ukkâşe ve Muhammed bin Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002.
- İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Tefsîr Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 3.Basım, 2006.
- İkk, Halid Abdurrahman. *Teshîlü'l-Vusûli ila Marifeti Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1419/1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'ân*. İstanbul: Böre Yayınları, 3. Basım, 1956.
- Kâdi, Abdülfettâh. *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddisler Göre*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 5. Basım, 2016.
- Kattân, Menna' Halîl. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru's-Suûdiyye, ts..

- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425/2004.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2003.
- Polat, Selahattin. "Esbâb-ı Nüzûl Üzerine". 1. *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (3-5 Şubat 1995)*. 110-117. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî. *Tefsiru'l-Kur'ân*. thk. Ebi Temim Yasir bin İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1418/1997.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Serinsu, Ahmet Nedim. "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım". 1. *Kur'ân Sempozyumu (1-3 Nisan 1994)*. 189-202. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 8. Baskı, 1427/2007.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Esbâbü'n-Nüzûl*. çev. Abdulcelil Alpkıray. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Şâtîbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-İ'tisâm*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur bin Hasan Al-i Selman. 4 Cilt. b.y: Mektebetü't-Tevhîd, ts..
- Şehhate, Abdullah Mahmud. *Ulûmü'l-Kur'ân*. Kahire: Daru Garîb, 2002.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 9. Basım, 2008.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî . *Camîu'l-Beyan an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 1422/2001.
- Tokpınar, Mirza. "Kur'ân'ı Anlamada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliliği Üzerine (El-Bakara Sûresi 286. Âyet Örneği)". *Marife* 5/2 (Ekim 2005), 21-42.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri.- Hibetullah b. Selâme, Ebü'l-Kâsım b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî, *Esbâbü'n-Nüzûl bihâmişihî en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts..
- Yaşar, Yahya. "Ahzâb Sûresi 59. âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'ân Yolu Tefsiri Özelinde)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2014), 89-127.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts..
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 407-437.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ħakâ'iki ğavâmîzî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-eħâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırlî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru't-Turâs, 1376/1957.

## Özgün Bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler\*

### An Original Sunni Literature: Turkish Maqâtil al-Husayn

Yunus ÖZTÜRK

Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Kalam  
Corum, Turkey

ozturkyunus52@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-2756-7352

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 22 Mart / March 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 10 Nisan / April 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 149-185

#### Atıf / Cite as

Öztürk, Yunus. "Özgün Bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 149-185.

**Doi:** 10.33460/beuifd.901275

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Teolojik anlamda güçlü gelenekler, farklı alanlara belirgin tonlarını taşıyabilmektedir. Bu noktada Sünnilik ve Şi'ilik, İslâm Mezhepler tarihinin en güçlü geleneklerinin başında gelmektedir. Bu geleneklerin ayırt edici vasıfları, geleneği takip eden âlimlerin eserlerine ve edebî metinlerine sirayet etmiştir. Günümüz ilahiyat araştırmacıları, ihtisaslaşma gereği kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve mezhepler tarihi kaynakları üzerinden zihniyet ve gelenek analizine yoğunlaşmıştır. Buna karşın özellikle edebî kaynaklar ise böyle bir zihniyet analizi üzerinden tam olarak incelenmemiştir. Bu makale güçlü geleneklerin edebî anlamda da varlığını sürdürdüğü bir literatür olan maktel literatürünü konu edinmektedir. Makale Anadolu'daki maktellerin Sünnî literatüre ait olduğu varsayımından hareket etmektedir. Maktellerde Sünnî ve Hâricî kavramlarının kullanımları, klasik kelâm ve mezhepler tarihi tasnifinin taşındığı özgün bir literatürü temsil etmektedir. Bununla birlikte ilgili literatürün ve kullanımın doğrudan incelenmediği görülmektedir. Bu telif geleneği uzun bir dönemi kapsamaktadır. Bu sebeple 14-16. yüzyıllar arasında telif edilen makteller ile makale sınırlandırılmıştır. Makalede,

\* Makaleyi okuma nezaketi gösterip kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Hilmi DEMİR ve Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ hocalarıma teşekkür ederim.

Anadolu'da Türkçe telif edilen Maktel-i Hüseyinler'deki Sünnî ve Hâricî kavramlarının içeriği incelenmektedir. Bu kullanımların muhataplarının hangi niteliklerle işlendiği araştırılmıştır. Tespit edilen nitelikler klasik kaynaklar ile karşılaştırılmıştır. Bu surette kavramsal, karşılaştırmalı ve tarihsel analizlerle maktellerdeki kullanımların geleneksel ve teolojik kökeni soruşturulmuştur. Böylece Sünnî kültürün, Anadolu'da telif edilen maktellerde özgün bir literatür olarak varlığını sürdürdüğü iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Sünnî, Hâricî, Maktel-i Hüseyin, Kerbelâ', Alevîlik.

**Abstract:** Theologically strong traditions may carry their distinct tones to different areas. Regard to this Sunnism and Shi'ism are among the most powerful traditions in the history of Islamic sects. The distinctive qualities of these traditions have been attributed to the works and literary texts of scholars who follow the tradition. Contemporary theological researchers have focused on mentality and tradition analysis based on the historical sources of theology, tafsir, hadith, fiqh and sects due to their specialization. On the other hand, especially literary sources have not been fully examined through such a mentality analysis. This article focuses on maqal literature, the literature in which strong traditions also exist in a literary sense. The article is based on the assumption that the maqâtil in Anatolia is literature of Sunni culture. The use of the terms Sunni and Khariji in the texts represents unique literature in which the classical classification of theology and sects is carried. However, it seems that the relevant literature and usage have not been directly examined. This tradition covers a long period. For this reason, the article is limited to the maqâtil written between the XIV-XVI centuries. The article examines the content of the concepts of Sunni and Khâriji/Hâricî in Maqâtil al-Husayn, which were written in Turkish in Anatolia. It has been investigated by which qualities the interlocutors of these uses are referred to. The identified attributes are compared with classical sources. In this way, the traditional and theological origin of the uses in the maqâtil has been investigated by conceptual, comparative and historical analyses. Thus, it has been tried to establish that Sunni culture continues to exist as an original literature in the maqâtil written in Anatolia.

**Keywords:** Kalam, Sunnî, Khâriji, Maqal al-Husayn, Karbalâ', Alevîsim.

## Giriş

Maktel, "birinin öldürülme zamanı, öldürüldüğü yer veya ölüme sebep olan savaş" anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> İslâm tarihinde önemli şahsiyetlerin ölümünü konu edinen tarihi ve edebî bir literatür mevcuttur. Bu literatürde Hz. Ali (ö. 40/661) ve özellikle Hz. Hüseyin'in (ö. 61/ 680) şehâdetlerini konu edinen makteller ön plandadır. Kaynaklar Câbir el-Cû'fî'nin (ö. 128/746) Maktelü 'Ali Emîri'l-mü'minin isimli eserinin maktel türünün ilk örneği olarak ansa da maktel literatürü, Ebû

1 Şeyma Güngör, "Maktel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Nisan 2021).

Mihnef'in (ö. 157/774) maktelleri ile başlatılmaktadır. Ebû Mihnef'in *Maktelü'l-Hüseyin'i* literatürde oldukça etkili olmuş, çoğu tarihçiye ve maktel yazarına kaynaklık etmiştir.<sup>2</sup>

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi, Müslümanların İslâm tarihinde karşılaştığı ve birçok fırka mensubunun gönlünde derin acılara sebep olan olayların başında gelmektedir. Maktel-i Hüseyin başlıklı eserler, Müslüman gönlünde oluşan derin yaranın bir tercümanı olmuştur. Bu acı, belirli bir grubun değil birkaç fırka dışında tüm Müslümanların ortak yarasıdır. Bu sebeple Sünnî ve Şî'î birçok müellif, Hz. Hüseyin'in şehadetini konu edinen makteller telif etmiş; maktel telif etmeyenler de tarih kaynaklarında maktel olayına yer vermiştir.<sup>3</sup> Hz. Hüseyin'in şehadeti Anadolu'daki müelliflerin de gündeminde olmuştur. Ancak ortak bilincin yansıtıldığı acı bir hadise olmasına karşın Maktel-i Hüseyin'in sorumlularının Sünnîler şeklinde sunulduğu insaf sınırlarını zorlayan modern bazı yorumlarla karşılaşılmaktadır.<sup>4</sup> Buna ilaveten daha mutedil ve akademik hassasiyetle konuya yaklaşan yorumlar da bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Makteller, matem kültürünün somut ürünü olarak Sünnî ve Şî'î müelliflerce kaleme alındığı için ilgili teliflerin ait olduğu kültürün hangisi olduğuna yönelik soru, çoğu araştırmacının zihninde yer almaktadır. Anadolu'da telif edilen maktellerde Hz. Hüseyin taraftarlarından Sünnîliğe nispet edilerek bahsedilmesine rağmen dinin "Ehl-i beyt" sevgisi ile özdeş olduğu için Meddâh'ın *Makteli* hakkındaki "içi Alevi dışı Sünnî" olduğu yorumları yapılmıştır.<sup>6</sup> Maktellerdeki Sünnî içerikli temaların daha sonra eklendiği, Osmanlı-Safevî ilişkileri içerisinde maktellere yansıdığı şeklinde analiz edilip, Sünnî olmayan bir literatürün Sünnîleştirilme nesnesi gibi yorumlandığı da görülmektedir.<sup>7</sup> Bu tarz yorumlar, maktel literatürünün sadece Şî'î ve Alevî camianın bir ürünü olarak algılanmasından ve maktellerdeki Sünnî içeriklerin şekilsel olduğunun, tarihteki Sünnîliği yansıtmadığının var sayılmasından neşet etmektedir. Bu yorumlarda kimi zaman ideolojik yaklaşımlar etkili olabilirse de büyük oranda maktellerdeki Sünnî ve Hâricî karşıtlığındaki muhatapların klasik teorideki Hâricî ve Sünnî mezhep tasnifleri açısından tam bir örtüşme içermiyor olduğunun düşünülmesi de etkili bir sebep görünümündedir.

2 Maktel hakkında detaylı bilgi için bk. Sebastian Günther, "Mağâtil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature* 25/3 (Kasım 1994), 192-212; Ali Aksu, "Kerbela Literatürü", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 341-376.

3 Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahü 'uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Kuramer-Dârü'l-Feth, 2018), 104-105; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye, 1950), 91-93; el-Hâfiz Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Ahmed b. Faris es-Sellûm (Suriye-Lübnan-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 2/834-836; Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzi, *Tezkiretü'l-havâşşî'l-eimme fi'l-haşâ 'işî'l-e'imme*, nşr. Muhammed Sâdik Bahrülülûm (Tahran: y. y., ts.), 235-280.

4 Ahmet İshak Demir, "Cem Dergisi'nin Bakış Açısıyla Kerbelâ", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (01 Mart 2010), 214-215.

5 Rıza Yıldırım, *Hacı Bektaş Velî'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 45-58.

6 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

7 Ertuğrul Ertekin, "Osmanlı Sünnileştirmesi Bağlamında Lâmiî Çelebi'nin Maktel-i Âl-i Resul'ü", *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2018), 53.



Anadolu'da telif edilen Maktel-i Hüseyinler'deki Sünnî, Hâricî kullanımları ve içerikleri kapsamlı şekilde analiz edilmemiştir. Maktellerin birçoğu ise tez olarak çalışılmıştır.<sup>8</sup> Sünnî ve Hâricî kullanımlarına ilgili tezlerin içeriklerinde sınırlı şekilde temas edilmiştir.<sup>9</sup> Bunlar dışında ilgili kullanımın özgünlüğüne dikkat çeken Kenan Erdoğan'ın bir yorumu bulunmaktadır.<sup>10</sup> Meddâh'ın *Maktel'i* özelinde ise Sünnî teriminin içeriğine Rıza Yıldırım değinmektedir. Yıldırım, Meddâh'ın Sünnî terimine "en basit tanımıyla Hanedân-ı Resul dostu ve taraftarı"<sup>11</sup> anlamında yer verdiği; diğer analizleri neticesinde ise Meddâh'ın *Maktel'*indeki Sünnî kullanımının "Sünniden çok Aleviye yakın"<sup>12</sup> olduğu kanaatine temas etmektedir.

Makale, Anadolu'da telif edilen ilk ve en önemli maktelleri örnek olarak seçip, ilgili maktellerin Sünnî geleneğin özgün bir literatürü olduğu varsayımını temellendirme amacındadır. Araştırmacıların üzerinde durduğu asıl nokta "Sünnî ve Hâricî" terimlerinin içeriği olduğu için temel varsayımımızı bu kullanımların açılımı üzerinden temellendirmemiz gerekmektedir. Bu sebeple maktellerdeki Sünnî ve Hâricî kavramlarının içeriğini tarihsel ve problematik olarak analiz ve maktellerin Sünnî geleneğin özgün bir literatürü olduğunu tespit ederek tartışmalara bir katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Bu şekilde "Sünnî geleneğe özgü bir literatüre", mevcut tartışmalardaki Sünnîliğin geleneksel kodlarına delâlet imkânına ve gerekçelerine dikkat çekeceğiz. Böylece ilgili literatürü "Alevîleri Sünnîleştirme alanı" şeklinde yorumlayan yaklaşımlara da eleştirel katkı sağlamış olmayı hedeflemekteyiz.

### 1. Anadolu'da 14-16. yy. Arasında Telif Edilen Türkçe Makteller

Makalede içerik açısından incelemek olan makteller ve müellifleri hakkında kısa bilgi verdikten sonra konumuza geçmenin daha uygun olacağı kanaatindeyim. Meddâh'ın *Maktel'i* Candaroğulları Beyliği hükümdarı Kötürüm Bayezid'e (ö. 1385) ithaf edilmek üzere 14. yy.'da (763/1362 yılında) Kastamonu'da telif edilmiştir. Türk edebiyatında maktelin ilk örneği Meddâh'ın *Maktel'*idir. Eserin müellifinin kimliği konusunda literatürde tartışmalar bulunmaktadır.<sup>13</sup> Ahmet Mahir Ethembabaoğlu *Kerbela Destanı* adıyla Meddâh'ın metnini Lut oğlu

8 Örnek olarak bk. Özlem Demirel, *Aşık'ın Maktel-i Hüseyin'i Üzerine Dil İncelemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 5-7.

9 Tuğba Erdem Akkoyun, *Lami'i Maktel-i İmam Hüseyin İnceleme-Çeviri Yazı-Sözlük* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 11; Mehmet Akif Gülsüm, *Yahyâ Bin Bahşi'nin Maktel-i Hüseyin Adlı Mesnevisi (İnceleme ve Metin)* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-36; Kenan Özçelik, *Aşık Çelebi Terceme-i Ravzatü's-Sühedâ (İnceleme-metin)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 55-57.

10 Kenan Erdoğan, "Maktel-i Hüseyin, Manisa Nüshası ve Sünnî ve Hâricî Kavramları Üzerine", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Edebiyat)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 2/65.

11 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 51.

12 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

13 Kenan Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Kenan Özçelik, "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Edebiyat)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 7-16; İsmet İpek, "Giriş", *Maktel-i Hüseyin Kerbelâ Hadisesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 31.

Yahya'ya nispet ederek neşretmiştir.<sup>14</sup> Âşıkî adı ile başka bir müellife nispet edilen bir doktora çalışmasına konu olan maktelin<sup>15</sup> ise Meddâh'ın metninin farklı bir nüshası olduğu tespit edilmiştir.<sup>16</sup>

Yahyâ b. Bahşî'nin *Maktel*'ini h. 905'te<sup>17</sup> veya h. 11 Şaban 910 yılında telif ettiği kaydedilmektedir.<sup>18</sup> Yahya b. Bahşî'nin ölüm tarihi ile ilgili farklı tarihleri tetkik eden Gülsüm, ölüm tarihi açısından 940/1534-35 yılının doğruya daha yakın olduğu kanaatindedir. Bir müderris olan Yahyâ'nın tasavvufî yönü de dikkat çekmektedir. Onun tasavvufî terbiyesi Emir Sultan'a (ö. 833/1429 [?]) ulaşmaktadır. Yahyâ'nın tasavvuf, Hanefî fıkhı, Arap dili ve belagati ile ilgili telif ve şerhleri bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Araştırmacılar, 15. yy sonu 16. yy. ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Hacı Nûreddin'in dört Osmanlı sultanının devrini gördüğünü,<sup>20</sup> buna rağmen hayatı hakkında kapsamlı bilgilere sahip olunmadığını ifade etmektedir.<sup>21</sup> İlgili çalışmalar, *Maktel*'in h. 940/m. 1533-4 yılında telif edildiği bilgisine yer vermektedir.<sup>22</sup> Hayatı hakkındaki sınırlı bilgiye rağmen eserini tamamladığında Hersekzâde Camii'nin imam hatibi olduğu kaydedilen Nûreddin'in<sup>23</sup> *Maktel*'inin Osmanlı toplumunda oldukça rağbet gören bir eser olduğu kaydedilmektedir.<sup>24</sup>

Maktel müellifleri arasında hayatı hakkında en fazla bilgi sahibi olduğumuz isim Lâmiî Çelebi'dir. Bir Nakşibendî şeyhi olan Lâmiî Çelebi, 878 (1473) yılında Bursa'da dünyaya gelmiş, 938 (1532) yılında da vefat etmiştir. Lâmiî, döneminin en önemli divan şairleri arasında olup Osmanlı döneminde çevirileri ile ön plana çıkmış ve Emir Buhârî'ye (ö. 922/1516) intisap etmiş bir zattır.<sup>25</sup>

Lâmiî'nin *Maktel*'ini diğerlerinden ayıran iki özellik bulunmaktadır: Sultan Süleyman'ın defterdârı Sinan Bey'in isteği üzerine yazılmış olması ve vâiz Molla

14 Özçelik, *Meddâh*, 81.

15 Demirel, *Aşıkî*, 8-13.

16 İpek, "Giriş", 32.

17 Gülsüm, *Yahyâ*, 14.

18 İpek, "Giriş", 27.

19 Gülsüm, *Yahyâ*, 11-18. Ayrıca bk. Süleyman Eroğlu, "Yahya bin Bahşî ve Maktel-i Hüseyinî", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 43-59.

20 Eyüp Akdoğan, *Hacı Nûreddin Efendi ve Hüseyin'in Makteli Adlı Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1.

21 Yasemin Sürücü, *Hacı Nûreddin Efendi'nin Vâkıa-yı Deşt-i Kerbela Hüseyin'in Makteli Mesnevisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11.

22 Akdoğan, *Maktel*, 8; Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 27; Abdülmecit Sinanoğlu, "Hacı Nûreddin Efendi ve Hüseyin'in Makteli Adlı Eseri", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 2/19-21; İpek, "Giriş", 27.

23 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 15.

24 Akdoğan, *Maktel*, 10; Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 6; Sinanoğlu, "Nûreddin", 2/19.

25 Günay Kurt, "Lâmiî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/96-97; Mustafa Altuğ Yayla, "Lâmiî Çelebi ve Onun Maktel-i Â-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşılığına Yakından Bakmak" (IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -III (Edebiyat-Tarih), İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015), 157; Ertekin, "Osmanlı Sünnileştirmesi", 44-46; Harun Arslan, *Kitab-ı Maktel-i Al-i Resul Giriş - Metin - İnceleme - Sözlük - Adlar Dizini* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 11-25; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 2-11.

Arap'ın (ö. 938/1531) "Maktel okumayı küfür" addeden yaklaşımına tepki amacıyla kaleme alınmasıdır.<sup>26</sup> Lâmiî'nin eseri, maktel kültürüne yön verme şeklinde Osmanlı Devleti'nin iç politikası üzerinden değerlendirilip "Lâmiî Çelebi'nin saygınlığını kullanarak her iki kesim tarafından da kabul edilen bir Maktel-i Hüseyin metni ortaya konulmasını istemiş olabileceği"<sup>27</sup> şeklinde yorumlara konu olmuştur.

Lâmiî'nin *Maktel*'i hakkında yapılmış iki farklı tez bulunmaktadır. Tezlere konu olan nüshalar arasında azımsanmayacak derecede farklılıklar mevcuttur. Özellikle makalenin konusu açısından "Sünnî-Hâricî" karşıtlığı Harun Arslan tarafından hazırlanan çalışmada dikkat çekmezken; diğer teze konu olan nüshalarda bu vurgu oldukça yoğundur. Makale sınırlılığı içinde nüsha farklılıkları ve diğer ayrılıkların aydınlatılması imkânsızdır. Bu sebeple makale içeriği ile ilişkili olduğu için daha çok Akkoyun'un hazırladığı metne atıf yapmakla yetindik. Ancak Yezid hakkında küfür ve lanet konusunda geleneğin kendi içindeki ihtilafları aktaran beyitler oldukça kayda değer olduğu için Harun Arslan'ın çalışmasına da kısmen yer verdik.<sup>28</sup>

Ertuğrul Ertekin ilgili maktelin, "Osmanlı Sünnileştirme politikasının bir ürünü olarak yorumlanmasının" imkânı üzerinde durmaktadır. Ancak bu tarz yorumlar, "Osmanlı'nın Safeviler dolayısıyla içine girdiği süreçte Sünnileştirme politikası izlediğinin" mutlak ve her alanda geçerli olduğu kabulünün ardından maktelerin de "Sünnî muhit dışındaki çevrenin Sünniliğe dönüştürülmesine olanak tanıyan Sünnî olmayanların bir literatürü" olduğuna yönelik tümel bir algıdan kaynaklanmaktadır. Zira Lâmiî'nin *Maktel*'ini bu şekilde bir analize tabi tutan Ertekin, "Lâmiî Çelebi böyle yaparak, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ kavramlarının Sünnileştirilebileceğini göstermek istemiş de olabilir... Kerbelâ hadisesi Osmanlı Sünnileştirme politikası açısından en ciddi tehlikeydi"<sup>29</sup> şeklinde yorumlara yer vermektedir.

Sünnî kültürün maktel geleneği ile ilişkisini kurmak kolay olmasına rağmen tarihi ve teolojik temelleri irdelenmeksizin tahlillerin inşa edilmesinin üç sebebini öngörmek mümkündür. İlki bu yorumlara yer veren araştırmacıların Hz. Hüseyin ve Kerbelâ'yı Sünnilikle ilişkilendir(e)memeleri veya hiçbir ilişkinin olmadığını düşünmeleri ve Sünnî kültürün tarih ve teoloji kaynakları ışığında analizlerde bulunmamalarıdır. Diğeri ise Anadolu'daki Alevî ve Sünnî geleneğin birbirlerini anlama ve tanıma ile ilgili mevcut sorunları olabilir. Üçüncüsü özellikle Sünnî kültürün temsilcileri olduğu iddiasındaki yapı ve gruplarla ilgili modern bir sorundur. Sünnilikle ilişkilendirilen söylem ve çalışmalarda, toplumsal hareketlerde Kerbelâ ve maktel literatürünün dışarıya dönük herhangi bir

26 Ertekin, "Osmanlı Sünnileştirmesi", 50-51; Yayla, "Maktel Karşıtlığı", 156, 159; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 1-4.

27 Yayla, "Maktel Karşıtlığı", 161.

28 Arslan, *Maktel-i Al-i Resul*, 60-176; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 90-283.

29 Ertekin, "Osmanlı Sünnileştirmesi", 53.

görüntüsünün olmaması ya da klasik dönemde olduğu kadar maktel kültürünün yaşatıl(a)mamış (?) olmasının da önemli bir sebep olabileceğini kaydetmek gerekmektedir.<sup>30</sup>

## 2. Maktellerdeki Muhataplar: Sünnîler ve Hâricîler

Maktellerdeki Sünnî kullanımı Hz. Hüseyin ve yakınlarını, Hâricîler nitelemesi ise Yezid ve taraftarlarını kapsayan bir içeriğe sahiptir.<sup>31</sup>

Meddâh'ın *Maktel*'indeki;

*"Seyyid eydür ana kim ya ibn-i 'am / Sünniler ister meded ya bü'l-kerem"*<sup>32</sup>

*"Ol Haricinün var-ıdı bir kulı / Yazı okumakda var-ıdı eli"*<sup>33</sup>

*"Sensin ol yalancıların ulusu / Harici vü hem münafık alusu"*<sup>34</sup> dizeleri,

Yahyâ'nın *Maktel*'indeki;

*"Pes ağlan imdi mü'minler seçilsün Sünnî Hâric(i)'den"*<sup>35</sup> ile

*"İncinüp bunlar havâricden tedârük etdiler / Sünnîlerden on sekiz bin kimsene ayartdılar"*<sup>36</sup> ifadeleri,

Nüreddîn Efendi'nin;

*"Geldi[gü]nüüz Hâricîler bilmesün / Hile idüp size bir iş kılmasun"*<sup>37</sup>

*"Sünnî olanlara idüp bugz u kîn / Yanına düşerdi çok a'dâ-yı dîn"*<sup>38</sup>

Lâmiî Çelebi'nin

*"Şimdiden girü gerekdür biz kamu / Hâricleri kıravuz iy 'amû"*<sup>39</sup>

*"Ol halâyık cümle hayrân oldılar / Kamu sünniler ta'accüb kıldılar"*<sup>40</sup>

vb. çoğaltılabilecek beyitler maktel müelliflerinin, Kerbelâ'daki muhatapları "Sünnî ve Hâricî" karşıtlığı üzerinden tanımladıklarını ve bu tanımlamada ortak olduklarını göstermektedir.

30 Sebepler hakkında yapılacak sosyolojik çalışmaların önemli sonuçlar elde etmeye aday bir konu olduğunu belirtmemiz gerekir. Ayrıca bu eksikliği maktel okuma ve okutma konusunda da düşünmek mümkündür.

31 Özçelik, *Meddâh*, 102, 103. (dip. 40).

32 Özçelik, *Meddâh*, 128.

33 Özçelik, *Meddâh*, 142.

34 Özçelik, *Meddâh*, 309.

35 Gülsüm, *Yahyâ*, 33.

36 Gülsüm, *Yahyâ*, 36.

37 Akdoğan, *Maktel*, 58; Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 85.

38 Akdoğan, *Maktel*, 59; Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 55.

39 Erdem Akkoyun, *Maktel*, 109.

40 Erdem Akkoyun, *Maktel*, 109.

Ertekin'in, Lâmiî Çelebi'nin *Maktel*'indeki Sünnî vurguyu, maktellerin Sünnileştirilerek Alevilerin Sünnileştirilmeye çalışıldığı şeklinde iddiasının kabul edilemeyeceğini belirtmemiz gerekir. Zira bu beyitler, Meddâh'tan itibaren ilk dört maktelde ilgili kullanımın ortak olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durumda Sünnileştirmenin diğer maktellere de genelleştirilmesi gerekir ki, bu ise henüz Osmanlı-Safevî geriliminin yaşanmadığı süreçleri bu siyasi atmosfer üzerinden analiz etmek anlamına geleceği için tutarlılığı sorunlu olacaktır. Nitekim İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) 733 [1332] yılı 10 Muharrem'de yaşadıkları, Bursa'da Ahiler çevresinde Kerbelâ kültürünün varlığını daha erken tarihlere kadar götürmektedir.<sup>41</sup>

### 2.1. Hâricîler Kullanımının Zamansal Uzanımı

Maktelerde Hâricîlerin nitelendiği zaman dilimi ve Sünnî içeriğinin kullanımı Hz. Ali çevresine kadar taşınır. Hz. Hüseyin'in karşısındakilerin bir kısmının Hz. Ali çevresinden kopan kişilerden olması bunu doğrulamaktadır. Bu durum, maktel müelliflerinin Sünnî ve Hâricî karşıtlığının tarihsel olarak Hz. Ali'den başlatıp Hz. Hüseyin ve Yezid karşılaşmasını daha önceki tarihsel okumanın içerisinde işledikleri olasılığını düşünmemize imkân tanımaktadır.

*"Kasım eydür Hurra niçün geldünüz / Sünni-y-iken ya harici oldunuz"*<sup>42</sup>

*"Amra ol dem ne için geldün didi / Sünni-y-iken harici oldun didi"*<sup>43</sup>

*"Biri Sa'd-i Vakkas oğlu 'Amr idi / Biri 'Ali'nin nökeri Şimr idi*

*Mü'min evvel sonra Hâricî olur / ..."*<sup>44</sup>

*"Ol çeriye baş olan 'Amr ibn-i Sa'd-ı bed-nihâd / Sünni-iken hâricî olan sanu şerr'ül-'ibâd"*<sup>45</sup>

*"Sünniler gördi çerinün geldügin / Bildiler 'Amr'un havâric olduğun"*<sup>46</sup>

*"Na'ra urdı ol emin nevcüvân / Kim benüm 'Avn ibn-i 'Al pehlüvân*

*Hamle kıldı Şimre var seyyâr ana âric mel'ün idi n'idem saña / Ol 'Ali devrinde içmişdi şarâb*

*Had buyurmuşdı 'Ali şâh-ı şibâb / Ol zamân 'Avn ana had urmuşdı*

*Ol havâric anda güç görmüşdi"*<sup>47</sup>

41 Ebû Abdullah Muhammed Tancî İbn Battûtâ, *İbn Battûtâ Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/428-429; Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 31.

42 Özçelik, *Meddâh*, 162.

43 Özçelik, *Meddâh*, 164.

44 Şâdi Meddâh, *Maktel-i Hüseyin Kerbelâ Hadisesi*, haz. Erdoğan Erbay, Selahattin Tozlu, ed. Alemdar Yalçın - Giya-settin Aytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 52, 53.

45 Gülsüm, *Yahyâ*, 124.

46 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 93; Akdoğan, *Maktel*, 118.

47 Erdem Akkoyun, *Maktel*, 192.

Hâriciliğin Hz. Ali dönemi ile başlatılması tarihsel olarak bir gerçekliği ifade eder. Bu sebeple maktellerdeki Hâricî kullanımının Hz. Ali'ye uzanan boyutu sebebiyle Hz. Hüseyin muhaliflerinin Hâricî tanımlanmasında kısmî bir örtüşmeden bahsedebiliriz. Ancak bir mezhep anlamında Sünnîliği Hz. Ali dönemi ile başlatmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Hâricî nitelemesi ve Hâricîler karşısında Hz. Ali taraftarı olmak, salt Sünnî geleneklerin bir özelliği değildir. Bu sebeple Sıffin günü Hz. Ali'den hakem olayı ile ayrılanların, Hz. Ali ile savaşanların ve Hz. Ali'yi şehit edenlerin Hâricîler şeklinde nitelendiği kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinin en önemli kabullerinden birisidir. Bu grupların Hâricî olarak isimlendirilmesi ise sadece Sünnî literatürün özelliği değildir.<sup>48</sup> Dolayısıyla Yezid ve taraftarlarının Hz. Ali ve evlatlarına karşıtlık anlamında Hâricî olarak anılması, bu kaynakları sadece Sünnî geleneğin bir tezâhürü olarak anmamıza olanak tanımaz.

Maktel müelliflerinin, Hâricîler karşısında Hz. Ali ile ilişkilendirilebilecek diğer mezhebi kimlikler yerine, Sünnî ismini tercih etmesi ve Hz. Ali'yi haklı bulan diğer mezheplerin isimlerini dışarıda bırakmaları, daha sonra oluşan bir mezhep olarak Sünnîliğin ilgili karşıtlıktaki siyasi kanaatinin tarihi olayda içkin kılındığı anlamına gelmektedir. Zira Hâricîlerin tutumu karşısında bütün Sünnî geleneğin Hz. Ali'nin yanında yer aldığı bilinmektedir. Bu sebeple maktellerdeki Sünnî nitelemesinin Hâricîler karşısında Hz. Ali'yi haklı bulma anlamında Sünnî kelâm ve siyaset teorisi ile tam bir örtüşme içinde kullanıldığını ifade etmeliyiz.<sup>49</sup>

## 2.2. Türkçe Maktellerdeki Hâricî Nitelemesinin Kökensele Analizi

Hâricîlerin Emevîler ile ilişkilerinin çatışmacı olduğunu özellikle Yezid döneminin Hâricîler açısından oldukça sancılı geçtiğini<sup>50</sup> dikkate aldığımızda Yezid (ö. 64/683) ve taraftarlarının, kendilerinin de düşmanları olmasına rağmen Hâricî olarak nitelenmelerinin arkasında farklı bir etken araştırmamız gerekmektedir. Ebû Mihnef'in Yezid ve taraftarlarını Hâricî olarak andığı herhangi bir yer tespit edemedik. Ancak Ebû Mihnef, Hz. Hüseyin'in kesik başı hakkında "Yezid'e karşı ayaklanan ve Ubeydullah b. Ziyad (ö. 67/686) tarafından öldürülen bir hâricî başı olduğunu" söyleyenlerin ifadelerini aktarmaktadır.<sup>51</sup> Ebû'l-Müeyyed el-Havârizmî'nin (ö. 655/1257) de Yezid taraftarlarının Hâricî olduğunu dile getiren açık bir ifadesine rastlamadık. Türkçe maktellerde ise Yezid ve taraftarlarından bazılarının, Hz. Hüseyin ve yakınlarını Hâricî olmakla itham ettiği ve bu sebeple Ebû Mihnef ile örtüşükleri bazı nitelemeler bulunmaktadır.

48 Ka'bi, *Makâlât*, 118, vd.

49 Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 289.

50 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 66.

51 Ebû Mihnef, *Maktelül-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi'l-Kerbelâ* (Kuveyt: Mektebetül-Elfeyn, 1987), 180, 218.

Meddâh, Ezrak ile Ali evlatlarından Kâsım arasında;

*"Ezrak eydür iy Harici şeh-süvar / Kıldun oglancıklarımı hor u zar*

*Kasım eydür iy la'in-i bed-fi'al / Harici sensin eyâ şum-ı dalal*

*Ben 'Alinün oğliyam zahir yakin / Harici ben mi oluram ya la'in"<sup>52</sup>*

Şimr'in hanımı ile Şimr arasında;

*"Var-ıdı bir hos-setire 'avratı / Katına geldi hemân-dem ol siti*

*Kanda idün iy Harici dir ana / İsbu kimün başıdur eytgil bana*

*Padişah-ı Harici gelmiş-idi / Kırduk anları bu baş anun didi"<sup>53</sup> yine*

*"Hatun eydür ey la'in u bî-safâ / Uşbu kimün başıdur ey bî-vefâ*

*Seyyid'ün başı değül mi ey bed-gümân / Hâricî midür Hüseyin ey bî-îmân"<sup>54</sup>*

şeklinde geçen diyaloglarda Hz. Hüseyin Şimr tarafından, Kâsım da Ezrak tarafından Hâricî olarak nitelenmektedir.

Yahyâ da Şimr'in Hz. Hüseyin'in başı hakkında "Hâricî başı" nitelemesine değinir;

*"Dedi Şimr'e şundagi ne nesnedür / Dedi bir Hâricînün başı-durur"<sup>55</sup>*

Lâmiî de;

*"Sünnî idi meger anun 'avretı / Baş katına geldi itdi rikkati*

*Yâ Hârici kanda idün dir ana / Şimr aydur nice söyleyeyin sana*

*Pâdişâh-ı Hâricî gelmiş idi / Şâh ile anlar 'adû olmuş idi*

*Baş anundur kırduk anları didi /..."<sup>56</sup>*

Nüreddîn Efendi ise

*"Ol habîs dir kim çeri gelmişdürür / Pâdişâha kim 'âsi olmuşdurur*

*Baş anundur kırdık anları didi / Döşegine vardı yatub uyudu"<sup>57</sup>*

gibi beyitlerde diğer maktelerde "Hâricî" şeklinde geçen Şimr'in ifadesini "âsi olmak" ile karşılamıştır. Yezid ve taraftarlarını Hâricî şeklinde niteleyen önemli isimlerden biri de Şah İsmail'dir. Aşağıdaki beyitler Yezid ve yakınlarını Hâricîler

52 Özçelik, *Meddâh*, 210.

53 Özçelik, *Meddâh*, 270.

54 Meddâh, *Maktel*, 362, 363.

55 Gülsüm, *Yahyâ*, 142.

56 Erdem Akkoyun, *Maktel*, 234.

57 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 159.

şeklinde niteleyen Anadolu'da telif edilen maktellerle örtüşerek düşünsel birlik taşımaktadır.

*"Ferîştehler inüp gökten beşâret ehl-i irfâna /Havâric'e ecel yetti Yezîdlere belâ geldi"<sup>58</sup>*

Klasik maktellerde Yezid ve taraftarlarının Hz. Hüseyin ve yakınlarını Hâricî olarak andıklarına işaret eden Ebû Mihnef'teki örnekten başka bir veri tespit edemedik. Yezid ve taraftarlarını Hâricî şeklinde nitelmenin kökenini incelediğimizde ise klasik dönem maktellerde böyle bir kullanım dikkatimizi çekmemektedir. Bu sebeple Anadolu'da telif edilen Türkçe maktellerin Yezid ve taraftarlarını "Hâricî" olarak nitelerken nereden etkilendiklerini ya da bu tasnif tarzının daha geriye dönük takibini gerçekleştiremedik. Bu sebeple en güçlü olasılık olarak, Ebû Mihnef'te izlerini bulduğumuz, Türkçe maktellerde daha belirgin olan, Yezid ve taraftarlarının "Hz. Hüseyin ve yakınlarını Hâricî şeklinde" nitelmemelerinin, maktel müellifleri tarafından bu iddia sahiplerine döndürülmüş olabileceğidir. Böylece Yezid ile çevresindekilerin Türkçe maktellerde Hâricî şeklinde nitelenmiş oldukları çıkarımından bir ihtimal olarak bahsedebiliriz.

Maktellerin içeriği, yukarıdaki ihtimalden farklı bir olasılığa temas etmemize imkân tanımaktadır. Bunun için Türkçe maktellerdeki Hâricî kullanımının arkasında etkili olabilecek psiko-sosyal bir duruma dikkat çekmemiz mümkündür. Türkçe maktel müelliflerinin, tarihsel olarak Yezid ve yakınlarının Hz. Ali'ye isyan eden ve onu şehit eden Hâricîlerle siyasi ve mezhebi anlamda bir ortaklığı olmamasına rağmen, kelâm ve mezhepler tarihi literatürünün Hâricîlere yüklediği "Hz. Ali ve yakınlarının öldürülmesini meşru gören ve onların ölümüne sevinen" şeklindeki geniş anlamdan hareket edip bu nitelik üzerinden Yezid ve taraftarlarını Hâricî şeklinde isimlendirmiş olmaları da bir olasılıktır. Bu tanım, tarihsel olarak Hz. Ali evlatlarını öldürme ve onların ölümünden sevinen bir grup olarak Yezid ve taraftarlarını da içine almaktadır. Dolayısıyla Hz. Hüseyin ve yakınlarını öldürenlerin "Hâricî" şeklinde nitelenmelerinin, tarihsel gerçeklikle örtüşme de tümdengimsel şekilde tarihteki Hâricî psikolojisi ve sosyolojisi ile psiko-sosyal açıdan bir örtüşme taşıyacak şekilde kurgulandığı düşünülebilir.

### **2.3. Türkçe Maktellerdeki Hâricî Nitelemesinin Sünnî Siyaset Teorisi Açısından Analizi**

Maktellerdeki Hâricî nitelemesinin psiko-sosyal içeriğinden öte siyasi bir içerikten hareketle analiz edilmesi de mümkündür. Bizce siyasi içerik açısından yapılacak inceleme, daha sağlıklı ve gerçekçi sonuç verebilecek niteliktedir. Bunun için Türkçe maktellerin içeriğindeki Hâricî lafzına odaklanmak yerine Hâricîliğin "siyasi bir tavır" açısından tarihsel anlamda ve maktellerdeki taşıdığı mahiyeti tahlil etmemiz gerekmektedir.

58 Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî Edebi Hayatı ve Nefesleri* (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956), 147, 148, 149, 153, 169, vd.



Ebû Mihnef dâhil çoğu tarih kaynağı ve maktel müelliflerinin üzerinde ittifak ettiği ve metinlere yansıttığı en önemli içerik, Müslüman toplumda Hz. Hüseyin'e ve Yezid'e biat edildiği gerçeğidir. Bu durum bizlere siyasi anlamda "Hz. Hüseyin'i meşru imam ve halife görmek ile Yezid'i meşru bir halife görme" şeklinde siyasi karşıt tablo sunmaktadır. Yezid'in valisi tarafından Hz. Hüseyin'den Yezid adına biat alınmaya çalışıldığı, Hz. Hüseyin'in ise biat etmediği bilinmektedir.<sup>59</sup> Bu durum dolaylı olarak kendi imâmetini/hilâfetini meşru kabul eden tarafın diğerini Hâricî olmakla itham etmesinin de doğrudan sebebi olabilir.

Şi'î müellif İbn Tâvûs'un (ö. 664/1266) aktardığına göre İbn Ziyad Müslim b. Akil'e (ö. 60/680) "İmama karşı *huruç* ettiğini ve Müslümanlar arasında fitneyi yaydıklarını" söylerken "Hz. Hüseyin ve Müslim'in hareketlerini İbn Ziyad'ın meşru imam olarak tanıdığı Yezid'e karşı bir ayaklanma" olarak değerlendirdiğini ve meşru imam/emir olarak Yezid'i tanıdığını göstermektedir. Diyalogun devamındaki "emre yani yönetime kimin daha ehil ve kimin hakkı olduğuna" yönelik konuşmalar sırasında, İbn Ziyad'ın emirliğe "Yezid'in ehil olduğunu" söylemesi<sup>60</sup> de konuya siyasi bir karşıtlık ve "imamete/hilafete kimin layık olduğu" ile ilgili bir problem şeklinde yaklaşımımızı doğrulamaktadır.

Erken döneme ait makteller ve olayı aktaran tarih kaynakları yüzeysel olarak incelendiğinde dahi kaynaklardaki biat vurgusu kendini gösterir. Klasik maktellerde, Yezid ve taraftarlarının Hâricî şeklinde nitelendiğini doğrudan görmesek de, Hz. Hüseyin'e yapılan biatlere, bu biatlerin belgesi anlamında Hz. Hüseyin'e yazılan biat ve davet mektuplarına ve ona müminlerin emiri şeklinde hitap edildiğine ciddi şekilde yer verildiğine rastlamaktayız.<sup>61</sup> Yine Yezid'e biat edenlerin de ona müminlerin emiri şeklinde hitap ettiklerini aktaran nakiller bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Konuya yukarıdaki gibi siyasi olarak yaklaştığımızda bütün kaynakların Hz. Hüseyin ve Yezid'e yapılan biatlere ciddi yer verdiğini anlarız. Bu noktada her iki tarafın birbirini neden "Hâricî" olarak andıklarına dair daha ilkesel bir cevap bulmuş oluruz. Bu duruma göre Yezid taraftarları, Yezid'i meşru yönetici kabul edip ona biat etmiş, Hz. Hüseyin ve yakınları Yezid'e biat etmedikleri ve emirlik amacı ile ayaklanmış şeklinde tanımlandıkları için "meşru halifeye karşı isyan

59 Ebû Mihnef, *Maktel*, 19, 20, 34, 35 vd.; Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineveri İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse el-Ma'rûf bi târihi'l-hulefâ*, thk. Ali Şîri (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990), 1/224-228; Mesûdi, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 216; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *İstîşâdü'l-Hüseyn*, thk. Seyyid Cemîlî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988), 30, 104, 106; Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Ahmed el-Havârizmî, *Maktelü'l-Hüseyn*, thk. Şeyh Muhammed es-Semavî (İran: Envârü'l-Hüdâ, 1418), 280, 282, 283, 287, vd.

60 Ebû'l-Kâsım 'Ali b. Mûsâ b. Ca'fer İbn Tâvûs, *el-Melhûf'ala katli't-tufûf*, thk. Faris Tebriziyan (Tahran: Dârü'l-Üsve, 1425), 121.

61 Ebû Mihnef, *Maktel*, 27, 29, 30, 31, 32, 40; Ebû'l-Ferec el-İsfehâni, *Makâtilü't-Tâlibin*, thk. Seyyid Ahmed (Kum: İntişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1416), 110, 111; Havârizmî, *Maktel*, 282-286; el-Muvaffak b. Ahmed Ebu'l-Müeyyed el-Havârizmî, *Kerbela Olayı*, çev. Yusuf Eğinç (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2010), 191-196.

62 Ebû Mihnef, *Maktel*, 34, 35; Havârizmî, *Maktel*, 287-288; Havârizmî, *Kerbela*, 196-197.

eden, asi olan bir Hâricî" olarak anılmıştır. Buna karşın Hz. Hüseyin'in yakınları ise Hz. Hüseyin'e biat edip meşru imam ve müminlerin emiri olarak onu tanıdıkları için ona karşı hareket eden Yezid ve ordusunu meşru halifeye başkaldıran, ayaklanan (hurûc eden) asiler/hâricîler şeklinde telakki etmişlerdir.<sup>63</sup>

Anlaşılmaktadır ki, her iki tarafın birbirlerini Hâricî şeklindeki tanımlamaların dayandığı ilke, kimin meşru imam/halife-müminlerin emiri kabul edildiğidir. Bu tespit, Hâricî nitelemesinin belirli bir fırkayı temsil eder şeklinde mezhepler tarihindeki somut anlamında değil "meşru imama karşı isyan eden, ayaklanan" şeklinde terminolojik içeriğiyle kullanıldığını ortaya koymakta; bu sebeple maktellerdeki Hâricî nitelemesinin, her iki tarafın "birbirlerine biat etmeyenler" ve "meşru imama isyan eden/ayaklanan" anlamını merkeze aldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla maktellerdeki Hâricî nitelemesinin siyaset teorisi açısından meşru imama başkaldıran, ona biat etmeyen anlamıyla kullanıldığı için soruna siyasi açıdan yaklaşmamız gerektiği hususunda bizi desteklemektedir. Çünkü Şehristânî (ö. 548/1153) de "Cemâat'in hakkında ittifak ettiği hak imama karşı hurûc eden herkes, hâricî olarak isimlendirilir." ifadeleri ile bu ilkedan hareket eden bir tanımı merkeze almaktadır.<sup>64</sup>

Türkçe makteller Hz. Hüseyin'e biat edildiği ve onun emîrû'l-mü'minîn, imam vb. şeklinde nitelendiği ifadeler ve Hz. Hüseyin'e yapılan biatlara yoğun şekilde yer vermekte<sup>65</sup> ve bu şekilde kendilerinden önceki Sünnî ve Şî'î müelliflerle örtüşmektedir. Türkçe maktellerde karşımıza çıkan "biat ve müminlerin emiri" vb. kullanımların, Türkçe maktel müellifleri tarafından Hz. Hüseyin'in meşru halife ve imam olarak sunulduğunu, karşındakilerin ise meşru imama karşı kılıç çeken asiler anlamında Hâricî şeklinde nitelenmiş olduklarını çıkarsayabiliriz. Türkçe maktellerin "Hâricî" kullanımının karşısında, Hz. Hüseyin'i meşru imam kabul etmeleri dolayısıyla kendilerinden önceki Sünnî ve Şî'î literatürle siyaset teorisi açısından da ayrılık taşımadığını belirtmeliyiz. Zira Sünnî ve Şî'î maktel müellifleri, kendileri Sünnî ve Şî'î şeklinde ayrılmış olsalar da Yezid'i değil, Hz. Hüseyin'i müminlerin meşru imamı kabul etmektedir. Bundan ötürü de Anadolu'da telif edilen Türkçe maktellerin Yezid ve yakınlarını Hâricî olarak tanımlayan kavramsal tercihlerinden hareketle Sünnî ve Şî'î şeklinde ait oldukları kültüre delâletinin mutlak olarak sunulması mümkün görünmemektedir.

63 Olayın siyasi ve fikhî çerçeveleri ve Sünnî teori açısından konu hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Namli, "Yezid'in Halifeliğinin Meşrûyeti Meselesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019), 521-547; Abdullah Kahraman, "İslâm Kamu Hukuku Açısından Kerbela Olayı (Meşru Devlete İsyan Mı, Meşrutiyetin Sorgulanması veya Zulme Başkaldırı Mı?"; *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 73-92.

64 Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 146, 147.

65 Özçelik, *Meddâh*, 253, 267, 306, 309, 310, 312; Meddâh, *Maktel*, 56, 57, 58, 59; Gülsüm, *Yahyâ*, 23, 122, 130, 132; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 30, 98, 99, 101; Arslan, *Maktel-i Al-i Resul*, 90, 91, 92, 97, 99; Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 58, 63, 64.

Türkçe maktel müelliflerinin, Hz. Hüseyin'i müminlerin emiri olarak tanıyıp muhaliflerini Hâricî olarak anmaları, "bir mezhebi" belirgin kılmaya da, Hz. Hüseyin ve yakınlarını "Sünnî" tanımlamaları Hâricî karşıtlığındaki genişlikte bir somut kimlik tespit etmemizi sağlamaktadır. Bu sebeple Yezid ve taraftarlarını Hâricî olarak telakki etmeleri açısından Türkçe makteller Sünnî ve Şî'î gelenekle ortak zeminde buluşsa da Hz. Hüseyin'e isyan eden Hâricîler karşısında onun yakınlarını ve kendilerini Sünnîlik üzerinden sunmaları, bu ortak zemindeki belirgin tonun Sünnîlik olduğuna işaret etmektedir.

### 3. Yezid ve Hâricîlere Yönelik Türkçe Maktellerdeki Lanet ve Küfür Nitelikleri

Maktelerde Sünnîlerin cennet, Hâricîlerin cehennem ehli oldukları ve Hâricîlere lanet vurgusu yoğunluktadır. Buna ilaveten Sünnîlerin şefaate nail olacakları, Hâricîlerin ise bu şefaatten mahrum bir şekilde cehennem azabına maruz kalacakları işlenir.<sup>66</sup> Ancak daha dikkat çekici olan ise Yezid ve taraftarları olarak Hâricîlerin "küfür, imansızlık, münafıklık vb." özelliklerle anılmış olmalarıdır. Bizim de üzerinde asıl durmak istediğimiz hususların başında "lanet ve küfür" içerikleri gelmektedir.

#### 3.1. Yezid ve Yakınlarına ya da Hâricîlere Lanet Edilmesi

Türkçe maktellerin taşıdığı ortak hususiyetlerden biri de Yezid ve yakınlarına lanette bulunmalarıdır.<sup>67</sup> Şî'î literatürü inceleme alanımıza dâhil etmediğimiz için İbn Tâvûs ve Şah İsmâil'in (ö. 930/1524) de Yezid ve yakınlarına lanet vurgusu taşıdıklarına temas etmekle yetinmekteyiz.<sup>68</sup> Sünnî âlimlerin Yezid'e lanet konusundaki görüşleri ise çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitlilik Sünnî geleneğe mensup âlimin konuya ve tarihsel verilere yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Bazı Hanefî âlimlerin lanet etmenin dinen gerekli olmadığı için uygun bulmadığı, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) de dâhil olduğu bazı âlimlerin ise uygun bulduğu ve gerekli gördüğü açıktır.<sup>69</sup>

Yezid'e lanet konusunda en açık tavır sergileyenlerin başında Hanbelî âlim Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gelmektedir. İbnü'l-Cevzî, Abdulmuğis el-Hanbelî (ö. 583/1187) isimli bir âlimin "*Fedâilu Yezid*" isimli eserine karşılık onu inatçı bir mutaassıp şeklinde nitelediği bir eser telif etmiştir.<sup>70</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) de dedesi Ebû'l-Ferec'in eserinden, Ahmed b. Hanbelî'nin (ö. 241/855)

66 Özçelik, *Meddâh*, 233, 311; Gülsüm, *Yahyâ*, 117, 171, vd.; Sürücü, *Vâkıya-yı Deşt*, 55, 65, 89, 101, 155, vd.; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 128, 216, vd.

67 Meddâh, *Maktel*, 44, 45, 88, 89, 102, 103; Gülsüm, *Yahyâ*, 171; Akdoğan, *Maktel*, 208; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 68, 91, 106, 123.

68 İbn Tâvûs, *el-Melhûf*, 122, 172, 173, vd.; Ergun, *Hatâyi*, 147, 148, 149, 153, 169, vd.

69 Nüreddin 'Alî el-Kârî, "Şerhu'l-Emâli Şerhu li dav'i'l-me'âli 'alâ Bed'i'l-Emâli", *Kütübü'l-'Akâid* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanifiyye, t.y.), 85-88; Şeyh Muhammed Ahmed Ken'an, *Câmi'u'l-leâli şerhu Bed'i'l-Emâli fî 'ilmi'l-'akâid*, ts., 255.

70 Heysem Abdüsselâm Muhammed, "el-Mukaddime", *er-Reddu 'ale'l-mutaassibi'l-'anidi'l-mâni min zemmi Yezid* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 12-13.

de dâhil olduğu âlimleri ve lanet gerekçelerini nakleder.<sup>71</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî dedesinden Ahmed b. Hanbel'e nispet ettiği bir diyalog aktarmaktadır. Diyaloga göre Ahmed b. Hanbel'in oğlu babasına bu durumu sormuş, İmam da "Yönetimi üstlenmeniz hemen yeryüzünde kötülük çıkaracak ve yakınlık bağlarını parça parça edecek değil misiniz? İşte bunları Allah lânetlemiş, kulaklarını sağır, gözlerini kör etmiştir."<sup>72</sup> ayetine dayanarak Yezid'e lanetin teorik zeminine "katlden daha büyük bir fesatlık mı var!" görüşü ile temas etmiştir.<sup>73</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, Harre vakıası vb. olayları da konuya dâhil ederek, laneti olumlayan ve olumsuzlayanların delillerini geniş şekilde tahlil etmektedir.<sup>74</sup>

Teftâzânî bu konuda açık ve net konuşmuş olsa da konunun detaylandırılmasında özellikle emretme, caiz kabul etme gibi getirilen tali şartlarda Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) açıklamaları önemli ölçüde belirleyici olmuş görünmektedir. Zira Sâlimî'nin meseleye yaklaşım tarzı önemli bir ayırım taşıdığı için daha sonraki çoğu âlim tarafından da referans alınmıştır.<sup>75</sup>

Sâlimî;

"En doğrusu, 'Eğer Yezid Hz. Hüseyin'in (ra) öldürülmesini emretmişse veya bunu caiz kabul etmiş ya da ehl-i beyte laneti uygun bulmuşsa, ona lanet edilmesi caizdir. Böyle değilse lanet caiz olmaz. Hz. Hüseyin'i öldüren ise onu öldürmeyi helal kabul etmemişse tekfir edilmez.' şeklinde konuşmamızdır."<sup>76</sup>

Sâlimî'nin Yezid ve Hz. Hüseyin'i bizzat öldüren arasında kategorik bir ayırım yaptığı dikkat çeker. Hanefî âlim, Hz. Hüseyin'i öldürene laneti tartışmamaktadır. Bilakis onu öldürmeyi helal kabul edip etmemesi üzerinden katilin küfür ile itham edilip edilemeyeceğine cevap vermektedir. Sâlimî, Hz. Hüseyin'i öldüreni lanetlemekten imtina etmemekte sadece küfrü konusunda ihtiyatlı davranmaktadır. Zira bir mümini öldüren kişinin öldürmeyi helâl kabul etmesi veya günaha rıza göstermesi halinde kâfir kabul edileceği noktasında ittifak söz konusudur.<sup>77</sup> Müellif, Yezid ile ilgili lanet konusunda ise Hz. Hüseyin'in katledilmesini emretme, rıza gösterme gibi muhtemel şartları gündeme getirmektedir. Bu şartları haiz olduğu takdirde de laneti caiz kabul etmektedir. Diğer bir Hanefî âlim ise Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'dir (ö. 493/1100). Pezdevî Yezid'i zalim şeklinde niteledikten sonra, kâfir midir değil midir konusunda âlimlerin

71 İbnü'l-Cevzî, *Tezkire*, 287.

72 Muhammed Süresi, 47/22-23.

73 İbnü'l-Cevzî, *Tezkire*, 287.

74 İbnü'l-Cevzî, *Tezkire*, 287-292.

75 'Ali el-Kârî, "Şerhu'l-Emâlî", 87.

76 Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid fi beyâni't-tevhid*, thk. Ömür Türkmen (Ankara- Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 329.

77 Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Gaznevî, *Kitâbu 'Usûli'd-din*, thk. Ömer Vefik Dauk (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998), 301; Abdülaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Okan Kadir Yılmaz (Mektebetü'l-Yâsin, 2012), 712.

ihtilaf içinde olduğunu, bazılarının tekfir ettiğini bazılarının ise bu konuda ihtiyatlı davrandığını aktarır.<sup>78</sup>

Sünnî müelliflerin önemli ölçüde atıf yaptığı âlimlerden biri de Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî, lanet konusunu çok boyutlu ele aldıktan sonra sorunu Yezid'e getirmektedir. O öncelikle "küfür, bid'at ve fîsk" şeklinde laneti gerektiren sebeplerin ve bunların da kendi içinde mertebelerinin bulunduğunu söyler. Gazzâlî konuyu, "umûmî (genel) bir lanet, özel bir vasıf sebebiyle lanet ve belirli bir şahsı lanet" olmak üzere üçe ayırır. Umûmî lanet için "Allah'ın laneti kâfirler, bidatçiler ve fâsıklar üzerine olsun." demeyi; özel bir vasıf sebebiyle lanete ise "Yahudilere, Hristiyanlara, Mecûsilere, Kaderiyyeye, Hâricilere, Râfizilere, zinakar, zalim ve faiz yiyenlere lanet olsun" cümlesini örnek verir.

Gazzâlî "Hz. Hüseyin'i öldüren veya öldürülmesi emrini veren Yezid'e lânet etmek câiz midir?" şeklindeki soruyu cevaplarken Yezid'in öldürme olayı ile ilgili durumun kesin olmadığını, bu sebeple onun öldürdüğünü veya öldürme emri verdiğini söylemenin doğru olmayacağını belirtir. Hakkında bu ihtilafli durumlar varken lanet etmenin de uygun olmayacağına vurgu yapar. Kesin şekilde (tahkiken) bilinmediği takdirde bir Müslümana büyük günah atfetmenin câiz olmadığını söyler. Ardından Hz. Ömer'i (ö. 23/644) öldüren Ebû Lü'lü ve Hz. Ali'yi öldüren İbn Mülcem'e (ö. 40/661) değinerek bu konudaki haberlerin tevatür derecesinde olduğunu belirtir. Tahkik etmeksizin bir Müslümanı fasıklık ve küfürle itham etmenin caiz olmadığını söyleyerek konuya son verir.<sup>79</sup>

Yezid ile ilgili bu ihtiyat kaydının sebebi Hz. Hüseyin'in öldürülmesini aktaran nakillerin Yezid ile ilgili anlatılarında kısmî farklılıklar taşımasıdır. Nakillerden bazıları, Yezid'i açık bir şekilde sorumluluğun sahibi olarak sunarken bazı rivayetler, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden Yezid'in üzüntü duyduğu vb. şeklindeki tavrını katillerin tavrından ayırtıran bir içerik barındırmaktadır. Bu ihtilaflar sebebiyle kimi Sünnî âlim, ihtiyatlı bir dil geliştirip lanet etmeye sıcak bakmamış görünmektedir.<sup>80</sup>

Bu konudaki temel ilke, mevcut bilgilerden Yezid'i sorumlu olarak aktaran nakillerin doğruluğunun kabul edilip edilmemesidir. Yezid'in Hz. Hüseyin'in öldürülmesini emrettiği ve onun ölümüne rızasının olduğuna dair nakilleri doğru kabul eden Sünnî âlimlerin lanet konusunda ittifak ettiği söylenebilir. Zira bundan daha ileri olarak Pezdevî'nin bazı âlimlerin Yezid'i küfür ile itham ettiğini aktarması gibi Teftâzânî de bazı âlimlerin Hz. Hüseyin'i öldürme emri dolayısıyla küfre girdiği için Yezid'e mutlak şekilde lanette bulduklarını aktarır. Teftâzânî

78 Ebû'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *'Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 204.

79 Huccetü'l-İslâm Zeynü'd-dîn el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), 3/280-282.

80 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 12-13; Ünal Kılıç, *Yezid b. Muaviye* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 282-284.

“Hz. Hüseyin’i öldüren, öldürme emrini veren, ölümünü caiz kabul eden ve ölümüne rıza gösterene lanet edilmesi konusunda ittifak ettiklerinin altını çizer. Kendisi de işin doğrusu olarak Yezid’in Hz. Hüseyin’in öldürülmesine rızasının olduğunu, bununla sevindiğini ve Hz. Peygamber’in ehl-i beytine ihanet ettiğini aktarır. Bu sebeple de Teftâzânî, “Allah’ın laneti Yezid’e, ashabına ve avanesine olsun.” diyerek lanette bulunur. Kendisi Yezid’e lanet konusunda tevakkuf etmedikleri gibi iman konusunda da tevakkuf etmediklerini söylemektedir.<sup>81</sup>

Teftâzânî’nin buradaki ifadesi şârihler tarafından birkaç şekilde şerh edilmiş olsa da şârihlerinin birçoğu da Teftâzânî’nin, Hz. Hüseyin’in öldürülmesine rızasının bulunduğu ve buna sevindiğine dair rivayetlerin manen mütevatir olduğu için Yezid’in küfre girdiği kanaatinde olduğunu aktarmaktadır. İman konusundaki tevakkuf noktasını kimi şârih tövbe edip etmediği bilinmediği için ölüm anındaki iman konusunda tevakkuf ettiği şeklinde; kimi şârih ise iman bulunmadığı konusunda bile tevakkuf edilmez şeklinde şerh etmiştir. Şârihler lanet ve küfür ile ilgili kanaatlerin dayanaklarının ihtilafına dikkat çekmek için konuyu Gazzâlî’nin ayrımı üzerinden detaylandırarak şerh etmektedirler.<sup>82</sup>

Sâlimî, Kerbelâ olayı ile ilgili tarihi rivayetlerin Yezid ile ilgili anlatıları hakkında bir tercihte bulunmaksızın “emretmesi, rıza göstermesi vb.” şartları taşıyorsa Yezid’e lanet edilebileceğini söyler. Gazzâlî ise bir Müslümana lanet edilmiş olacağı ve tarihi verilerin ihtilafı sebebiyle, Sâlimî’nin şartlı ifadesini bir anlamda “emrettiğini ve rıza gösterdiğini aktaran nakiller ihtilafı” diyerek “lanet edilmemesini” önermektedir. Teftâzânî Yezid’i suçlu aktaran nakilleri doğru kabul edip Gazzâlî’nin yorumuna hiç yer vermeksizin Sâlimî’nin “şartlı” ifadelerindeki şart kaydını kaldırmış ve lanette bulunmuştur.

Geç dönem Sünnî gelenek her üç âlimin meseleye yaklaşım tarzı üzerinden tavırlarını sergilemiş görünmektedir. Yukarıdaki verileri dikkate alarak Yezid’e lanet konusunda âlimlerin tavrını tahlil ettiğimizde lanet etmeyi caiz kabul etmeyen Sünnî âlimlerin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, lanetten imtina eden âlimlerin, Yezid’i haklı gördükleri anlamına gelmemektedir. Zira Hz. Hüseyin’e ve yakınlarına reva görülenlerin zulüm olduğu konusunda lanet eden ve etmeyen bütün Sünnî ‘ulemâ ittifak halindedir. Buna karşın lanet etmenin dinen gerekli ve emredilen bir şey olup olmadığı konusunda ihtiyati bir tavır söz konusudur.

81 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 711-712. Sırrı Paşa Teftâzânî’nin bu ifadelerini “...Biz ise Yezid’in şerhinde ve belki de imanında asla tevakkuf etmeyiz.” şeklinde çevirmiştir. Sırrı, *Şerhu Akâid Tercümesi* (Ruscuk: Trabzon Vilayet Matbaası, 1301), 2/271.

82 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 712-714; Zekeriyâ el-Ensârî, *Hâşiyetü Şeyhi’l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî el-müsemmât fetha’l-ilâhî’l-mâcid bi İzâhi Şerhi’l-Akâid*, thk. Arefe Abdî’r-Rahmân Ahmed Abdî’r-Rahmân en-Nâdî (Kuveyt: Dârü’z-Diyâ, 2013), 582-583; Ramazan b. Muhammed eş-Şehir Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi ‘alâ Şerhi’s-S’ad ‘ale’l-Akâidi’n-Neseff*, thk. Muhammed Hâdî eş-Şemerhî el-Mardîni (Türkiye: Mektebetü Seydâ, 2012), 498-499.

Ebû'l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/967), Hanbeli Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Havârizmî ve Sıbt İbnü'l-Cevzî gibi Hanefî, Taftezânî gibi Hanefî-Eş'arî, Sırrı Girîdî (ö. 1895) gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimler dolayısıyla Sünnîlik içindeki birçok fırkaya mensup âlimlerin laneti uygun hatta gerekli gördükleri ve açık şekilde lanette bulduklarının altını çizmeliyiz.<sup>83</sup> Pezdevî ve Teftâzânî'nin nakillerini düşündüğümüzde gelenekte "Yezid'i küfür ile itham eden" Sünnî âlimlerin varlığı da açıktır.

Yukarıdaki bilgileri dikkate alarak Osmanlı dönemindeki müelliflerin Yezid konusunda "Sünnîliğin tavrını" nasıl tanımladıklarına da işaret etmemiz gerekmektedir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) Yezid'e lanet konusunda Sünnî âlimlerin çoğunun laneti caiz görmediğini iddia edip Gazzâlî'nin fetvasınca amel edilmesini önermiştir. Ancak çoğu Sünnî ulemanın lanet etmediğini söylemek zordur. Zira sadece lanet değil kendisinin de aktardığı gibi Yezid'in kâfir olduğunu bile söyleyen Sünnî âlimler bulunmaktadır.<sup>84</sup> Bu sebeple çoğu Sünnî âlimin tavrını laneti olumlu görmediği şeklinde değil, Yezid ve yakınlarının küfrüne şahadet etmedikleri şeklinde anlamak daha doğrudur.

Sırrı Girîdî ise Yezid'in kâfir olduğunu ve Sünnî âlimlerin Yezid'e lanet konusundaki tavrının lanet etmeyi uygun görme şeklinde ittifak edilen bir mesele olduğunu aktararak Teftâzânî'nin yorumunu ön planda tutar.<sup>85</sup> Dolayısıyla "Bütün Sünnî gelenek lanet ediyor." veya "Bütün Sünnî gelenek lanet etmiyor." şeklinde tümel bir yargı yerine "Sünnî geleneğe mensup çoğu âlim lanet etmekte ve laneti gerekli görmekte; bazı âlimler ise lanet etmekten ihtiyaten kaçınmaktadır. Buna ilaveten bazı Sünnî âlimler ise Yezid'in küfrüne kâil olsa da çoğunluk küfür ile ithamdan kaçınmaktadır." şeklinde bir hükümde bulunmak, Yezid'e lanet ve küfür ithamı konusundaki Sünnî tavrı tanımlamak için daha doğru görünmektedir.

Bu noktada Hacı Nüreddin'in bazı beyitlerine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira yukarıda görüşlerini analiz ettiğimiz Sünnî âlimlerden bazılarının tavrı karşımıza çıkmaktadır.

Nureddin Efendi;

*"Yezid için dinildi nice akvâl / Bilinmez hiç hakikat nicedür hâl*

*Kimisi dir Yezid gitti imansız / Kimi dir ol müslimândur gümânsız*

*Anun-çün lanet ider ba'zı 'âlim / İhânet kıldı evlada o zâlim*

*Didiler ba'zılar la'net kılınmaz / İmânsız öldüğü tahkik bilinmez*

83 Muhammed Şuçâ' et-Taberânî, *Maktelü'l-Hüseyn b. 'Alî b. Ebi Tâlib* (Kuveyt: Dârü'l-Evrâd, 1992), 47; İsfehânî, *Makâtîlü't-Tâlibîn*, 117, 118, 119; Kılıç, *Yezid b. Muaviye*, 280-284; Adnan Demircan, *Kerbela Keder ve Belâ* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 68-87, 102-107; Abdullah Namılı, "Yezid'e Lanet Edilmesi Meselesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 13.

84 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ahak*, çev. Orhan Şaik (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 61-64.

85 Sırrı Girîdî, *Nakdül-Kelâm fi 'akâidü'l-İslâm* (Dersaadet: Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, 1310), 325.

*Cevâb oldur ricâl-i gaybe irdüm / Yezid'ün hâlini anlara sordum  
Bu 'âlemde olan üçler yidiler / Hudâ bilür ki hep böyle didiler  
Yezid müfsid ü müdbir ü murdar / Dahi a'vânı ensârı ne kim var  
Hüsey'nî öldürüb ehlini soydı / Kodı hakkı varub bâtıla uydı  
İhânet kıldılar evlâda âdem / Getürüb başlarına gusa vü gam  
Bu dünyâda cezasın ger bulaydı / Kimisi kelp hınzır olmuş olaydı  
Ve lâkin Mustafâ'nun hürmetine / Tevakkuf itdiler Allâh katına  
Anun dini ebed nesh olmayısar / Dahi ümmet ebed mesh olmayısar  
Resul'ün lutfi ger olmasa vâfir / Giderlerdi cihândan külli kâfir  
Îmânsız gitmesine çoğ u azı / O fahr-i kainât olmadı râzi  
Çün evlâd-ı Resûlden dökdi kanlar / Anun zulmiyle susuz çıkdı cânlar  
Ana la'net dinilmek lâyük oldı / Veli sonra Yezid imanı geldi"<sup>86</sup>*

Buradaki beyitler Teftâzânî ve Gazzâlî'nin ifadelerinin maktelerde manzumlaştırılmış halidir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâidi*'nin Osmanlı dini düşüncesindeki etkisi, bilinmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* da sûfiler arasında etkili olduğundan ilmiye sınıfına mensup sûfi meşrep bir âlimin *İhyâ'nın* içeriğini taşıması da olağandır. Bu noktada Hacı Nüreddin gibi bir müderris ve sûfinin Türkçe makteldeki lanet vurgusunu Sünnî gelenek içindeki ihtilafları da tartışıp gündemde tutarak devam ettirdiği; Sünnî gelenek içinde laneti uygun görmeyenler olmasına rağmen kendisinin laneti gerekli gören kanaati ön plana çıkardığı açıktır. Hacı Nüreddin'in "*Îmânsız öldüğü tahkik bilinmez*" ifadesi, Gazzâlî'nin kanaatlerine atıf yapmaktayken; kendisi Teftâzânî'den etkilenecek onun tercihlerini sürdürmektedir. Bu sebeple de Teftâzânî'nin Yezid'e lanette bulunurken kullandığı "ashabına ve 'avanesine" kelimelerini Nüreddin Efendi "*a'vânı ensârı*" şeklinde kullanır. Yine Teftâzânî'nin Yezid için lanet gerekçelerinden zikrettiği "Hz. Peygamber'in ehli beytine ihanet" ifadesine Nüreddin Efendi "*İhânet kıldılar evlada*" şeklinde yer verir.<sup>87</sup>

86 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 207-208; Akdoğan, *Maktel*, 208-209.

87 Benzer bir durumun Lâmiî'nin Maktel'ini konu edinen diğer çalışmada da karşımıza çıkmış olması dikkat çekicidir. Lâmiî aşağıdaki beyitlerden sonra da Osmanlı'nın önemli Hanefî âlimlerinden Kâdi Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Kaside-i Nüniyyesi*'ne de referans vermektedir.

*"Lîk yakınınde erbâb-ı makâl / Kıldılar bürhân ile çok kil u kâl  
La'net itmekte Yezid ü âline / Bakdılar icmâ'-ı ümmet hâline  
Buldular küfr-ile imândan nişân / Lâ-cerem oldu muhalif hükm-i şan  
Cür'et etdi la'nete bir tâ'ife / Biri kaçdı Hak'dan olup hâife  
Küfrine hükm itmeyüp 'isyân-ıla / Tevbesin kıldı recâ imân-ıla  
Kible ehli'dür haberler hep hilâf / Didiler la'netde vardur i'tisâf  
Kimi ashâb u kimidür tâbî'in / Saltlanat emrinde oldular mu'în  
İtmediler dîn ü imândan rücû' / Gâyet-i 'isyâna etdiler şürû'"* Arslan, *Maktel-i Al-i Resul*, 72-73.



Buanalizler Yezid'e lanet konusundaki Sünniliğin tavrını mezhebitemsiledecek şekilde değil, Sünnî âlimlerin kendi kanaatleri olarak literatürde yer edindiğini söylememizi gerektirmektedir. Bu sebeple herhangi bir Sünnî âlimin Sünnî geleneğe yönelik genelleyici hükmüne ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Kâtip Çelebi ve Sırrı Girîdî gibi isimler üzerinde de görüldüğü üzere laneti uygun görmeyen âlim, Sünnî gelenek içinde lanetin uygun olmadığı kanaatini, laneti uygun gören ve lanet eden âlim ise gelenekteki lanet edilebileceği kanaatini öne çıkarmaktadır. Yezid'e lanet konusunu Sünnilik açısından genelleştirmek mümkün olmadığı için Türkçe maktellerin Yezid'e lanet konusunda "laneti uygun ve gerekli gören Sünnî maktel ve kelâm âlimlerinin" kanaatleri ile tam bir örtüşme içinde olduğunu ifade edebiliriz.

### 3.2. Yezid ve Yakınlarının ya da Hâricilerin Tekfir Edilmesi

Maktelerde karşımıza çıkan en dikkat çekici nitelik, Hâriciler olarak anılan Yezid ve taraftarlarının "imansız, küfür, kâfir" vb. şekillerde anılmalarıdır. Meddâh'ın *Maktel*'inin farklı nüshaları üzerine yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Bu farklı nüshalarda dikkat çeken en önemli nokta, matbu metin ile tezlere konu olan nüshalar arasında karşımıza çıkmaktadır. Matbu nüshadaki Sünnî vurgu, diğer nüshalardaki vurgulardan oldukça azdır. Matbu metinde "mümin, müminler" şeklindeki ifadelerin tezlere konu olan nüshalarda "sünnî, sünniler" şeklinde yer aldığı dikkat çekmektedir.<sup>88</sup>

Meddâh, Yezid taraftarı olup Hz. Hüseyin'in karşısında yer alanları "küfür, imansızlık vb." niteliklerle şu beyitlerde anmaktadır:

*"İşbu zalimler Müsülman adını / İdinüp kâfirler oldılar yakın"<sup>89</sup>*

*"Ey münâfıklar Müslimân adını / İdinüp kâfir oldunuz yakîn"<sup>90</sup>*

*"İş bu zâlimler müselmân adını / Ad idüben kâfir oldılar yakın"<sup>91</sup>*

Yahyâ b. Bahşî;

*"Birisiydi ebter oğlu ol pelid bed-ter Sinan / Biri ol Şimr-i la'in ü bi-emân ü bi-emân*

.....

*Ol sa'âdetsüz imânsuz kesdi şâhun başını / Acı etdi bu cihânun cümle tatlu aşını"<sup>92</sup>*

*"Dadi yâ kâfir talâk ver tiz bana / Şimdiden gerü bana oldun harâm"<sup>93</sup>*

88 Özçelik, *Meddâh*, 84-85.

89 Özçelik, *Meddâh*, 233.

90 Meddâh, *Maktel*, 286, 287.

91 Salıha Karataş, *Kastamonulu Şâzi'nin Maktel-i Hüseyin'i Üzerine Tahlil ve İnceleme* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 80.

92 Gülsüm, *Yahyâ*, 137.

93 Gülsüm, *Yahyâ*, 143-144.

Hacı Nüreddin;

*"Geldi karşısına Zeyne'l Âbidin / Didi maksûdun nedür ey küfr-i din"<sup>94</sup>*

*"Şimr-i müfsîd ü münâfık bi-imân / Seyyid'i ol dem şehîd itdi hemân"<sup>95</sup>*

*"Yazılıp dur kim Hüseyini öldüren / Bolmaya Tenriden imân u emân"<sup>96</sup>*

Bu beyitler, Yezid ve taraftarlarına küfür, imansızlık vb. nitelikler atfetmenin Türkçe maktelerde ortak bir kullanım olduğunu göstermektedir.

### 3.2.1. Yezid ve Taraftarlarının Küfür ile Nitelenmesinin Maktel ve Sünnî Kelâm Literatürü Açısından Analizi

Ebû Mihnef'in Yezid ve taraftarlarını kâfir şeklinde nitelediği herhangi bir ifadesini tespit edemedik. Ancak Ebû Mihnef, Ubeydullah b. Ziyad'ın kâfir olarak nitelendiği bir nakil aktarmaktadır. Ubeydullah b. Ziyad, Hâni' b. Urve'nin (ö. 60/680) evine geldiğinde Müslim'e onu öldürmesi için işaret verir ancak Müslim, İbn Ziyad'ı öldürmez. İbn Ziyad gittikten sonra Hâni', Müslim'e İbn Ziyad'ı neden öldürmediğini sorar, Müslim ise "Hz. Peygamber'den naklettiği "Mümin birini öldüren kişinin imanı yoktur." şeklindeki rivayetin kendisini engellediğini söyler. Buna karşılık Hâni' "Eğer onu öldürmüş olsaydın kesinlikle kâfir birini öldürmüş olacaktın." şeklinde cevap verir.<sup>97</sup>

Bu nakle göre İbn Ziyad, Hz. Hüseyin'e biat edenlerin en önde gelenlerinden olan Hâni' tarafından açık şekilde kâfir olarak isimlendirilmişse de Hz. Hüseyin adına biat alan Müslim ise İbn Ziyad'ı mümin kabul etmiştir. Ebû Mihnef'te Yezid ve yakınlarının küfür ile itham edildiği başka bir nokta dikkatimizi çekmemektedir. Taberî'nin (ö. 310/923) ve İmam Taberânî'nin (ö. 360/971) de küfre işaret eden bir içeriğine rastlamadık. Maktelerdeki Yezid ve taraftarları hakkında küfür, kâfir vb. nitelikleri en yoğun içeren ve kaynaklık edebilecek en dikkat çekici Sünnî kaynakların başında Havârizmî'nin eseri gelmektedir. Havârizmî'deki bu vurgular ise kendi kanaatleri şeklinde düşünülmeyebilir. Çünkü onun eserinde karşımıza çıkan bu nitelikler, aktardığı kasidelerde yer almaktadır.

İsmâil b. Abbâd es-Sâhib'in (ö. 385/995) kasidesinden aktardığı;

*"Uzak olayım Ümeyyeoğullarının pisliklerinden*

...

*İçinde buldukları küfür hastalıklarından"*

*"İçlerinde saklı olan kinlerini gösterdiler / Daha önce zelil olan putlarına üzüldüler"<sup>98</sup>*

94 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 180.

95 Akdoğan, *Maktel*, 163.

96 Erdem Akkoyun, *Maktel*, 224.

97 Ebû Mihnef, *Maktel*, 43-44.

98 Havârizmî, *Maktel*, 2/158-159; Havârizmî, *Kerbela*, 396.

Görüldüğü üzere bu beyitlerde şair, Yezid ve yakınlarını “küfür” ile nitelediği gibi Câhiliye dönemi inançlarına işaret eden “daha önce zelil olan putlarına üzülme” ile de nitelemektedir. Bu niteleme, İslâm’ı tebliğ ettiği süreçte Hz. Peygamber’in karşısında direnen Ümeyyeoğularının ve inandıkları putların uğradığı zelilliğin bir Ümeyyeoğlu olarak Yezid ve yakınları tarafından kininin taşındığı anlamına gönderme yapmaktadır. Nitekim Sâhib’in Yezid’in yaptıklarını bir intikam şeklinde değerlendirdiği “*Feth ile Ahzâb’ın öcünü aldık diye kudurdular.*”<sup>99</sup> ifadeleri de bunu göstermektedir.

Sâhib, Yezid ve taraftarlarının Kerbelâ’yı Mekke’nin fethi ve Ahzâb savaşının intikamı şeklinde düşündüklerini ifade eder. Ahmed b. Hüseyin el-Hemedânî’ye nispet edilen beyitler arasında “Bedrin intikamı” vurgusu dikkat çekmektedir.<sup>100</sup> Hem Da’bel (ö. ?) hem de Hemedânî’nin kasidelerinden aktarılanlar arasında lanet vurgusu da açıktır.<sup>101</sup> Havârizmî, kasideleri arasında Mansûr’un “*Şüphesiz kâfirdir onların katilleri, ihanet edenlerin hali ise şüpheli*”<sup>102</sup> dizelerine yer verir. Şî’î müelliflerden İbn Tâvûs da Yezid ve taraftarlarını küfür vb. niteliklerle ananlardandır.<sup>103</sup>

Türkçe maktellerden önceki süreçte telif edilen en önemli maktellerdeki tablo bu şekilde görünmektedir. Buna göre doğrudan küfür ve imansız şekilde nitelemeleri en yoğun Havârizmî nakletmekte ve “kâfir ve imansız” şeklinde tanımlamanın temel gerekçelerine dair ipucu sunmaktadır. Bu beyitlerde özellikle İslâm’ın tebliğ sürecinde Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı Câhiliye inancını sürdüren Ümeyyeoğulları’nın durumuna atıf yapılır. Bu sebeple Yezid ve yakınlarının küfür ile nitelenmelerinin yukarıdaki veriler ışığında klasik makteller açısından arka planında şöyle bir ihtimal belirmektedir:<sup>104</sup>

Mersiyelerde geçtiği şekliyle Yezid’in atalarının küfür ve şirk inancı içinde Hz. Peygamber’in önderliğindeki Müslümanlar tarafından öldürülmesinin intikamını aldığına dair inanç söz konusudur. Bu tabloya göre Yezid şirk inancı içinde düşünülüp Hz. Hüseyin ve yakınları şahsında İslâm’a savaş açmış bir inançsız şekilde belirmektedir. Zira Havârizmî’nin aktardığı bazı beyitlerde bu duruma işaret eden ifadeler bulunmaktadır. Havârizmî, ilgili nakillerde gelen Yezid’e atfedilen beyitlerin Yezid’e ait olması halinde Müslüman kabul edilmesinin zaten mümkün olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu ihtimale göre Yezid, Hz. Hüseyin ve yakınlarını öldürdüğü için kâfir olmuş değil, bilakis inançsız biri olup atalarının inancı olan küfür ve şirk durumunu sürdürdüğü için İslâm’a karşı intikam amacıyla Hz. Hüseyin ve yakınlarını öldürmüş kabul edilmektedir.<sup>105</sup>

99 Havârizmî, *Maktel*, 2/159; Havârizmî, *Kerbela*, 397.

100 Havârizmî, *Maktel*, 2/161; Havârizmî, *Kerbela*, 400.

101 Havârizmî, *Maktel*, 2/160-161, 163; Havârizmî, *Kerbela*, 400, 402-403.

102 Havârizmî, *Maktel*, 2/168; Havârizmî, *Kerbela*, 410.

103 İbn Tâvûs, *el-Melhûf*, 122.

104 Yezid’in Hz. Hüseyin’in şehadeti sonrası dile getirdiği nakledilen bazı beyitler için bk. Havârizmî, *Maktel*, 2/71, 74-75; Havârizmî, *Kerbela*, 320-321.

105 Özçelik, *Meddâh*, 310-311; Gülsüm, *Yahyâ*, 170; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 269-270.

Klasik maktelerde de önemli bir yeri olan “Hz. Hüseyin’in ölümüyle ilişkili olanların mümin olmadığı anlamlarını taşıyan merfû’, mevkuf ve maktû’ rivayetler” de Sünnî gelenek açısından önemli bir etkiye sahip olabilir. Nitekim Havârizmî’nin bu bahisle ilgili olarak özel bir bölüm açtığı müşahede edilir.<sup>106</sup> Türkçe maktelerde de yer bulan bu hadisler, Hz. Peygamber’in gelecekte haber verdiği, Hz. Hüseyin’e ve ehli beyte yapılacak zulümlerin faillerinin imansızlık ile nitelenmesini etkilemiş olabilir.

Nitekim Meddâh;

*“Vây ana kim âhiretde Mustafâ / Hasımı ola yâ ‘Aliyye’l-Murtazâ*

*Bilmedün mi bu hadîs(i) kim Rasûl / Dedesidür anası Zevce’l-Betûl”<sup>107</sup>*

*“Söyledi ol dem Hüseyin-i pâk-i dîn / Bana dedem dimiş-idi ey la’în*

*Eyitdi ki seni şehîd eyleyenün / Göğsi kara yir gibi ola anun*

*Uş senün göğsün kara kuzgun gibi / Eyle didi ol nebîlerün begi”<sup>108</sup>*

Yahyâ b. Bahşî;

*“Zihî devlet anundur kim seve evlâdı vü ‘ali / Ve men mâte ‘alâ hubbin lehüm  
ahbândur hâli*

*Ki Keşşâf içre gelmişdür bu ma’nide haberler çok / Ne keşşâf istenür evvel ki bunda  
zerrece şek yok”<sup>109</sup>*

*“Sözi bu her kim Hüseyin’i katl ide / Ol kişi dünyadan imansız gide”<sup>110</sup>*

ve Lâmiî’nin;

*“Küfri hakkında Nebî’den var hadis / Mârikindür diyü ol kavm-i habis”<sup>111</sup>*

dizeleri, Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerin Türkçe maktelere etki ettiğini gösteren birkaç örnektir. Havârizmî’nin ehl-i beyt sevgisini müminlerin imanlarıyla ilişkilendiren onlarca rivayet aktardığını dikkate aldığımızda,<sup>112</sup> *Maktel*’deki İslâm vurgusunun Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt etrafından işlenmesinin doğal bir durum olduğu anlaşılır. Zira metnin ana anlatısı İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak ilkelerinin anlatısı değil, İslâm’ın mübelliği Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyti’nin faziletleri, İslâm dinindeki ve Müslümanlar nazarındaki önemidir. Bu sebeple Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt merkezli bu anlatımın tek başına “Sünnî, Şi’î ve

106 Havârizmî, *Kerbela*, 337-343.

107 Meddâh, *Maktel*, 149, 150.

108 Meddâh, *Maktel*, 331-332; Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 151.

109 Gülsüm, *Yahyâ*, 105.

110 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 152, 153 vd.

111 Arslan, *Maktel-i Al-i Resul*, 72.

112 Ehl-i beyt sevgisi ile iman ve münafıklığı ilişkilendiren Havârizmî’deki rivayetler için bk. Havârizmî, *Kerbela*, 88, 104-105, 108.

Alevî" şeklindeki geleneklere yakınlaştırıcı şekilde telakki edilmesinin, metnin ait olduğu bağlamın dikkate alınmamasından kaynaklandığı kanaatindeyiz.<sup>113</sup> Havârizmî'nin metni incelendiğinde de "Hz. Peygamber'den itibaren Hz. Hatice, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in faziletlerine" yönelik anlatıların ciddi bir yekûn teşkil ettiği görülecektir.<sup>114</sup>

Meddâh'ın *Maktel*'inde Zeynelâbidîn'in (ö. 94/712) Yezid'e karşı söylediklerine yakından baktığımızda bunların, Havârizmî'nin *Maktel*'indeki anlatıların dizelere dökülmüş hali olduğu izlenimi uyanmaktadır.<sup>115</sup> Meddâh'ın aktardığı bu dizeler, Yahyâ b. Bahşî'de de benzer şekilde geçer.<sup>116</sup> Bu beyitlerin içeriği incelendiğinde rivayet açısından Havârizmî'ye dayandığı anlaşılan beyitlerin, yukarıdaki durumla da ilişkisi önemlidir. Bu beyitlerin ait olduğu anlatı, konuyu Müslümanların Bedir, Huneyn vb. zaferleri ile ilişkilendirmesidir. Dolayısıyla Havârizmî'nin içerik açısından Anadolu'daki Türkçe maktellere rengini verdiğini söylememiz mümkündür. Bu sebeple Türkçe maktellerdeki Bedir vb. zaferlere karşı Yezid'in intikam duygusu ile hareket ettiği şeklinde sunulmasında da Havârizmî'nin naklettiği rivayetlerin ve mersiyelerin ciddi etkisinin olduğu düşünülebilir. Bu durum dolaylı olarak maktel müelliflerinin "yapılan zulüm sebebi ile kâfir oldukları" için değil "kâfir oldukları için bu zulmü yaptıklarını" düşündükleri ihtimalini gündeme getirmektedir.

"Yezid'in müşrik atalarının intikamını" alma içeriğinin, bu âlimlerin kanaatlerini belirlemiş olması oldukça güçlü bir ihtimaldir. Diğer bir ifade ile Yezid ve yakınlarının küfrüne kanaat getiren âlimler, Yezid'in tavrını "mümin birinin işlediği büyük günah" kapsamında değerlendirmeyip müşrik birinin ataları adına İslâm'dan alınan intikam şeklinde değerlendirdiği için zaten küfür vb. niteliklerle anmış görünmektedir. Buna bağlı olarak da maktellerdeki küfür vb. özelliklerle "teoloji-edebiyat" literatürü açısından bir örtüşme oldukça güçlüdür. Nitekim bizim bu kanaatlerimizi Yezid'in kâfir ve zındık olduğunu reddeden İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Yezid'e zındıklık ve küfür nispet eden âlimlerin gerekçelerini zikrederken desteklemektedir. Ona göre, bazı âlimlerin Yezid'e yönelik bu nitelermeleri, Yezid'in kâfir olarak öldürülen dedesi Utbe b. Rebî'a (ö. 2/624), dayısı Velîd (ö. 1/622) gibi müşrik akrabalarının intikamı ile hareket ettiğini kabul etmiş olmalarına dayanmaktadır.<sup>117</sup>

İbn Teymiyye bu gruptaki görüş sahibi olanları Râfizî olarak ansa da Havârizmî'nin *Maktel*'inden hareketle bu tavrın sadece Şî'î geleneğe değil Sünnî geleneğe de teşmil edilmesinin mümkün olduğu anlaşılır. Zira makaleye konu olan Türkçe makteller de bu ilkedden hareket etmektedir. Dolayısıyla İbn

113 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

114 Havârizmî, *Kerbela*, 21-155.

115 Meddâh, *Maktel*, 435-438; Havârizmî, *Kerbela*, 424-426.

116 Gülsüm, *Yahyâ*, 177-179; Erdem Akkoyun, *Maktel*, 46-47, 269-270.

117 Demircan, *Kerbela*, 100.

Teymiyye'nin Râfizî tanımı açısından düşünürsek Yezid ve çevresini küfür ile ilişkilendirmesinden hareketle Anadolu'daki maktellerin, Havârizmî, Teftâzânî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Sıbt İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerin Râfizilikle nitelenmesi gerekir. Ancak bu durum maktel müelliflerinin "kendilerini açık şekilde Sünnî" olarak tanımlamalarına rağmen, Sünnîliği daha dar çerçevede tanımlayan ve Râfizîliği oldukça geniş anlamda kullanan İbn Teymiyye'nin kavramsal çerçevesi üzerinden Türkçe maktel yazarlarını tanımlamak anlamına gelecektir. Bakışımızı İbn Teymiyye dışındaki Sünnî müelliflere çevirdiğimizde tablonun, İbn Teymiyye'nin sadece Râfizîlik üzerinden tanımladığı küfür vb. nitelermelerin Sünnî müellifler açısından da bir karşılığının bulunduğu görülmektedir.

Havârizmî'nin, mersiyelerinde laneti ve ağıtı dile getirenlerden el-Kettân'a nispet ettiği "*İtikadım bu değil ben, Râfizî değilim / İnanç ve mezhebimi bırakacak değilim.*"<sup>118</sup> yine Nîsâbü'rî'ye "*Râfizî diye bana lakap uydurma / Adi düşmanlarımın tarafında oturma*",<sup>119</sup> belki de en önemlisi Ehl-i sünnet'in imamlarından İmâm Şâfi'î'ye (ö. 204/820) nispet ettiği "*Allah'a sığınırım bir kısım insanlardan, Rafıza'yı Fâtıma sevgisi sananlardan*" beyiti ile yine ona nispet ettiği "*Sevmek Rafıza ise Muhammed'in Ehlini / İşte ben Râfizîyim aşikâr ve alenî*"<sup>120</sup> ifadelerini konuya dâhil etmemiz mümkündür. Bu gibi nakiller, ilk dönemlerden itibaren mersiye okuyan ve Yezid'e lanet edenlerin Râfizî ithamı ile karşılaştığını gözler önüne sermektedir. Buna karşın yine bu veriler, ilk dönemden itibaren Sünnî âlimlerin bu ithamlara muhatap olmasına rağmen Yezid'e karşı laneti ve Ali evlatlarına yönelik muhabbetlerini dile getirmekten çekinmediklerine de gönderme yapmaktadır. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin Râfizîlik ile kurduğu ilişkinin aslında tam olarak da asırlar önce İmâm Şâfi'î'nin tepkisine neden olan yaklaşım biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

Maktellerin Yezid'i müşrik atalarının intikamını almak şeklinde daha kadim bir inançsızlık geleneği ile tanımladıklarına yukarıda dikkat çektik. Ancak bu tanımlama mutlak ve umumi değildir. Zira bazı beyitler incelendiğinde geçmişten gelen bir müşrik inancının sürdürüldüğü değil, mümkünken imandan çıkmakla itham edildiği de dikkat çekmektedir. Bu sebeple üst başlıktaki veriler geçerliliğini korumakla birlikte maktellerdeki küfür vb. nitelermeleri tümel olarak açıklama imkânından uzaktır. Dolayısıyla Türkçe maktellerin Sünnî literatürün bir ürünü olduğu iddiamızı temellendirirken üzerinde durmamız gereken asıl nokta, "kişinin küfrüne açık delâlet olmadığında tekfir etmekten imtinâ' eden Sünnî teolojik ilkeye rağmen" Yezid'in tekfir edilmiş oluşunun sistem içinde nasıl açıklanabileceğidir.

118 Havârizmî, *Maktel*, 2/145; Havârizmî, *Kerbela*, 374.

119 Havârizmî, *Maktel*, 2/146; Havârizmî, *Kerbela*, 375.

120 Havârizmî, *Maktel*, 2/146; Havârizmî, *Kerbela*, 376.

Sünnî olduğunu varsaydığımız metinlerin Sünnîliği'nin bir bileşeni de "büyük günah sebebiyle kişileri tekfir etmeme" ilkesidir. Bu ilkeye rağmen Yezid ve çevresine yönelik küfür vb. nitelemelerin Sünnî doktrin açısından ya açıklanması gerekecek ya da müelliflerin Sünnî olmalarına rağmen bu konuda "iman-küfür" sınırıyla ilgili Sünnî ilkeyi esnetmiş olduklarını söylememiz gerekecektir. Biz ilk durumun açıklanabilir olduğunu düşündüğümüz için ikinci olasılığa sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Bundan sonra Sünnî doktrin büyük günah sebebiyle kişiyi tekfir etmeme ilkesine rağmen Sünnî olduğunu varsaydığımız Türkçe maktel yazarlarının Yezid ve çevresini küfür ile ilişkilendirmelerinin teolojik tutarlılığını anlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

Bununla ilgili olarak işaret etmemiz gereken ilk husus, hadislerin etkisidir. Maktel müellifleri, Hz. Hüseyin ve yakınlarına reva görülecek zulümlerin faillerinin mümin olamayacağını dile getiren Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin sıhhatine itibar ettikleri için bu nitelemeleri kullanmış olmaları da Sünnî teoloji açısından mümkündür.

Sünnî kelâmın iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyen kişiye yönelik ilkesel tavrı, Ebû Hanîfe'nin doktrinleri üzerine kurulmuştur. Bu noktada ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi, büyük günah işleyen kişinin tekfir edilmemesi gibi ilkeler, Sünnî âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Bu ilke "genel" bir çerçeveye sunduğu için Sünnî tavrı, kişinin imanına delâlet eden hususlar bulunduğu takdirde "büyük günahlar işlemiş olduğu sabit olsa da" o kişiyi dinden çıkmış olmakla itham etmekten ilkesel olarak kaçınır. Buna karşın Sünnî âlimlerin küfür ile itham noktasında koyduğu bazı hususi şartlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle "helâli haram ve haramı helâl kabul etme" açık şekilde belirleyicidir.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin "Hz. Hüseyin'i öldürenin, onu öldürmeyi helal kabul etmiş olması halinde kâfir kabul edilebileceğini" ima ettiğini belirtmiştik. Buna ilaveten Sünnî âlimler arasında açık şekilde laneti en sarih olarak dile getiren Teftâzânî'nin ifadelerinde bazı âlimlerin Yezid'in küfür üzere öldüğü kanaatine sahip olduğunu aktarmıştık. Lanet konusundaki tavırlar arasında Yezid'in küfre girdiğini düşünen Sünnî âlimlerin bulunduğu da nakillerden anlaşılmaktadır. Ancak bu âlimlerin isimlerine dair açık bir veriye rastlamadık.

Türkçe maktellerin Yezid ve yakınlarını küfür vb. inançsızlık üzerinden nitelemelerinin Sünnî teoloji açısından iç tutarlılığı muhtemel iki şekilde açıklanabilir. İlki Türkçe maktel müelliflerinin, Hz. Hüseyin ve yakınlarını öldürmeyi Yezid ve yakınlarının helâl kabul etmiş olduklarını düşündükleri için küfür vb. içeriklerle nitelemiş olmaları mümkündür. Zira haramı helal kabul etmenin, Sünnî âlimler nazarında küfre delâlet ettiği ilkesel tavırlardan biridir. İkincisi ise işaret ettiğimiz üzere hadislerin epistemik değerinin kesinliğine getirilen kanaattir.

Buraya kadar yapılan analizler dışında değinmemiz gereken bir ihtimal daha vardır. Türkçe maktellere yansıyan küfür, imansızlık vb. niteliklerin hakikî manada

değil olayın sorumluları hakkında yaptıkları zulme en ağır itham ile tepki verme amacıyla oldukları da düşünülebilir. Nitekim beyitler yakından incelendiğinde “Allah’ı inkâr edenler” anlamında kâfir olarak nitelenmemiş olabileceklerini destekleyen içerikler bulunmaktadır. Örneğin Meddâh’ın;

*“Kâfir itmedi bunı yâhud Cühûd / İkisinden biter oldun iy hasûd”<sup>121</sup>*

*“Sen Cühûddan hor [u] kâfirden alu / Gönlüne şeytan girüpdür toptolu”<sup>122</sup>*

vb. beyitlerinde Yezid’in küfründen öte sebep olduğu acıların kâfirlerden gelen zulümlerden daha ağır olduğuna vurgu ile “kâfirden de beter” içerikleri söz konusudur.

Yahyâ b. Bahşî’nin;

*“Ol aqzı kim Mustafa öper-idi / Hem mubarek dilini sokar-idi  
Neyledi gör ana ol itden kötü / Pes ana [nic’etmeyeler] la’neti”<sup>123</sup>*

Hacı Nureddin Efendi’nin;

*“Ve lakin Mustafâ’nun hürmetine / Tevakkuf itdiler Allah katına*

...

*Resul’ün lutfı ger olmasa vâfir / Giderlerdi cihândan külli kâfir  
İmânsız gitmesine çog u azı / O fahr-i kainât olmadı râzi”<sup>124</sup>*

beyitleri, maktel müelliflerinin Yezid ve yakınlarına yönelik küfür, nifak, inkâr vb. nitelikleri hakiki anlamda kullanmamış oldukları ihtimalini artırmaktadır.

Nitekim Meddâh’ın;

*“Andan eydesin Müslimân’am diyü / Ey münafık Cuhûd’lar senden iyü  
Sad-hezârân nâm u la’net başuna / Kendü elinle ağu katdın aşuna*

*Kâfir ü Cuhûd dahi İrmenî’den / Kamusından artuk oldun ya bu dem”<sup>125</sup>*  
beyitleri kendilerine Müslüman adını veren Yezid ve yakınlarının yaptıklarının Müslümanlığa yaraşmadığı gibi onların Müslümanlara reva gördüklerinin kâfirlerden ve Ermeniler’den dahi benzerinin görülmediği vurgusu yapılır. Yine;

*“İşbu zâlimler Müsülmân adını / İdinüp kâfirler oldılar yakîn  
Dîni elden kodılar dünyâ-y-içün / Bunlara ne dünya hâsıldur ne dîn  
Kılma rahmet bunlara iy bî-niyâz / Olmaya müşfik Şefî’u’l-müzribin  
N’idelüm kıldı vasiyyet Mustafâ / Kılmasaydı ol Resûl’l-mürselin”<sup>126</sup>*

121 Özçelik, *Meddâh*, 203.

122 Özçelik, *Meddâh*, 301.

123 Gülsüm, *Yahyâ*, 171.

124 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 208.

125 Meddâh, *Maktel*, 458-459.

126 Özçelik, *Meddâh*, 233.



Yukarıdaki beyitler kâfirden kötü vurgusu içindeyken buradaki beyitler ise kâfir olarak atıf yaptığı halde “rahmet kılınmaması ve şefaahat edilmemesi” yönünde bir temenni dile getirilmektedir. Bu durum ise zalimleri kâfir olarak anmalarına rağmen bu nitelemenin “hakiki manada” değil, yaptıkları zulme tepkisellik anlamında bir niteleme olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Aksi halde bu beyitlerin iç bütünlüğü dikkatle incelendiğinde hakikatte kâfir olanlar yani bir anlamda rahmetten ve şefaatten zaten mahrum olacaklar için ayrıca rahmet ve şefaahat edilmemesine yönelik abes bir dilek söz konusu olacaktır. Neticede Yezid ve yakınlarını açık şekilde küfür vb. niteliklerle anan beyitler olduğu gibi kâfirlerden daha kötü, görünürde Müslümanlık vb. ithamlarla anan beyitler de kendisini göstermektedir. Bu iki durumun varlığı maktel müelliflerinin Yezid ve yakınlarını kâfir vb. niteliklerle anarken hakiki anlamda kâfir oldukları sebebiyle değil de dini terminolojinin en ağır kavramı ile yaptıkları zulme tepki göstermiş olabilecekleri ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

#### 4. Maktellerdeki Hz. Hüseyin ve Yakınlarını Niteleyen Şi’a Terimi ve Türkçe Maktellerdeki Durumu

Tarihsel olarak sabittir ki Hz. Hüseyin’in şehit edildiği dönemde birer mezhep olarak Sünnilik, Şi’ilik ve Anadolu kültüründe maktellere ehemmiyet veren Alevî kültür mevcut değildi. Bu sebeple Kutlu ve Demircan’ın konuya siyâsî bir olay şeklinde yaklaşmaları tarihsel ve metodolojik olarak daha isabetlidir.<sup>127</sup> Klasik maktellerde Hz. Hüseyin ve yakınları şi’a kelimesi ile nitelenmektedir. Ancak o dönem açısından da bir mezhep anlamında Şi’a’dan bahsedilmesinin mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle bu nitelemenin sözlük anlamında olduğu kanaatindeyiz. Klasik kaynakların içeriği de bizi bu noktada desteklemektedir. Ebû Mihnef’te şiat-ü Hüseyin kullanımı, “Kûfeliler’in Hz. Hüseyin’e biat edenler anlamında Hz. Hüseyin’in şiası/tafartarı” içeriğine sahiptir. Zira Kûfeliler’in biat ettiği aynı cümle içinde geçmektedir.<sup>128</sup>

Ebu’l-Ferec el-İsfehânî bu kullanıma daha sık yer vermektedir. Örneğin Müslim’in Kûfe’ye gelmesinin akabinde “şia”nın ona geldiği ve Müslim’in de onlardan Hüseyin’e biat aldığı,<sup>129</sup> Müslim’in Hânî’ b. Urve’nin evinde şia tarafından karşılandığı,<sup>130</sup> İbn Zübeyr’in Hz. Hüseyin’e “senin Irak’taki şian/tafartarın gibi benim şiam/tafartarım/destekçim olsa”<sup>131</sup> dediği ifadelerde şia kelimesi geçmektedir. Bu içeriklerin de belirli bir mezhep anlamında değil kendisine biat eden ve onu destekleyenler şeklinde geniş bir içerikle kullanıldığı görülür. Nitekim şia kelimesinin geçtiği çoğu yerde biat kelimesinin de geçmiş olması bu sebepledir.

127 Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 175; Demircan, *Kerbelâ*, 61.

128 Ebû Mihnef, *Maktel*, 34.

129 İsfehânî, *Makâtîlü’t-Tâlibîn*, 99.

130 İsfehânî, *Makâtîlü’t-Tâlibîn*, 100.

131 İsfehânî, *Makâtîlü’t-Tâlibîn*, 100.

Havârizmî de Hz. Hüseyin ve yakınlarını “şia” kelimesi ile niteleyen müelliflerin başındadır. Kûfe’de toplananlar; Mekke’de Hz. Hüseyin hutbeye çıktığında onu dinleyenlerin tamamı “Yâ ma’şera’ş-şia/Ey şia topluluğu” şeklinde bizzat Hz. Hüseyin’in dilinden “şia” kelimesi ile nitelenmektedir. Aynı yerde Hz. Hüseyin’in ve babasının “şiasî” kullanımı karşımıza çıkar.<sup>132</sup> Süleyman b. Sürâd’ın Hz. Hüseyin’e gönderdiği mektupta “müminlerden senin şiandan olan bir cemaat” şeklinde bahsedilmektedir.<sup>133</sup> Hz. Hüseyin’e giden başka bir mektubun ilk cümleleri yine “Kendisinin ve babasının şiasından Müminlerin emiri Ali b. Hüseyin’e”<sup>134</sup> ifadesi geçer.<sup>135</sup>

Şî’î müellif İbn Tâvûs da şia terimine sözlük anlamında yer veren müelliflerdendir. Hz. Hüseyin’e hitaben “Amcaoğlun Müslim’i ve onun şiasını öldürenler” ifadesi,<sup>136</sup> Hz. Hüseyin’in mektup gönderdiği kişiler zikredilirken Süleyman b. Surad (ö. 65/685), el-Müseyyeb ve Kûfe’deki şiadan bir cemaat şeklinde nitelme ile karşılaşmaktayız. Birkaç satır sonrasında da birinin “ben müminlerin emiri Ali b. Ebi Talib ve oğlunun şiasından biriyim”<sup>137</sup> şeklinde kendisini tanıttığına şahit oluruz.

Şî’a kelimesinin kullanıldığı bu gibi örnekleri Havârizmî ve İbn Tâvûs’tan çoğaltmak mümkündür. Ancak dikkat edilirse bu kullanımların odak noktası, Yezid’e karşı Hz. Hüseyin’e biat edenler ve dolayısıyla müminlerin emiri olarak Hz. Hüseyin’i tanıyanları nitelmiş olduğudur. Zira şia kelimesinin bu içerikle Yezid’i halife kabul eden, ona biat eden kişileri nitelerek için de kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin Havârizmî Abdullah b. Müslim’in Yezid b. Mu’âviye’ye “Bismillahirrahmanirrahim. Kûfe’deki şiasından Müminlerin emiri Yezid b. Mu’aviye’ye” şeklinde bir mektup gönderdiğinden bahsetmektedir. Bu mektubu gönderen Abdullah b. Müslim kendisini Yezid’in şiası olarak anarken, mektubun içeriğinde de “Müslim’in Kûfe’ye ayak bastığını ve Hüseyin b. Ali’nin şiasının ona biat ettiğini”<sup>138</sup> haber vermektedir. Bu kullanımın benzerine İbn Tâvûs da yer vermektedir. Onun naklettikleri içinde “şia” kelimesini Yezid taraftarları için kullanan bizzat Hz. Hüseyin’dir. Hz. Hüseyin “Yâ şiatü âl-i Ebî Süfyân”<sup>139</sup> şeklinde onlara hitapta bulunmaktadır. Bu da açıkça “şia” kelimesinin maktellerde mezhebi anlamda kullanılmayıp liderleri destekleyenler, Yezid ve Hz. Hüseyin’e biat edenler ve onların tarafında yer alanlar içeriğinde kullanıldığını göstermektedir.

Bu sebeple Türkçe dışındaki maktellerin birçoğunda Hz. Hüseyin ve yakınları mezhebi bir kimliği andırma ihtimali olmasına rağmen şia kelimesi sözlük anlamı

132 Havârizmî, *Maktel*, 281.

133 Havârizmî, *Maktel*, 282.

134 Havârizmî, *Maktel*, 283.

135 Havârizmî, *Maktel*, 284.

136 İbn Tâvûs, *el-Melhûf*, 134.

137 İbn Tâvûs, *el-Melhûf*, 135.

138 Havârizmî, *Maktel*, 287.

139 İbn Tâvûs, *el-Melhûf*, 171.

içinde kullanılmaktadır. Bu kullanım sadece Hz. Hüseyin'e değil, Yezid'e biat edenler için de geçerlidir. Her iki kullanımı sürdüren müelliflerden birinin Sünnî Havârizmî, diğerinin Şî'î İbn Tâvûs olması ise dikkat çekicidir. Buna göre Sünnî olan Havârizmî'nin "şia" kelimesinin kullanım içeriğinin sözlük anlamına dayandığını ve bir mezhep olarak Şî'a'yı andırmadığına kanaat getirdiğini söylememiz mümkündür. Bu kanaatimizi İbn Tâvûs'un Yezid ve taraftarları için bizzat Hz. Hüseyin'in Ebû Süfyân'ın şiası şeklinde nitelemesine yer vermiş olmasıyla da doğrulamamız mümkündür. Netice itibarıyla klasik dönem maktellerinin şia terimine kurumsal bir mezhep anlamında değil de sözlük anlamı ile yer verdiği; bunun içeriğinin ise "Hz. Hüseyin'e ve Yezid'e biat edenler, onları destekleyenler" anlamıyla örüldüğü anlaşılmaktadır.

Klasik maktelerde Hz. Hüseyin ve yakınları için Sünnî tanımlamasına dair bir kullanıma rastlamadık. Yıldırım, Meddâh'ın *Maktel*'indeki Sünnî tanımlamasını "Hânedân-ı Resul dostu ve taraftarı"<sup>140</sup> şeklinde nitelemektedir. Ancak biz tanımdaki bu özelliği devam ettirmekle birlikte maktellerdeki Sünnîliğin kapsamının daha da genişletilebileceği kanaatindeyiz. Makteller ilkesel olarak Hz. Hüseyin'e biat edenler, onu destekleyen, onun ardından ağıt yakan, kısacası Yezid ve Hz. Hüseyin karşılaşmasında Hz. Hüseyin taraftarlarının tamamına verilen genel bir nitelemedir. Ancak tarihen bu özdeşleştirmenin doğru olmadığı bilinmektedir. Çünkü o dönemde Sünnîlik şeklinde bir mezhepten bahsetmek mümkün değildir. Bu durum açıkça göstermektedir ki, Türkçe maktel müellifleri geç dönemde mezhepler konsensüsü olarak oluşan ve kendi aidiyetlerini de hissettikleri Sünnîliği, tarihsel uzaklığa rağmen ideolojik ve teolojik anlamda metnin tarihsel bağlamına yerleştirmişlerdir. Bu bir anakronizm olmakla birlikte Türkçe maktel müelliflerinin bilinçli bir tercihi olduğu için kendileriyle ilgili Sünnîlik yorumunda bulunmamıza engel teşkil etmediği gibi Sünnî olduklarına dair kanaati daha güçlü kılmaktadır. Türkçe maktelerde en dikkat çekici husus, klasik maktelerde gördüğümüz sözlük anlamıyla dahi olsa Hz. Hüseyin'e biat edenleri ve onu müminlerin emiri olarak tanıyanları "şia" terimi ile niteleyen herhangi bir ifadeye rastlamamış olmamızdır. Buna mukabil adeta Havârizmî'nin Hz. Hüseyin'e biat eden ve onu müminlerin emiri olarak kabul ettiğini beyan edenler için kullanılan "şia" kelimesi yerine "Sünnî" kelimesinin tercih edilmiş olduğu izlenimi dahi oldukça güçlüdür.

##### **5. Türkçe Maktelerde Sünnîliğin Somutlaştırılması ve Tahkimi: 73 Fırka Tasnifi**

Makaleye konu olan Türkçe maktelleri Sünnîliğe nispetimizin ve yukarıdaki verileri Sünnîlik açısından analiz etmemizi gerektiren verilerin en önemlisi, Türkçe maktellerin bazılarında karşımıza çıkan 73 fırka hadisine dair içeriklerdir. 73 fırka hadisi olarak meşhur olan ve kurtuluşa eren fırkanın temsil edildiği rivayetin,

140 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 50.

İslâm düşüncesinde ve müelliflerin tasnif modellerinde ciddi etkisinin bulunduğu bilinmektedir. Birçok fırkanın rivayetteki kurtuluşa eren fırka ile kendilerini özdeşleştirdikleri, Sünnî kelâm ve mezhepler tarihi literatürünün de bu özdeşliği kullandığı, birçok kaynakta karşımıza çıktığı gibi akademik çalışmalara da konu olmuştur.<sup>141</sup>

73 fırka rivayeti sadece Sünnî kültürün telif ve düşünceleri üzerinde değil, çoğu gelenek üzerinde etkili olmuştur.<sup>142</sup> Bu sebeple güçlü geleneklerin kendilerini tanımlayıcı unsurlarının teoloji metinlerini aşarak edebî literatüre de etki ettiğini gösteren örneklerden biri de Türkçe maktellere 73 fırka rivayetinin yansımış olmasıdır. Maktellerdeki 73 fırka rivayetinin kullanımı, Sünnî geleneğin oluşturduğu içerik ile örtüşmektedir. Zira 73 fırka rivayetine atıf yapan makteller, bu atıflarında kurtuluşa eren fırka olarak Sünnîliği, Ehl-i sünnet'i niteledikleri gibi literatürde bid'at fırkalar olarak bilinen gelenekleri ise dışarıda bırakmaktadır.

Meddâh'a nispetle yayınlanan *Maktel'*de

*"Nazar kıl bu yetmiş iki milleti / Cümlesi nahs biri bilmez tâ'ati*

*Yetmiş üçüncü Muhammed ümmeti / Ehl-i farz u sünnetidür rahmeti"*<sup>143</sup>

diğer nüshada

*"Yetmiş üç millet Muhammed ümmeti / Ehl-i farz [u] Sünnilerdür rahmeti*

*Kimi Hâricî Rafâzî dūnbekî / Kim hilâf-ı mantıkiler cūnbekî*

*Kim 'ilelî-arş kimi dehrîdür / Devletî vü i'tizâlî bahridür"*<sup>144</sup>

şeklinde daha geniş bir belirlenim sunmaktadır. İkinci alıntının içeriğine dikkat ettiğimizde Meddâh'ın sadece Sünnîliği öne çıkardığı değil, aynı zamanda Sünnîliğin tarihsel kimliği ile tanımlanan içeriği yansıttığı da görülmektedir. Nitekim Râfizî, Dehrî ve İ'tizâl (Mu'tezile) fırkalarından farklılaşan içerikle Sünnîlik, bu fırkaların karşısında yer alan grubu temsil etmektedir. Dolayısıyla salt bu veri dahi, Hz. Hüseyin ve ehl-i beyt sevgisinde ortaklaşan Mu'tezile, Râfizî ve Sünnî gruplar arasında Meddâh'ın Sünnîliği merkeze aldığını açık şekilde göstermektedir.

141 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 15; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizü'l-fırkatî'n-nâciyeti anî'l-fırakî'l-hâlikin*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Beirut: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2017), 22; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1996), 21-39, 65-85, 89-116; Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015); Kadir Gömbeyaz, "Eş'ari Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 331, 333-335.

142 Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 262-297; Yalçın Çakmak (ed.), *İsmâillik İnançının Temel Metinlerinden Kelâm-ı Pir Kitâb-ı Heft Bâb*, çev. Tahereh Mirzayi (Tunceli: Kalan Yayınları, 2020), 58.

143 Meddâh, *Maktel*, 468, 469.

144 Özçelik, *Meddâh*, 324.

Lâmiî Çelebi'nin de benzer içeriğe şu şekilde yer verdiği görülür:

“Yetmiş üç bölük Muhammed ümmeti / Ehl ü farz u sünnetedür rahmeti”<sup>145</sup>

Yahyâ b. Bahşî'nin *Maktel*'inde ise 73 fırka hadisinin içeriğine dair bir işaret dikkatimizi çekmemektedir. Buna karşın Yahyâ b. Bahşî'nin, tasavvufi terbiyesinin Emir Sultan'a (ö. 833/1429) ulaşmasını,<sup>146</sup> Yusuf el-Hemedânî'den tasavvufi terbiye alan Ebü'l-Mehâsin Rüknüslâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm eş-Şargî el-Buhârî (ö. 573/1177) gibi önemli bir Hanefî âlimin *Şîr'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm*ındaki ilmihal eserine şerh yazmış olmasını dikkate aldığımızda, kendisinin Hanefî-Sünnî bir ilmî muhit ve tasavvufi müktesebat, ayrıca Semerkand havzası ile temas halinde olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>147</sup> Nitekim Yahyâ'nın ilk üç halife ile ilgili beyitleri de kendisinin Sünnî siyaset doktrinini merkeze aldığını gösteren ikincil veriler arasında zikredilebilir.<sup>148</sup>

Hacı Nûreddin'in *Maktel*'inde de 73 fırka rivayetine dair bir işaret tespit edemedik. Ancak Hz. Hüseyin ve yakınları, onu emir'ül-müminîn olarak tanıyanları Sünnî olarak tanımlamasını; Teftâzânî ve Gazzâlî gibi Sünnî müelliflerin yaklaşımlarını konuya dâhil edip Teftâzânî'nin yorumlarını tercih etmiş olmasını ve hayatı ile ilgili bilgileri dikkate aldığımızda onun da Sünnî kültür içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Yine Hacı Nûreddin'in de Yahyâ b. Bahşî gibi dört halifeyi olumlayan genel Sünnî siyâset doktrinini maktelin başında açıkça dile getirmesi, onun da Sünnî kültüre ait kabul edilmesi için önemli bir veridir.<sup>149</sup>

## Sonuç

Anadolu'da telif edilen dört Türkçe maktelin içeriklerini Sünnî kültür açısından analiz ettiğimiz makalede birbirleri ile ilintili birkaç sonuca ulaştığımızı söyleyebiliriz. Anadolu'da telif edilen ve makaleye konu olan Türkçe maktellerin, Sünnî geleneğin kelâm ve siyâset teorisi ile uyum içinde; metinlere baskın olan lanet ve küfür ithamlarının ise Sünnî literatür açısından açıklanabilir olduğu tespit edilmiştir.

Öncelikle makalede tespit edilen ikincil sonuçlara ve ardından makalenin temel varsayımı ile ilgili sonuca yer verebiliriz. Buna göre maktellerdeki hâricî nitelemesinin, tarihsel bir karşılığı olan Hâricî mezhebi anlamında olmadığı; “meşru imama/halifeye/müminlerin emirine isyan eden, ayaklanan, kılıç çeken” şeklindeki terminolojik içerikle kullanıldığı kesin olan sonuçlardan biridir. Bu noktada beyitlerin içeriklerinde karşımıza çıkan her iki tarafın birbirini hâricî olmakla itham etmesinin en muteber ve açıklayıcı gerekçesi bu terminolojik

145 Erdem Akkoyun, *Maktel*, 281.

146 Gülsüm, *Yahyâ*, 12, 105-106.

147 Recep Cici, “İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/210.

148 Gülsüm, *Yahyâ*, 165.

149 Sürücü, *Vâkıa-yı Deşt*, 51-52.

kullanımdır. Bunun dışında bu kullanımın arkasında birkaç olasılıklı gerekçeden bahsetmek mümkündür. Birincisi Yezid ve yakınlarının Hz. Hüseyin ve yakınlarını hâricî olarak ithamları, maktel müellifleri tarafından bu iddia sahiplerine döndürülmüş ve bu sebeple hâricî şeklinde nitelenmiş olabilirler. Bir ihtimal de tarihteki Hâricî mezhebinin oluşturduğu psikoloji ile ilişkisidir. Buna göre Hz. Ali'nin ölümünü meşru gören, onun ölümünü isteyen ve bundan sevinç duyanlar şeklindeki Hâricîlerin nitelikleri, Yezid ve yakınlarının da Hz. Hüseyin ve yakınlarının ölümünü meşru gören, bundan sevenler anlamıyla benzerlik taşıyabilir.

Maktellerdeki Sünnî teriminin kullanım içeriği ise Sünnî siyaset teorisi açısından gelenekle örtüşme içermektedir. Maktellerde hâricî kelimesinin anlam alanıyla ilgili olarak kullanılan ve siyasi bir içerik taşıyan “meşru halifeye isyan eden” tanımlaması burada da geçerlidir. Buna göre Hz. Hüseyin'i meşru imam, halife ve müminlerin emiri şeklinde kabul eden Sünnî siyaset teorisi, maktel müelliflerince Hz. Hüseyin'e biat edenlere sıfat yapılarak maktellerde muhafaza edilmiştir.

Yezid ve yakınlarına laneti olumlayan önemli sayıda Sünnî âlim bulunmaktadır. Buna ilaveten Yezid'in küfrüne de kâil bazı Sünnî âlimler vardır. Bu noktada maktel müelliflerinin lanet ve küfür konusundaki tavrının Sünnî geleneğin tamamı ile değil bir kısmı ile örtüştüğünün altını çizmeliyiz. Maktellerin Yezid ve yakınlarını küfür ile anmış olmalarının arkasında ise hakiki ve mecâzî şeklinde iki olasılık bulunduğu görülmüştür. Bu nitelemeye hakikî manada yer vermiş olmalarının Sünnî teolojik arka planında üç ihtimalin etkisinden bahsedebiliriz.

Birincisi Yezid'in, müşrik atalarının intikamını almaya çalışan şirk inancı içindeki biri olduğu düşünülmüş olabilir. İbn Teymiyye de küfür ithamlarının arka planında bu gerekçeye dikkat çekmektedir. İkincisi, Hz. Hüseyin'in şahadeti hakkında Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin gerçekliği üzerinden bir tanımlama yapılmış olabilir. Üçüncüsü haram olmasına rağmen Yezid'in Hz. Hüseyin'i öldürmeyi helal kabul etmiş olduğu düşünülmüş olabilir. Bu üç gerekçenin de Sünnî gelenek açısından tutarlı olduğunu belirtebiliriz. Bu sebeple maktellerdeki küfür niteliğinin bu üç gerekçe açısından Sünnî gelenekle örtüştüğünü ifade edebiliriz.

Yukarıdaki verilere ek olarak; maktellerdeki Sünnî teriminin kullanımı, 73 fırka hadisi ile ilgili içeriklerde Sünnî Kelam geleneğinin bid'at fırkaları arasında zikrettiği gelenekleri dışarıda bırakıp Sünniliği öne çıkarmaları, 73 fırka rivayetine atıf yapmayan müelliflerin dört halife tasavvurları ve biyografilerine dair bulgular, makaleye konu olan maktellerin Sünnî kültür havzasına ait bir literatür olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple Lâmiî Çelebi özelinde gündem edilen maktellerin Sünnileştirilmesi şeklindeki yorumların tutarlılığının sorunlu olduğu, Anadolu'daki maktellerin Sünnî kültürden bağımsız düşünülmemeyeceği belirtilmelidir.

## Kaynakça

- Akdoğan, Eyüp. *Hacı Nüreddin Efendi ve Hüseyin'in Makteli Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aksu, Ali. "Kerbela Literatürü". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*. ed. Alim Yıldız. 1/341-376. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- 'Ali el-Kârî, Nüreddin. "Şerhu'l-Emâlî Şerhu li dav'i'l-me'âlî 'alâ Bed'i'l-Emâlî". *Kütübü'l-Akâid*. 9-139. İstanbul: Mektebetü'l-Hanifiyye, t.y.
- Arslan, Harun. *Kitab-ı Maktel-i Âl-i Resul Giriş - Metin - İnceleme - Sözlük - Adlar Dizini*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Bağdâdî, Abdülkahir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Cici, Recep. "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/210-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çakmak, Yalçın (ed.). *İsmâililik İnancının Temel Metinlerinden Kelâm-ı Pîr Kitâb-ı Heft Bâb*. çev. Tahereh Mirzayî. Tunceli: Kalan Yayınları, 2020.
- Demir, Ahmet İshak. "Cem Dergisi'nin Bakış Açısıyla Kerbelâ", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (01 Mart 2010), 179-224.
- Demircan, Adnan. *Kerbela Keder ve Belâ*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Demirel, Özlem. *Aşıkî'nin Maktel-i Hüseyin'i Üzerine Dil İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Mihnef. *Maktelü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihî fi'l-Kerbela*. Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, 2. Basım, 1987.
- Erdem Akkoyun, Tuğba. *Lamiî Maktel-i İmam Hüseyin İnceleme-Çeviri Yazı-Sözlük*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Erdoğan, Kenan. "Maktel-i Hüseyin, Manisa Nüshası ve Sünnî ve Haricî Kavramları Üzerine". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*. ed. Alim Yıldız. 2/61-66. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî Edebi Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 2. Basım, 1956.
- Eroğlu, Süleyman. "Yahya bin Bahşî ve Maktel-i Hüseyin'i". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*. ed. Alim Yıldız. 2/43-59. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- Ertekin, Ertuğrul. "Osmanlı Sünnileştirmesi Bağlamında Lâmiî Çelebi'nin Maktel-i Âl-i Resul'ü". *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2018), 43-70.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1950.
- Ferhârî, Abdülaziz el-. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Okan Kadir Yılmaz. Mektebetü Yâsîn, 2012.
- Gaznevî, Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-. *Kitâbu 'Usûli'd-dîn*. thk. Ömer Vefik Dauk. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Zeynü'd-dîn el-. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.

- Gömbeyaz, Kadir. "Eş'ari Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 321-338. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Gülsüm, Mehmet Akif. *Yahyâ Bin Bahşî'nin Maktel-i Hüseyin Adlı Mesnevisi (İnceleme ve Metin)*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güngör, Şeyma. "Maktel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maktel>.
- Günther, Sebastian. "Mağâtîl Literature in Medieval Islam". *Journal of Arabic Literature* 25/3 (Kasım 1994), 192-212.
- Havârizmî, Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Ahmed el-. *Maktelü'l-Hüseyin*. thk. Şeyh Muhammed es-Semavî. 2 Cilt. İran: Envârü'l-Hüdâ, 1418.
- Havârizmî, el-Muvaffak b. Ahmed Ebu'l-Müeyyed el-. *Kerbela Olayı*. çev. Yusuf Eğinç. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2010.
- İbn Battûtâ, Ebû Abdullah Muhammed Tancî. *İbn Battûtâ Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineverî. *el-İmâme ve's-Siyâse el-Ma'rûf bi târihi'l-hulefâ*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1990.
- İbn Tâvûs, Ebû'l-Kâsım 'Ali b. Mûsâ b. Ca'fer. *el-Melhûf'ala katli't-tufûf*. thk. Faris Tebriziyan. Tahran: Dârü'l-Üsve, 4. Basım, 1425.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt. *Tezkiretü Havâşşî'l-e'imme fi haşâ'işî'l-e'imme*. nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm. Tahran: y. y., ts.
- İpek, İsmet. "Giriş". *Maktel-i Hüseyin Kerbela Hadisesi*. 20-36. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İsfehânî, Ebû'l-Ferec el-. *Makâtîlü't-Tâlibîn*. thk. Seyyid Ahmed. Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rızâ, 2. Basım, 1416.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer el-. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırkatî'n-nâciyeti ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2017.
- Ka'bi, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Kuramer-Dârü'l-Feth, 2018.
- Kahraman, Abdullah. "İslâm Kamu Hukuku Açısından Kerbela Olayı (Meşru Devlete İsyan Mı, Meşrutiyetin Sorgulanması veya Zulme Başkaldırı Mı?)" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*. ed. Alim Yıldız. 3/73-92. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- Karataş, Saliha. *Kastamonulu Şâzi'nin Maktel-i Hüseyin'i Üzerine Tahlil ve İnceleme*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kâtip Çelebi. *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ahak*. çev. Orhan Şaik. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Ken'ân, Şeyh Muhammed Ahmed. *Câmi'u'l-leâli şerhu Bed'i'l-Emâlî fi 'ilmi'l-'akâid*, ts.
- Kılıç, Ünal. *Yezid b. Muaviye*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.



- Kurt, Günay. "Lâmiî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/96-97. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Meddâh, Şâdî. *Maktel-i Hüseyin Kerbelâ Hadisesi*. ed. Alemdar Yalçın - Gıyasettin Aytaş. haz. Erdoğan Erbay, Selahattin Tozlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mesûdî. *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Muhammed, Heysem Abdüsselâm. "el-Mukaddime". *er-Reddu "ale'l-mutaassibi'l-'anidi'l-mâni" min zemmi Yezîd*. 5-31. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Müstağfirî, el-Hâfiz Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-. *Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Ahmed b. Faris es-Sellûm. Suriye-Lübnan-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Namlı, Abdullah. "Yezîd'e Lânet Edilmesi Meselesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 7-21.
- Namlı, Abdullah. "Yezîd'in Halifeliliğinin Meşrûiyeti Meselesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019), 521-547.
- Özçelik, Kenan. *Âşık Çelebi Terceme-i Ravzatü'ş-Şühedâ (İnceleme-metin)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Özçelik, Kenan. "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*. ed. Alim Yıldız. 2/7-16. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- Özçelik, Kenan. *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nün Yayıncılık, 1996.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b. Hüseyin el-. *'Usûlü'd-din*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed eş-Şehîr. *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi's-S'ad 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefî*. thk. Muhammed Hâdî eş-Şemerhî el-Mardîni. Türkiye: Mektebetü Seydâ, 2012.
- Sâlimî, Ebû Şekûr es-. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara- Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sırrı Girîdî. *Nakdû'l-Kelâm fi 'akâidi'l-İslâm*. Dersâadet: Mekteb-i Sanâyî' Matbaası, 1310.
- Sırrı. *Şerhu Akâid Tercümesi*. 2 Cilt. Ruscuk: Trabzon Vilayet Matbaası, 1301.
- Sinanoğlu, Abdülmecit. "Hacı Nüreddin Efendi ve Hüseyin'in Makteli Adlı Eseri". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*. ed. Alim Yıldız. 2/17-42. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- Sürücü, Yasemin. *Hacı Nureddin Efendi'nin Vâkıa-yı Deşt-i Kerbela Hüseyin'in Makteli Mesnevisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Taberânî, Muhammed Şucâ' et-. *Maktelü'l-Hüseyn b. 'Ali b. Ebî Tâlib*. Kuveyt: Dâru'l-Evrâd, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *İstişâdü'l-Hüseyn*. thk. Seyyid Cemîlî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.
- Yayla, Mustafa Altuğ. "Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak". 155-162. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015.
- Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zekeriyâ el-Ensârî. *Hâşiyetü Şeyhi'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî el-müsemmât fetha'l-ilâhi'l-mâcid bi izâhi Şerhi'l-'Akâid*. thk. Arefe Abdi'r-Rahmân Ahmed Abdi'r-Rahmân en-Nâdî. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013.



## Niyâzî-i Mısırî'de Ledün İlmi ve Tahsili God-Given Knowledge (al-`ilm al-ladunni) and its Acquisition in Niyâzî-i Mısırî

H. Dilek GÜLDÜTUNA

Dr. Öğretim Üyesi, Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü  
Assistant Professor, Uskudar University, Institute for Sufi Studies  
Istanbul, Turkey  
haticedilek.guldutuna@uskudar.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-0926-7241

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 25 Şubat / February 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 14 Nisan / April 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 187-207

### Atıf / Cite as

Güldütuna, H. Dilek. "Niyâzî-i Mısırî'de Ledün İlmi ve Tahsili". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 187-207.

**Doi:** 10.33460/beuifd.886880

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Kehf sûresinde yer alan Hızır (a.s.) ve Mûsâ (a.s.) kıssası Kur'ân-ı Kerîm'in Tasavvufî ilim ve hayat açısından en önemli konularından birisidir. 17. yüzyıl Osmanlı tasavvufunun en tesirli simâlarından Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) de bu kıssaya ve işârî yorumlarına eserlerinde geniş yer vermekte olup, konu üzerine müstakil risâleleri de bulunmaktadır. Mısırî, ilmin sınıfları ve her bir sınıfın meyvelerini, zâhir ve bâtin ilminin birbirleriyle ilişkisini, insanın bu ilimlere olan ihtiyacını ve nasıl öğrenmeleri gerektiğini bu kıssa üzerinden ifade eder. Eserlerinde döneminin gergin siyasî-sosyal atmosferi ve tasavvuf karşıtı zümre ile bütün varlığını ortaya koyarak yaptığı aktif mücâdelede farklı ilim anlayışlarını ve şeriat-tarikat çatışmalarını uzlaştırma gayreti yoğun olarak göze çarpmaktadır. 71 bölümünden oluşan Mevâidü'l-irfân, Niyâzî-i Mısırî'nin vefâtından kısa süre önce bitirmesi ve hacmi itibarıyla Divân'ı ile beraber en önemli eseri kabul edilmektedir. Özellikle 58. sofra Hızır ile Mûsâ kıssasına, 46. sofra ise kıssaya işaretle ilim ve sınıflarına ayrılmıştır. Bu makalede, eser merkeze alınarak kıssa gözden geçirilmiş ve ilim hakkında önemli olduğu düşünülen görüşleri üzerinde durulmuştur. Niyâzî-i Mısırî'ye göre Kehf sûresinin 60.-82. âyetleri arasında anlatılan kıssadaki hâdiseler, mânevî yolculuğun safhalarını temsil ederler. Bu bağlamda yaşadığı dönemin özellikleri açısından mecma'u'l-bahreyn kavramı ve kavramın canlı misâli olarak kâmil insanın ilim anlayışı ön plana çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Niyâzî-i Mısırî, İlm-i ledün, Hızır, Musa, Mecma'u'l-bahreyn.

**Abstract:** *The story of Hıdır (Green Man) and Moses in the Surah al-Kahf is one of the most important parts of the Qur'an in terms of Sufi thought and life. Niyâzi-i Misrî (d. 1105/1694), whom we can call the most influential figure of the 17th-century Ottoman Sufism, attributed great significance to this story and its ishari commentary in his works. He also wrote separate treatises on the subject. Through this story, Misrî expresses the kinds of knowledge and the fruits of each kind, the relationship between the inner (bâḥin) and outer (zâhir) knowledge, humans' need for these types of knowledge and how they should learn them. In the tense socio-political atmosphere of the period with his active struggle against anti-Sufism groups, Misrî's full commitment to reconcile different understandings of knowledge and the conflict between Sufi Paths (Ṭarîqa) and Islamic Law (Sharia) stands out predominantly. Due to the fact that his work, Mawâ'idu'l-'irfân was completed shortly before his death and its volume, it is considered the most important work together with his Diwân. In particular, the 58th chapter is devoted to the story of the Green Man and Moses and the 46th chapter to the knowledge and its types with references to the story. This article is centered around the story and aims at reviewing it by emphasizing Niyâzi-i Misrî's views on knowledge. According to Niyâzi-i Misrî, the events in the story narrated between verses 60-82 represent the stages of the spiritual journey. The article mainly focuses on the concept of the union of two seas (majma' al-baḥrayn) in the light of his period as well as perfected human beings (al-insân al-kâmil) understanding of knowledge as a living example.*

**Keywords:** *Niyâzi-i Misrî, al-'ilm al-ladunnî, Hıdır, Moses, Majma' al-baḥrayn*

## Giriş

Tasavvufî ilim ve hayat açısından Kur'ân-ı Kerim'in en önemli kısımlarından birisi Kehf sûresinde yer alan Hızır (a.s.) ve Mûsâ (a.s.) kıssasıdır (Kehf, 18:60-82). Mürid-mürşid ilişkisi, ilm-i ledün, irşâd ve seyr ü sülûk gibi tasavvufun temel kavram ve meselelerinin bu yoğun ve içerik yönüyle zengin kıssada yer almasıyla birlikte, anlatılan hadise ve şahsiyetler tarihi olmasının ötesinde<sup>1</sup> zaman ve mekân üstü bir anlam kazanmaktadır. İki farklı ilmin üst seviyesini temsil eden Mûsâ ve Hızır iki denizin birleştiği yerde (*meccma'u'l-baḥreyn*) buluşurlar. Bu suretle ilmin farklı zuhurları ve bunların birbirleriyle ilişkisi sûreye ilişkin tefsirlerde teferruatlarıyla yer almaktadır.<sup>2</sup>

1 Şahısların ve hadisenin tarihi boyutu üzerine bk. Muhammad b. Jarir al-Tabarî, *The History of al-Tabarî*, trc. W. Brinner (New York: State University of New York Press, 1991), 1-18; Arent Jan Wensinck, "al-Khaḍir", *Encyclopedia of Islam, Second Edition* (Erişim 1 Mart 2021); Israel Friedländer, "Zur Geschichte der Chadhirlegende", *Archiv für Religionswissenschaft*, ed. Richard Wünsch (Leipzig: B. G. Teubner, 1910), 13/92-110.

2 Necmettin Bardakçı makalesinde bu kıssanın, Celvetî tarikatının önde gelen isimlerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin Kur'ân tefsiri olan *Rûhü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*'daki tasavvufî yorumları çerçevesinde ilim ve irfân kavramlarının ilişkisini ve İslâm Tasavvufunun bilgi anlayışını ele almaktadır, bk. Necmettin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 81-103.

17. yüzyıl Osmanlı tasavvufunun en tesirli simâlarından Niyâzî-i Mısırî<sup>3</sup> (ö. 1105/1694) de bu kıssaya ve işârî yorumlarına eserlerinde geniş yer vermiş olup, konu üzerine *Risâle-i Hizriyye-i atik* ve *Risâle-i Hizriyye-i cedid*<sup>4</sup> adlı müstakil iki risâlesi de bulunmaktadır. Arapça olarak kaleme aldığı *Mavâidü'l-irfan* adlı eseri konuyla ilgili zengin ve çok yönlü açıklamalarla doludur. Kıssa pek çok konuya değinmesine rağmen, Niyâzî-i Mısırî'nin açıklamalarında özellikle seyr ü sülûkun safhaları ve ilim konularına ağırlık verdiği görülmektedir; ilmin sınıflarını ve her birinin meyvelerini, zâhir ve bâtın ilminin birbirleriyle ilişkisini, insanın bu ilimlere olan ihtiyacını ve nasıl öğrenmeleri gerektiğini bu kıssa üzerinden ifade eder. Nitekim *Risâle-i Hizriyye*'sinde de naklettiği gibi, Hz. Musâ'nın kıssayı teşkil eden yolculuğa çıkmasının âmili sûrede zikredilmese de ilim tahsili olup Hz. Peygamber'den şu şekilde rivayet edilmektedir:

*Musâ Aleyhisselam Benî İsrail'e hutbe irâd etmek üzere ayağa kalktı. Kendisine, „insanların en bilgini kimdir?“ diye soruldu: O: „Benim“ diye cevap verdi. Cenab-ı Hak, „Allahu a'lem (yani en iyi bilen Allah'tır)“ demediği için Mûsâ'yı azarladı. Ve: „İki denizin birleştiği yerde bulunan bir kulum senden daha âlimdir“ diye ona vahyetti.<sup>5</sup>*

Niyâzî-i Mısırî'nin 1618-1694 yılları arasında geçen hayâtı<sup>6</sup> Osmanlı Devleti'nin siyasî yönden gerilemeye başladığı bir devreye rastlar; sadece bu süre zarfında Osmanlı 7 kez hükümdar değiştirmiştir. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'nın en yüksek ilim kurumu olan medreselerin de gerilemesiyle beraber ilmî ve sosyal yönden gerileme, artan hoşgörüsüzlük, mezhepler arası ihtilâflar, Osmanlı'nın dinî ve ilmî hayatını derinden etkileyerek, artan tasavvuf karşıtı hareketlere ve Kadızadeli-Sivasî çekişmelerine zemin oluşturur.<sup>7</sup>

Kendisini ilim sınıfı olarak isimlendiren kesim ile mutasavvıflar arasındaki kutuplaşma Niyâzî-i Mısırî'nin yaşadığı 17. yüzyılda daha da artmış, bu gergin siyasî-sosyal atmosfer ve tasavvuf karşıtı zümre ile bütün varlığını ortaya koyarak yaptığı aktif mücadele<sup>8</sup> Niyâzî-i Mısırî'yi döneminin şiir sanatının yanında kişilik

3 Asıl Muhammed (Mehmed) olup şiirlerinde Niyâzî ya da Mısırî mahlasını kullanmıştır; eserlerinde kendisinden "el-Fakir eş-Şeyh Muhammed Mısırî" olarak bahsetmektedir, bk. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî* (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 67-68; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divanı*, (Ankara: Akçağ Yay., 1998), LVI-LVII.

4 bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Efendi Bölümü, no:3346. Ethem Cebecioğlu makalesinde kıssada geçen çocuğun öldürülmesi hadisesini bu iki risâleyi kaynak olarak incelemektedir; bk. Ethem Cebecioğlu, "Niyâzî Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *AKADEMİK Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 49-78.

5 Buhârî, "Tefsir: Kehf" 2, 3, 4; "İlm" 16, 19, 44; Muslim, "Fedâil" 170, (2380); İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yay., 1995), 4/72; bk. Cebecioğlu, "Niyâzî Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", 53.

6 Niyâzî-i Mısırî'nin hayâtı için bk. Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/166-168; Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî*, 2004; A. J. Wensinck, "Niyâzî", *Encyclopedia of Islam Second Edition* (Erişim 1 Mart 2021).

7 Niyâzî-i Mısırî ile aynı yüzyılda yaşamış olan Kâtip Çelebi *Mizânü'l-Hak* isimli eserinde devrin dinî cemaatler arasında vuku bulan tartışmalarını konularıyla beraber anlatmakta ve problemleri tesbit etmektedir, bk. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâtü'l-Ehakk*, *sad. S. Uludağ, M. Kara* (İstanbul: Marifet Yay., 2001); Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî*, 44; Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 5.

8 Irmgard Glock, *Niyâzî al-Mısırî* (Bonn: Bonn Üniversitesi, Doktora Tezi, 1951), 5.

olarak da en kayda değer ve göze çarpan şahsiyeti olarak tarih sayfalarına kaydettirmiştir.<sup>9</sup> Divanında geçen *Herkes anlamaz bizi bizler muammâ olmuşuz*<sup>10</sup> mısraına paralel olarak Babinger ve Hammer gibi batılı tarihçiler şiirleri hakkında gizemli ya da muammalı yorumunu yapmalarına rağmen<sup>11</sup> erken dönemden itibaren divânın çok sayıda baskısının bulunması<sup>12</sup>, Hammer'in *Osmanlı Şiir Sanatı Tarihi*'nin (*Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*) 1837 baskısında, Viyana'da bulunan el yazması divan nüshasının, şiirlerin yanında notalarını da ihtivâ ettiğini kaydetmesi<sup>13</sup>, şiirlerinin halk tarafından ne kadar benimsenerek okunduğunu ve erken dönemlerden itibaren bestelendiğini göstermektedir.

Niyâzi-i Mısri'nin eserlerinde, devrinin birbiriyle çatışan farklı ilim anlayışlarını ve şeriat-tarikat çatışmalarını uzlaştırma gayreti yoğun olarak göze çarpmaktadır. Ona göre her ilim ve mekân, ehli ile mâmur olduğu gibi, insanları irşad eden hakikî âlim de ayrılık ve ihtilâfları birleştirecek şekilde onları dînin bütün rûkûnlerinin ve özellikle de bunlar arasında tevhid temelini imârına teşvik etmelidir; bunun yolu da Kur'ân ve Hadistir: "Tevhid her şeyi ihyâ eden su gibidir. İnsanları soğutarak, tevhid ehlinin yolunu güçleştirerek, daraltarak tevhidî yıkanlardan olma. Tevhid ehline kolaylık olsun, tevhid yolu genişlesin diye Allah ve Resulü, tevhid için çok zikirden başka şart koşmamıştır. O halde Kur'ân ve Hadisle halka öğüt ver."<sup>14</sup>

*Mevâidü'l-İrfân* Niyâzi-i Mısri'nin vefâtından kısa süre önce bitirmesi<sup>15</sup> ve hacmi itibariyle Divân'ı ile beraber en önemli eseri kabul edilmektedir. Özellikle 58. sofra Hızır ile Mûsâ kıssasına, 46. sofra ise kıssaya işaretle ilim ve türlerine ayrılmıştır. Bu makalede eser merkeze alınarak kıssa gözden geçirilmiş ve ilim hakkında önemli olduğu düşünülen görüşleri üzerinde durulmuştur.

## 1. Seyr ü Sülûk

Tasavvufun iki temel konusunun kâmil insan ve nefisle mücâdele olduğunu söyleyebiliriz. Kehf sûresinde anlatılan Hızır-Mûsâ kıssasında Hızır, kul olarak nitelendirildiği için yüksek şeref sâhibi olduğu belirtilen<sup>16</sup> ve kendisine ilmin Rahmet ile beraber verildiği bir zâttır; Mûsâ ise bu ilmi öğrenmeye tâlip olarak mücâhede seferine çıkmış olan sâliktir.

58. Sofraya Niyâzi-i Mısri Kehf sûresinin 60. âyetini naklederek başlar: *Mûsâ uşağına demişti ki: "Durmayıp ya iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun*

9 Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* (Pesth: Conrad Adolph Hartleben's Verlag, 1837), 3/589.

10 Niyâzi-i Mısri, *Divân-ı İllâhiyât*, haz. Hasan Kavruk (Malatya: y.y., 2011), 105.

11 Franz Babinger, "Scheich Bedr er-din, der Sohn des Dichters von Simâw", *Der Islam* 11 (1921), 102; Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, 3/587-594.

12 Baskılar: Bulak 1254, İstanbul 1259, 1260, 1275, 1300, 1307 vd.; bk. Glock, *Niyazi al-Misri*, 3.

13 Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, 3/591.

14 Niyâzi-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfân*, Selim Ağa Hüdâi Efendi Bl. no. 587, v. 55b; Niyâzi-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfân ve Avâidü'l-İhsân*, çev. Süleyman Ateş (Malatya: İnönü Üniversitesi Niyâzi-i Mısri Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, ts.), 72.

15 Eserin sonunda Kavalâ Şeyhi Mustafa tarafından yazılan "1105 Cemâziyelevvel" tarihi yer almaktadır.

16 Ruzbihân Bakî'ye göre Hızır'ın en yüksek şeref sahibi olduğu Allah'ın onu kul olarak nitelemesinden anlaşılmalıdır, bk. M. Talat Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer* (İstanbul: Nefes Yay., 2018), 209.

*bir zaman yürüyeceğim*<sup>17</sup> (el-Kehf 18/60). Bu ayet Kehf sûresinde Hızır ile Mûsâ kıssasına ayrılan 23 âyetin de ilkidir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tarafından tasavvufun temelini teşkil eden sekiz Peygamber arasında sayılan Hz. Mûsâ<sup>18</sup> tasavvuf için anahtar peygamberlerden birisi olarak kabul edilmiştir. O, seyahatin gâyesi olduğu belirtilen *mecma'u'l-bahreyn*'e, iki denizin birleştiği yere ulaşana kadar yürümekte kararlılığı ve mânevî yolculuğun başlangıç noktasını göstermektedir. Mısırî Hz. Musa'nın celâlli bir peygamber oluşu ve ilm-i ledün tahsilinin sabır gerektirdiği üzerinde durur. Ona göre Hz. Musa'nın bu gazabına rağmen Hızır'a talebe olması "onun âsasının yılan, elinin yed-i beyzâ<sup>19</sup> olması mucizesinden daha tamam, daha mükemmeldir".<sup>20</sup>

Niyâzî-i Mısırî için dünyada ilimden daha üstün bir gaye yoktur. İlimin de çeşitleri ve dereceleri olduğundan bahseden Mısırî, bu ilim türleri içinde en yüksek gâyenin ise insanın kalbine doğan, verâset ilmi olarak ta adlandırdığı bâtin ilmi olduğunu söyler.

Mısırî, zâhirî ilim sahibi ile bâtinî ilim sahibinin ahlâkları arasında büyük fark olduğuna dikkat çekmektedir. Bâtinî ilim, zâhirî ilmin aksine sahibini halim-selim, müsâmahakâr, cana yakın ve mütevâzî yaparken, zâhirî ilim ise tek başına olduğunda sahibi melek dahi olsa kişiyi katı kalpli ve kaba kılar. Allah'ın Hz. Mûsâ'ya Hızır'ı bulmasını emretme sebebi de „Dünyada en bilgin benim“ sözünden vazgeçmesidir. Mısırî'ye göre Melekler bile yumuşak huylu olmayı, merhamet ve şefkati Âdem'i kabul ettikten sonra öğrenebilmişlerdir. İlim ehli zâhir ilmin şerefini inkâr etmemekle birlikte insan sâlih amel ve nefis mücâhedesıyla en yüksek gayeye yönelmelidir ki o da bunların semeresi olan bâtin ilmi ve ahlâk-ı hamîdedir.<sup>21</sup>

Mısırî, Hz. Mûsâ'nın uzun bir zaman yürümeye kararlı oluşu ifadesine paralel olarak ilim arayan kimsenin, talebinde suyun denizi araması gibi hiç durmaması ve kemâl noktasına ulaşana kadar ilerlemesi gerektiğini belirtir.<sup>22</sup> *Mevâidü'l-irfân*'ın dördüncü bölümünde açıkladığı, "Gece ve gündüzü birer âyet (delil) kıldık. Gecenin âyetini kaldırıp, rabbinizin bol nimetini aramanız...için gündüzün âyetini aydınlık yaptık"<sup>23</sup> (el-İsrâ 17/12) âyeti de ona göre "rabbinizin nimet ve keremini arayın" derken dünyâ ve zıtlar âleminin ehline mârifet, ibadet ve taat tahsilini ve iki günün hiçbirini diğerine eşit olmayacak şekilde daima ilerlemeleri gerektiğini tenbih etmektedir. Keşif güneşi doğana ve kalp gözü açılana kadar bu gayret devam etmelidir. Çünkü hadis-i şerifte de *iki günü birbirine eşit olan aldanmıştır*, buyurulmaktadır.<sup>24</sup>

17 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, ts. 107.

18 Ali b. Osman Cüllâbi Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. S. Uluğ (İstanbul: Dergâh Yay., 1996), 120.

19 "Yed-i beyzâ" Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini gösteren mucizelerden birisidir. Allah'ın emri üzerine elini koynuna sokmuş ve kusursuz bembeyaz olarak çıkarmıştır, bk. Tâhâ 20/22; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/29-32.

20 Cebecioğlu, "Niyâzî Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", 54.

21 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 68a-70a ve 26a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 86-88 ve 41.

22 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 28a-28b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 43.

23 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, ts. 20.

24 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 5a-6b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 20-21; Cemalnur Sargut, *İrfan Sofraları 1* (İstanbul: Nefes Yay., 2017), 68.



Hırs makbul bir ahlâk olarak görülmesi de Mevlânâ, makbul hırsın velilerin Hak tarafına ve mânâ yönüne doğru olan hırsları olduğunu söyler ve nefsanî hırsın zıttı olarak buna Hz. Mûsâ'yı ve onun öğrenmeye duyduğu aşırı isteği örnek gösterir. O bunca makâma sahip olduğu, yüce bir peygamber bulunduğu halde kendini görmeden Hızır'ı aramaktadır:

H. Mûsâ'nın Hızır'ı aramağa kalkışması üzerine kavmi ona çıkıştılar da dediler ki: Ey Mûsâ, sen kendi kavmini bırakmışsın, mübârek bir zâtın izine düşmüşsün, gâliba senin başın dönmüş.

Sen korkudan, ümitten kurtulmuş, büyük bir peygambersin. Daha ne kadar dolaşacak, ne vakte, nereye kadar arayıp duracaksın?

Aradığın sende, bunu, sen de bilirsin. Ey gökyüzü kadar yüce peygamber, yeryüzünde, bu kirliliğin zemininde ne kadar dolaşacaksın?

Fazla kınamayın, güneşle ayın yolunu kesmeyin

Ben zamanın sultanı, bir velî olan Hızır ile sohbet için iki denizin birleştiği yere kadar gideceğim.

...Himmet ve azîmet kanatları ile yıllarca uçacağım, yıllar ne demek? Binlerce yıl geçse bile onu arayacağım.<sup>25</sup>

Niyâzi-i Mısri de *Mevâidü'l-İrfân*'da benzer şekilde kendisine sayesinde ilim verilmesi takdir edilmiş olan zâtı, yani, "göz bebeğim, kalbimin devası" olarak adlandırdığı şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan'ı bulmak arzusuyla yıllarca Arap ve Anadolu şehirlerinde dolaştığını nakletmektedir; daha genç yaşında doğum yeri Malatya'dan ilim talebi kasdı ile ayrılmasına rağmen asıl maksadı tarikat ilmi öğrenmektir:

Ben, doğum yerim olan Malatya'da ilk ilim talebinde bulunduğum sırada kalbimde tarikat-i Sufiyye'yi bilme arzusu vardı. (...) sohbetleri bereketiyle günden güne şevkim arttı, nihayet Halvetî şeyhlerinden birine bey'at ettim. Babam da beni ona gitmekten menediyor, kendi şeyhine götürmek istiyordu. O zat nakşibendiyeden idi. Ve bana göre kâmil değildi. Seyahat etmem (yola çıkmam) gerekti. Nihayet bin kırk sekiz yılında (...) ilim talebi kasdiyle Diyarbakir'e sefer ettim. Ama asıl maksadım tarikat ilmi idi.<sup>26</sup>

1638 senesinde memleketinden Diyarbakır'a gelen Mısri dokuz yıl süren arayışı ve seyahatleri sonunda şeyhine ulaşmıştır.<sup>27</sup>

25 Mevlânâ, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi, 3 Cilt, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınevi 1997), 3/182 (Beyit 1963-70).

26 Niyâzi-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 22b-23a; a.mlf., *Mevâidü'l-İrfân*, ts. 38-39.

27 Aşkar, *Niyâzi-i Mısri*, 71 ve 85.

## 2. Ledün İlimi ve Tahsili

Allah, Hz. Mûsâ'ya iki denizin birleştiği yere yollayarak Hızır'ı bulmasını emretmişti ki "Dünyada en bilgin benim" sözünden vazgeçsin.<sup>28</sup> Kıssada bahsedilen iki denizden kasıt sadece tasavvufî-işârî tefsir müellifleri değil, klasik İslâm müfessirleri tarafından da Hz. Mûsâ ve Hızır ve onların sahip olduğu ilimler olarak yorumlanmıştır. Zemaşşerî buluşmanın gerçekleştiği yerin doğuda Rum ve Bizans denizlerinin birleştiği „Tanca“ adlı yer olduğunu belirttiğinden sonra<sup>29</sup>, iki denizden kastın Hz. Mûsâ ve Hızır olduğunu, çünkü onların iki ilmin (zâhirî ve bâtinî ilim) denizi olduklarını ifade etmektedir.<sup>30</sup> Buna paralel olarak Niyâzi-i Mısıri 58. sofrada bu iki denizin peygamberlik ahlâkından ibâret olan şeriat ilmi ile hakikat ilmi olduğunu belirtir. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*'da şeriat ve hakikat farkına ayırdığı bölümde "Uğrumuzda mücahede edenleri yollarımıza hidayet ederiz"<sup>31</sup> âyetine işâret ederek buradaki mücahedenin şeriat, hidâyetin ise hakikat olduğunu ifade etmektedir; şeriat kazanılan şeylerdendir, hakikat ise Hakk'ın lutfu ve vergisidir.<sup>32</sup> Şeriat İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından, fiili kendine nisbet ederek kulluğa bağlanmak olarak da tarif edilmektedir. Hakikat ise "Hiçbir canlı yoktur ki O, onu perçeminden yakalamış olmasın"<sup>33</sup> bilgisi gereğince fâilin Hak olduğunu idrak etmektir. Aslında şeriat hakikat demektir, hakikat te şeriatin kendisidir.<sup>34</sup> Bu bağlamda Mısıri'ye göre, bütün fiiller Hakk'a âittir, sûretler ise sadece ona birer âletlerdir. Fakat kul, bunu bilmediği ya da unuttuğu zaman kendisinin ayrı bir vücûdu ve irâdesi var sanır. Bu sebeple ârif: 'Yaptım, ettim' sözünde haklı, câhil ise hatâlidir.<sup>35</sup> İşte Hz. Mûsâ da ona bu idrâki kazandıracak olan ledünnî ilmi tahsil için bu yolculuğa çıkmıştır.

Ledün ilmi, peygamberlerin ve velîlerin ilmidir.<sup>36</sup> Niyâzi-i Mısıri bu kıymetli ilmi „ledün ilmi“ yanında, "Her kim bildiğiyle amel ederse Allah onu bilmediği şeylerin ilmine varis kılar"<sup>37</sup>, hadisine dayanarak „verâset ilmi“ ve „esmâ ilmi“ olarak ta isimlendirmektedir; bu ilmin kıymetini ifade amacıyla Âdem'in kıssasını örnek

28 Niyâzi-i Mısıri, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 69b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 88.

29 Bir diğer rivâyette kıssada zikredilen „iki denizin birleştiği yer“ ile coğrafi olarak Kızıldeniz ile Hint Okyanusunun birleştiği Babü'l-Mendeb veya Akdeniz ile Atlas Okyanusunun birleştiği Cebel-i Tarık Boğazı, ya da Akabe körfezinin kastedildiği belirtilir, bk. Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", 90.

30 Mahmûd b. 'Umar ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'ik gâvâmiz et-tenzil ve 'uyûn el-ekâvil fi vücûh et-te'vil* (Beyrut: y.y., 1997), 2/731; benzer yorum için bk. Kâdı Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 2 cilt, (İstanbul: y.y., 1314), 2/19. Kur'ân-ı Kerim'de Hızır ile Mûsâ kıssasının klâsik tefsirlerdeki yorumları için bk. Hüseyin İlker Çınar, "Klâsik İslâm Müfessirleri eî-Şâberî (öl. 310/922), ez-Zemaşşerî (öl. 538/1144) ve er-Râzî (öl. 607/1210)'nin Tefsirleri Işığında Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın Hıdır ile Yolculuğu", *Journal of Religious Culture* 221 (2016); işârî tefsirlerdeki yorumu için bk. Selahattin Akti, "Die Moses-Hıdır-Erzählung im Koran", *Journal of Religious Culture* 209 (2015).

31 Hucvirî, *Keşfu 'l-Mahcub*, 534; el-Ankebût 29/69.

32 Hucvirî, *Keşfu 'l-Mahcub*, 534.

33 *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1993), Hüd 52/56.

34 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2008), 9/420, 423, 425.

35 Niyâzi-i Mısıri, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 86b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 105.

36 Niyâzi-i Mısıri, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 26a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 41.

37 İsmail b. Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-Hafa* (Beyrut 1351-1352), 2/265; Ebû Nasr Serrac, *el-Luma'*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 147.

gösterir; melekler önceden itaat etmedikleri Âdem'e, Allah esmâ ilmini ilham ettikten sonra hürmet göstererek secde etmişlerdir.<sup>38</sup> *Ledün* kelimesi, Arapçada 'inde gibi bir zarftır ve nezdinde, yanında anlamındadır. Âyette *ve-allemnâhu min ledünnâ 'ilmen*<sup>39</sup> (tarafımızdan bir ilim öğretmiştik) ibâresinde kullanılması sebebiyle özellikle tasavvufta ilm-i ledün, tâlimi doğrudan Hak tarafından olan ilmi ifade etmektedir.<sup>40</sup> Bu ilim Hz. Mûsâ'nın kıssadaki yolculuk sebebi olup, sûfiler tarafından cehd ve fikir yolu ile değil keşif yolu ile hâsıl olan, kesbî değil vehbî ilmi ifade için kullanılmıştır ki bâtın ilmi ya da hakikat ilmi de denilmiştir. Akıl ile kazanılmayıp onunla her zaman da uyuşmaz.<sup>41</sup> Sufiler bu bağlamda ilim ve marifet kavramlarının farkına dikkat çekerek, birisinin kaynağının akıl ve istidlâl, mârifetin ise doğuş yerinin kalp ve sır, yolunun ise ilham ve keşif olduğunu belirtmişlerdir.<sup>42</sup> Kelâbâzî, sûfilerin "Eşyanın zâhiri ile ilgili bilgilere ilim, bâtını ve içyüzünü keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilere marifet ismi verilir"<sup>43</sup> tarifini nakleder. İlk işârî müfessirlerden olan Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) ilim-mârifet ve akıl ilişkisine şu şekilde dikkat çekmektedir: "İlmin varlığı mârifetle, aklın varlığı da ilimledir. Marifet ise kendi kendine var (kâim ve sâbit) olur."<sup>44</sup> Bu aracsız ve doğrudan ilmin şartları ilk dönem sûfilerinden Zünnûn el-Mısırî'ye (ö. 245/859 ?) göre "tam teslimiyet ve ilâhî inâyettir."<sup>45</sup> Niyâzî-i Mısırî, insanın kemâlinin bu ilimle tamamlanacağını, asıl gerekli olanın bu ilim olduğunu, ledünnî ilim sahibine Allah'a ibâdet edecek kadar şeriat ilmi öğrenmesinin yeterli olduğunu belirtir.<sup>46</sup>

Esâsen bütün peygamberler ilimlerini Hak tarafından almışlardır; bu meâlde Buhârî'den şu hadis nakledilir: *Hızır: „Ya Mûsâ, ben Allah'ın ilminden bana tâlim ettiği bir ilim üzereyim ki, sen onu bilmezsin, sen de Allah'ın ilminden sana tâlim ettiği bir ilim üzeresin ki ben onu bilmem.“ demektedir.*<sup>47</sup> Burada *keyfe taşbiru 'alâ mâ lem tuhiş bihi ħubren* (el-Kehf 18/68) (içyüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin) âyetinde belirtildiği gibi idrak organları ve seviyelerindeki farklılık sözkonusudur.<sup>48</sup> Sûrede Hızır'ın zâhirin sınırlarını aşarak işlerin iç yüzünü görmesi ve ona uygun şekilde adâletini izhâr etmesi her üç hâdisede, yani gemiyi delmesi,

38 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 26a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 41. Bakara sûresi 34. âyetine işâret edilmektedir.

39 el-Kehf 18/65.

40 Ali et-Tehânevî, *Kitâbu keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1984), 2/1231; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yay., 1995), 335; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yay., 1997), 471-472.

41 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 89a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 108. Bursevî peygamberlerin zâhire göre hükmetmek üzere gönderildiklerini, Musa'nın Hızır'a karşı çıkışının da bu sebeple olduğunu belirtir. Hızır işe işlerin bâtını tanı ve ona göre iş görür, bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 10 Cilt (İstanbul: y.y., 1389), 5/281; Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", 94.

42 Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", 84.

43 Ebü Bekir Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf* (Mısır: Maṭba'at as-Sa'âda, 1933), 40; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1992), 98.

44 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*, 49.

45 Roger Deladriere, *La Vie Merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'Egyptien* (Paris: Sinbad, 1988), 145.

46 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 89a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 108.

47 Buhârî, "Tefsir:Kehf" 2, 3, 4; "İlm" 16, 19, 44; Muslim, "Fedail" 170, (2380); Canan, *Kütüb-i Sitte*, 4/72.

48 Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", 102-103.

çocuğu öldürmesi ve hazinenin üzerine duvarı tâmir etmesi hâdiselerinde anlatılır. Mûsâ iç yüzünü göremediği ve idrak edemediği bu hâdiselere, sâhip olduğu şeriat ilmi gereği itiraz eder. Kissanın tasavvufi yorumunda Bursevî Hızır'ın zâhir ile uyuşmayan gizli bilgilere ve ilm-i bâtına sahip olduğunu ve şeriat sahibinin idrakini aştiğini belirtmektedir.<sup>49</sup>

İlm-i ledün tâbiri her ilmin bir hakikat yönü olduğu vechile, bir bilginin ya da eşyanın hikmetini ve Hak indindeki hakikî mânâsını idrak etmek anlamında da kullanılmaktadır; nitekim İbn Arabî *Füsûsu'l-Hikem*'in Mûsâ Fası'nda Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya öğrettiklerini, Hz. Mûsâ'nın önceden yaşamış olduğu birtakım hâdiselerin içyüzlerini idrak ettirmesi olarak yorumlamaktadır: Hz. Mûsâ'nın hayat hikayesi ile Hızır'ın yaptıkları arasında bir benzerlik vardır. Mûsâ, hikmetini idrâk edemediği bir nedenden dolayı kıptî köleyi öldürmüştür. Sonra Hızır gelmiş, Mûsâ'ya çocuğu öldürmeyi göstermiş ve "bunu kendiliğimden yapmadım"<sup>50</sup> demiştir. Hem Hz. Mûsâ'nın fiili ve hem de kendisinin çocuğu öldürmelerinin nedeni, ilâhî ilham iledir. Sonra Hızır'ın gemiyi tahrip etmesi, görünüşte bir yok oluş, hakikatte ise kurtuluştur. Bu hadise, Hz. Mûsâ'nın sandala konulup, sandalın dereye atılması kıssasının benzeridir. Bu kıssa da, görünüşte helâk, içyüzünde ise kurtuluştur. Böylece Hızır, ona sıkıntı veren hâdiselerin tevlini göstererek, Hz. Mûsâ'nın tabiatının karanlığını Allah'ın ona bahşetmiş olduğu ilâhî ilim nuru ile yırtmıştır.<sup>51</sup>

Hz. Mûsâ ve yol arkadaşının yola çıkarken yanlarına işâret olarak aldıkları balık, aradıkları yer olan *mecma'u'l-bahreynde* dirilmişti.<sup>52</sup> Niyâzi-i Mısırî'ye göre balık, ilham yolu ile gönüle erişen hakikat bilgisini temsil eder ki birlik denizinde olur; o deniz de ârif olanın uçsuz bucaksız gönlüdür.<sup>53</sup> Mısırî, Hz. Peygamber'den "*Kim kırk sabah hâlisâne ibâdet ederse kalbinden diline hikmet pınarları fışkırır*" hadîsini naklederek bu ilmin doğuş yerinin kalp olduğunu, sâlih amel ve nefisle mücâhede gerektirdiğini belirtir.<sup>54</sup> Kul bu ilim sayesinde Allah'ın nuruyla duyar, konuşur, görür ve yürür.<sup>55</sup>

İlm-i ledün, aklın değil kalbin faaliyetine ihtiyaç duyduğundan, eğitimi de kalbin hazırlanmasına ve basîret gözünün açılmasına yöneliktir. Niyâzi-i Mısırî, Kehf sûresinde geçen Hızır ile Mûsâ'nın hikâyesini ve hikâyede Hızır'ın gemiyi delmesi,

49 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/275; Bardaqui, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", 5/93.

50 el-Kehf 18/82.

51 Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem ve-t-ta'likât 'aleyhi*, haz. ve şerh A. Affî (Beirut: Dâru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 1980), 202.

52 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: Ebüzziya Matbaası, 1935), 4/3258-3259; bk. el-Kehf 18/61.

53 bk. Niyâzi-i Mısırî, Şerh-i Gazel-i Yûnus Emre, Topkapı TY. Kat. H. 303. Kâşânî de tefsirinde Hızır'ın korumak için üzerine duvar ördüğü hazinenin kalp makamında bulunan marifet hazinesi olduğunu belirtir ki kemâle ulaşmayı temsil etmektedir, 'Abdu'r-Rezzâk Kâşânî [İbn 'Arabî], *Tefsiru'l-Kur'ân el-Kerîm*, 2 cilt (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011), 1/431.

54 Bu meâlde Ken'ân Rifâî Tasavvufu "Gönül Bilgisi" olarak târif etmektedir, Sâmîha Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003), 222.

55 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-Irfan*, v. 68b; a.g.mlf., *Mevâidü'l-Irfân*, ts. 87.

çocuğu öldürmesi ve eski duvarı yıkıp yerine yeni duvar yapması hâdiselerini de bu hazırlanma sürecinin ana safhaları olarak yorumlamaktadır. Âyette Hızır Mûsâ'ya: "Ben sana kendisinden bahis açincaya değın hiçbir şey hakkında bana soru sorma"<sup>56</sup> demektedir. Bu bağlamda Mısırî, *Mevâidü'l-irfân*'ın 10. sofrasını Enbiyâ sûresinin 23. âyetinde geçen *Yaptığından sorulmaz (lâ yus'elu an mâ yef'alu)* ifâdesine ayırır. Kadî Beyzavî'nin, "Azametinden, yetkisinin kuvvetinden, ülûhiyyet ve zatî saltanatında teklîğinden dolayı yaptığından sorulmaz" yorumunu eleştiren Mısırî şüphe ve soruların kalkmasının ancak basiret gözünün açılmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Eğer kalpte bu kâbiliyet ve idrak uyanmadıysa akıl hadiselerdeki hikmeti anlamayacaktır, ki "yaptığından sorulmaz" bu anlamdadır. Ne zaman ki keşfi açılır, idrak eder ve kalp tatmin olursa<sup>57</sup> o zaman da soru kalmaz; bir zaman zulmette olan şey zaman gelir aydınlanır.<sup>58</sup> Akıl ile elde edilen bilginin karşısında ledün ilminin kalbi tatmin eden karakterine Sülemî de *Risaleler*'inde değinerek ilm-i ledünnün kahrî olduğunu, yani dinleyene derhal hâkim olduğunu, delil ve istidlâl ihtiyacı göstermediğini belirtmektedir.<sup>59</sup> Niyâzî-i Mısırî de şiirinde şöyle ifade eder:

*Dersi aklından alırsan bil sana olmaz delil*

*Dersini var Hak'dan al kim ilmin olsun reh-nümâ.*<sup>60</sup>

Anlaşılmaktadır ki ilm-i ledün tahsili, dışarıdan bilinen yollarla bir ilim öğrenilmesi ya da fikrî faaliyetin hazırlanması değil, insanın kabiliyetinin hazırlanmasıdır; bir öğretim değil eğitim sürecidir.<sup>61</sup> Mısırî'ye göre zâhirî ilim kitaplardan ya da hocalarından öğrenilebilir; bâtinî ilim tahsili ise zikir, riyâzet, mücahede ile kalbin temizlenmesini ve ahlâk temizliğini gerektirmektedir.<sup>62</sup>

Ahlâk-ı hamîdenin meyvası kalbe Allah'ın ilhamıdır; faydalı ilimleri kendisinde toplayan ve onlarla salih ameller işleyen bir âlimi Allah bilmediği ilimlere de âşına kılar.<sup>63</sup> Mısırî'nin bir şiirinde ifade ettiği gibi, ilim ve irfan hazinesi aslında insanın fitratında mevcut iken kişi burada gayret edip o hazineyi bulması gerekmektedir:

*Âdemin gönlü evinde bahr-ı ummân gizlidir,*

*Daimâ susuz gezüp ummânı bulmazsa ne güç.*

56 el-Kehf 18/70.

57 Avni Konuk Mesnevî Şerhinde habir kelimesinin hıbrat kökünden geldiğini ve bunun da "zevkî ilim" demek olduğunu söyler; sûrenin 68. âyetinde geçen *ıçyüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin (keyfe taşbiru 'alâ mâ lem tuhiş bihi ħubren)* ifadesinde de aynı kelime yer almaktadır, bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12 cilt, haz. M. Tahralı, Sâfi Arpağuş, (İstanbul: Kitabevi, 2009), 8/581.

58 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 17b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 32-33.

59 Abdurrahmân Sülemî, "Mes'eleü derecâtî's-şâdiğin", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, çev. ve nşr. S. Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basmevi, 1981), 148.

60 Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı İlahiyât*, 16.

61 Mânevî eğitimde tâlim ve terbiye farkı için bk. Fritz Meier, "Qusayris Tartib as-sulûk", *Oriens XVI* (1963), 1-14 (Türkçe Tercümesi: Fritz Meier, "Kuşeyri (ö. 465/1072)'nin Tertibü's-Sulûk'u", çev. Eyüp Yaka, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 363-375).

62 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 65b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 83.

63 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 13a; a.g.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 28-29.

*Şol fakîr olup gezenlerde hazine dopdolu,  
Say'edip ol kenz-i bî-pâyânı bulmazsa ne güç<sup>64</sup>.*

*Risâle-i Hızıryye'*de bu kıssanın enfûsî mânâya sahip olduğu belirtilir; yani hâdise tarihsel oluşunun ötesinde özelde Hz. Mûsâ'nın, genelde ise insanın mânevî terbiyesinin safhalarının sembolik bir anlatımıdır.<sup>65</sup> Bursevî de *Kitâbü'n-Netîce*'sinde kıssadaki üç hâdisenin insan vücudundaki hâllere işaret ettiğini, suretten mânâya geçmek gerektiğini belirtmektedir.<sup>66</sup> Mısırî, *Dîvân'*ında Hızır'ın ilmine tâlip olan kişinin bu hallerden geçerek menzile doğru ilerleyebileceğini şöyle ifâde eder:

*Nâ-murad olmağa tâlip ola kim menzil odur,  
Dahî halk içre adı âkil ü dîvâne gerek.*

*Dahî Mûsâ gibi Hızr'a gemisin deldire ol,  
Eski divârı yıkıp hem katil oğlana gerek.*

*Gemi sağ olsa anı gasbeder emmâre-i nefis,  
Yeni divar beğim eskisi vîrâne gerek.*

*Eğer öldürmese oğlanı sonu fâsık olur,  
Bu bağı bulbülü aşk oduna pervâne gerek.*

*Ey Niyâzî bu yola kim gire kurbân ide can,  
Îd-i ekberdir ana vuslat-ı cânâne gerek.<sup>67</sup>*

Hikâyenin ilk hâdisesi Hızır'ın gemiyi delmesidir. Niyâzi-i Mısırî *Risale-i Hızıryye'*sinde gemiden kastedilenin Rasulullâh'ın şeriatı olduğunu söyler.<sup>68</sup> Gemiyi delmek, şeriatle amel etmede daima eksik bulunduğunu sâlike düşündürmektir. Gemiyi zaptetmeye çalışan melik ise kendini beğenme melikidir.<sup>69</sup> Hızır'ın gayesi bunu önlemektir, zira kendini beğenme günahların en büyüğüdür. Allah'ın peygamberlerde kusurlar izhar etmesi ve sonra onları affetmesi, evliyâdan bazen büyük günahlar ortaya çıkması ve sonra pişman

64 Niyâzi-i Mısırî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 34.

65 Niyâzi-i Mısırî, *Risâle-i Hızıryye-i Cedide*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa no. 261/4, v. 17.

66 İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 2 cilt, haz. Ali Namli, İmdat Yavaş (İstanbul: İnsan Yay., 1997), 1/459; Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", 95; bk. Cebecioğlu, "Niyâzi Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", 57.

67 Niyâzi-i Mısırî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 140.

68 Niyâzi-i Mısırî, *Risâle-i Hızıryye-i Cedide*, v. 17.

69 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 89a-89b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 108. Bursevî de gemiden kastedilenin, bu suret deryâsında seyreden vücud gemisi olduğunu, gemiye zulüm murâd eden kralın ise nefis olduğunu belirtir, bk.. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/459.

olmalarının sebebi onların kendilerini beğenmiş olmalarını önlemektir. Böylece kusur ve günahın sonra pişmanlık ateşi ile Allah'a dönüş daha tam ve kuvvetli olur, ihlâs zuhur eder. İhlâs ise bütün ibadetlerin özüdür. İhlâssız ve tembellikle yapılan ibâdet yaya yürümek gibi iken günahkârın, Allah'tan korkarak, utanarak, O'nun mağfiretini umarak pişmanlık duyması iki kanatla uçmak gibidir. İhlâs kulu Allah'a doğru cezbeder.<sup>70</sup>

Mısırî'ye göre gemi, kişinin kendisini görerek amel etmesidir ve ben diyen, yara olmayan gemide Hızır'ın, yani mürşidin tesirinin bulunması umulmaz; der ki: „Ey kardeşim, ilminle hakikat erbâbına karşı geliyorsan, itiraf (-ı kusur) edip özür dilemede de Mûsâ gibi ol. İnkârcı ve inatçı olma ki onların ilimlerinin bereketinden mahrum kalmayasın.“<sup>71</sup>

Niyâzî Mısırî'ye göre Hızır oğlanı öldürmekle aslında Mûsâ'da bulunan ve çocuk suretine giren hubb-i câh sıfatını, yani makam ve mevki sevgisini katletmiştir.<sup>72</sup> Makam sahipleri için makam sevgisi masum bir çocuğa benzetilmektedir. Makamdan vazgeçmek, bu masum çocuğa kıymak kadar zordur. Makam sevdasına kapılan kişi haram ve zulümden kurtulamayacaktır. *Risâle-i Hızıriyye*'sinde belirttiği üzere Hz. İbrahim de oğlu İsmail'i Allah Teâlâ'ya kurban etmek istediğinde aslında kendi içinde gizli olan hubb-i câh sıfatını katletmek istemiştir. „Ölmeden önce ölünüz“ hadis-i şerifinin de hubb-i câh'a remz olduğunu, bunun da „ölmeden önce halâs olun“ anlamına geldiğini söyler. Hubb-i câh'ı terk etmek Hızır'ın sıfatındandır, onun ilmine erişmek için Hızır'ın sıfatıyla muttasıf olmak lâzımdır.<sup>73</sup>

Çocuğun öldürülmesi 58. sofrada Hızır'ın çok şekillerde görülen cüz'î ruh makamından görüntülerin birleştiği küllî ruha yükseltmesine işaret olarak da yorumlanmıştır; sülûktan gâye de cüz'î ruhun küllî ruha kavuşmasıdır. Burada küllî ruhtan kasıt, Hz. Peygamber'in, „Allah ilk defa benim ruhumu, nurumu ve aklımı yarattı“ dediği mânâdır; her güzelin güzelliğinin kaynağı ve aslıdır. İnsan, mânevî yolculuğu sırasında bu nuru cüz'î ruhun nuru olarak algılar. Kalbinin penceresi melekût âlemine ilk açıldığında bu nur yıldız şeklinde sonra gittikçe kuvvetlenerek ay ve güneş şeklinde görünür ve daha sonra gölge vücut evi aradan kalktığında yolcu kalp yüzünü gökleri ve yeri yaratan Allah'a yönelir. O

70 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 80a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 98-100. Şems-i Tebrizî de benzer bir yorumunda şöyle der: „Musa Peygamber, (Allah'ın selâmi üzerine olsun) o yüce mertebesi ile Hızır Peygamber'den, onun yoldaşlığından kendi peygamberlik sıfatını olgunlaştırmak için yardım diliyordu. Tâ ki bununla başka bir güzelliğe daha elde etsin. Tövbelere ediyordu. Gerekir ki, derviş bütün ömrü boyunca bir kerre tövbe etsin ve ettiğine pişman olsun da niçin şu hatalı iş benim yoluma rastladı diye üzülün. Gerekir ki, içimizdeki hesap soran kuvvet dışarı çıksın“; Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, 2 cilt, çev. M. Nuri Gencosman (İstanbul: Hüriyet Yay. 1975), 2/109.

71 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 89a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 108.

72 Bursevî çocuğun öldürülmesini şehvet adı da verilen nefsin hevâsının koparılıp atılması olarak yorumlamıştır; bk. Bursevî, *Kitâbu'n-Netice*, 1/459; Bardakçı, „İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi“, 95.

73 Mısırî, *Risâle-i Hızıriyye-i Cedîde*, v. 20; Cebecioğlu, „Niyâzî Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi“, 58 ve 61.

zaman kendisine *Nerede olursanız, gökleri ve yeri yaratanın yüzü oradadır*<sup>74</sup> sırrı zuhur eder.<sup>75</sup> Niyâzî-i Mısırî seyr ü sülûkun öncesini ve sonrasını karşılaştırdığı bir şiiirinde cüz'î ruhun küllî ruha ulaşmasını rahmanî nefha olan ruh-u izafiye ermek olarak da ifade eder.<sup>76</sup> İnsanın hissî ve ruhanî kuvvetleri başlangıçta dağınık halde bulunmaktadırlar. Gözde ibret, kulakta öğüt alma, elde hayır ve hasenât, dilde Hakk'ı zikir vs. yoktur. İçi vesvese ile dolu olan şey gönül, cismi diri tutan şey de can değildir. Ne zaman ki izafî ruh olarak ta adlandırılan Âdem'in nefesi üflenir, o zaman ikilik kalkar, herşey Hak olur, kişi dünyâyâ neye geldiğini onunla bilir, bu nefha ile âlemler yani insandaki bütün kuvvetler dirilir, imâr olur: Göz ibret ile görür, kulak mânâyı hikmetle duyar, el vermeye meyleder, dil sevdiğini yad eder, nefis tasfiye olur, ruh onunla mirâca erer. Kişi yaratılışındaki hakikatlerin bütünü inhisarı altına alır, birlik oluşur. İşte bütün sülûktan maksat çok şekillerde görünen cüz'î ruhun, görüntülerin birleştiği küllî ruha yükselmesi, yani ikilikten birliğe geçmek, herşeyin Hak olmasıdır:

*Bir göz ki onun olmaya ibret nazarında  
Ol düşmânıdır sâhibinin bâş üzerinde*

*Kulak ki öğüt almaya her dinlediğinden  
Akıt ona kurşunu hemen sen deliğinden*

*Şol el ki onun olmaya hayr ü hasenâtı  
Verilmez ona cennet ilinin derecâtı*

*Ayak ki ,ibâdet yolunu bilmez onu kes  
Öğrensiz onu meşid önünde kapıda as*

*Bir dil ki Hakk'ın zikri ile olmaya mu'tâd  
Urma sen ol et pâresine dil deyu hiç ad*

*Nefsim deme şol dîve ki iletir seni şerre  
Nefis odur onun fikri vü meyli ola hayra*

*Gönül müdür ol kim içi vesvâs ile dolmuş  
Kibr ile hased ,askeri her yânını almış*

74 Mısırî burada Bakara sûresinin 115. âyetini açıklar.

75 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-Irfân*, v. 72b ve 89b; a.mlf., *Mevâidu'l-Irfân*, ts. 91 ve 108.

76 *Ol rûh -i izâfiye kim erdi odur insan/Ol nokta-i kübradır olan sûret-i Rahmân*; bk. Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı İlâhiyât*, 293. Risale-i Devriye'inde belirttiği üzere izafî ruh, nûr-u Muhammedî, cevher-i evvel, küllî akıl, aynı cevherin isimleridir; bk. Abdurrahman Güzel, "Niyâzî-i Mısırî'nin gözden kaçan bir eseri: Risale-i Devriye", *Türk Kültürü Araştırmaları XVII-XXI/1-2* (1983), 121- 137.



Şol cân ki fakat cismi diri tuta deme cân  
Hayvanda da vardır o damarlarda dolan kân

Cân ol ki „nefahtü“ dedi Kur`ân`da ona Hakk  
O nefha-i Rahmâniyyedir bu sırr-ı mutlak

Ol rûh-ı izâfiye kim erdi odur insân  
Ol nokta-i kübrâdır olan sûret-i Rahmân

İnsân da denir ona dahî âdem-i ma'nâ  
Hem rûh-ı musavverdir o hem ,âkil ü dânâ

Zîrâ ki cihâna neye geldiğini bildi  
Maksûd olunan matlab-i a'lâsını buldu

Ol nefha imiş Âdem'e bil meşreb-i a'lâ  
Ol nefha imiş kâf-ı vücûdundaki ankâ

Ol nefha imiş diri tutan cümle cihânı  
Ol nefha imiş zîynet eden bâğ-ı cinânı

Ol nefha ile oldu ,imâret bu ,avâlim  
Ol nefha ile doldu kamû yedi ekâlim

Ol nefha ile gözü açıklar görür ,ibret  
Ol nefha ile işidilir ma'nâ-yı hikmet

El onun ile vermeğe meyl eyledi mâlı  
Ayak dahi doğrultdu bu nefha ile yolu

Dil onun ile kıldı özün zikr ile mu'tâd  
Ol nefha ile dâim eder yâr adını yâd

Nefs onun ile râziyye vü merziyye oldu  
Emmâreliğin terk edüben tasfiye buldu

*Rûh onun ile etdi semâvâta ,urûcu  
Kıldı melekûta dahî onunla vülûcu*

*Ulvî olup itlâka eriştirdi sülûku  
Mülkü şu ki terk ede bulur şâh-ı mülûku*

*İniş dahî yokuş bir olur cümle yanında  
Cismindeki cân gibi bulur dostu cânında*

*Gider ikilik birlik olup her şey olur Hakk  
Çün gide bulut, âleme gün doğa muhakkak*

*Ol nefha ki Âdem demidir Âdem'i iste  
Ol demde Niyâzî erilir menzil-i dosta<sup>77</sup>*

Duvarın yıkılıp yapılması fenâdan bakâya yükselmek, Musâ'nın tabî vücûdunun yok olup Hakk'a âit varlığı ile kalmasıdır, bununla da irşad tamamlanmış olur.<sup>78</sup>

Gemiye delmekle, fiil tevhidinde ulaşılmış ve emirleri tutmak, nehiylerden kaçmak gibi fiillerin selâmet evine girilmiştir. Çocuğu öldürmekle nefis itminâne kavuşur, güzel huylardan ibâret bulunan sıfatların selâmet evine girer, kötü ahlak zindanından kurtularak kötü huyların azâbından daima rahat içerisinde olur. Duvarı yapmakla, Allah'tan başka herşeyden vücudu (varlığı) kaldıran, yani "Bir" den başka birşey görmeyen zat tevhidinde ulaşır. İnsan vücudu emânet olarak almıştır. Kim emâneti öderse kendisinden daha lezzetli, daha rahat ve daha zevkli bir selâmet olmayan ebedî, zâtî selâmete erer.<sup>79</sup> Bu konuyu işlerken, Allah'ın geniş arzı tabir ettiği Hakikat-i Muhammediyye'ye sefer edip de kavuşanlar için artık yollardaki farklılıkların da kalktığını ve farklılıkların birlendiğini söyleyen Niyâzî-i Mısırî, yolda olanlar Halvetî, Mevlevî, Kâdirî vs. olarak isimlendirilirken, varanlara ya resûl, ya nebî, ya velî veya ârif-i billâh denileceğini belirtmektedir; "O gün vezin (ölçü) Hak'tır"<sup>80</sup> âyeti bu mânâdadır.<sup>81</sup>

### 3. Mecma'u'l-Bahreyn

Niyâzî-i Mısırî Rahmân sûresinin „Acı ve tatlı sulu iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır; birbirinin sınırını aşamazlar“<sup>82</sup>

77 Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı İlâhiyât*, 292.

78 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 89b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 109.

79 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 12a-12b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 27.

80 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, ts. 93; el-A'raf 7/8.

81 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 74a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 93.

82 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, ts. 17; er-Rahmân 55/19-20.

âyetlerindeki acı ve tatlı suyu olan iki denizi de şeriat ve hakikat olarak yorumlamaktadır; Allah onları salıvermiş, komşu kılmış, birbirlerine dokundurmuş olsa da hikmeti icâbı aralarında bir berzah vardır, biri diğerini geçemez ve karışmazlar.<sup>83</sup> Mısırî, hâtıralarında mürşidini bulmadan önceki devresinde zâhir ve bâtin ilmi arasında bir tercih yapmak durumunda kaldığından bahseder; gördüğü rüya ise her ikisinde ilerleyeceği işâretini vermiştir. Malatya'dan ayrıldıktan sonra birer sene Diyarbakır ve Mardin'de kalarak mantık ve kelâm tahsil eden Mısırî, sonrasında Mısır'a geçerek orada bir Kâdirî şeyhine biat eder ve bir yandan da Câmî'ü'l-Ezher'de derslere başlar:

Camiü'l-Ezher'de okuyor ve o tekkede de yatıyordum. Ciddî çalışıyor, her ikisini de muntazaman yürütüyordum. Bir gün şeyhim bana dedi ki: Zahir ilim talebinden tamamen vazgeçmedikçe tarikat ilmi sana açılmaz.

İlimden ayrılmam bana güç geldi. Ağlayarak tazarru ve niyaz ile Allah'a istihare ettim ve uyudum. Gördüm ki güya ben büyük bir şehirdeyim, sultana hizmet ediyorum. Sultan da Şeyh Abdul-Kadir-i Geylânî (ks) imiş. Kendisinin avlusu geniş bir sarayı var. Kendisi, nedimlerinden büyük bir cemaat arasında bir tarafta abdest alıyor. Sanki ben de öbür tarafında tereddüd içerisinde duruyorum, bana kızacağından korkuyorum. Oradan çıkacak bir yer de bulamadım. Beni gördü, çağırdı: "Ey sûfî." Hemen kendisine döndüm. Ve önünde durdum. Hizmetçilerinden birine „Buna bir kese getir“ dedi. Hizmetçi çabuk çabuk birkaç adım gidince "gel, dedi ona kendi cebimden vereyim." Elini cebine soktu, bir kese çıkardı ve bana uzattı. Huzurunda keseyi açtım. İçinde taze sikkeli dirhemler vardı. Başka bir kese daha gördüm, onu da açtım. Onda da taze sikkeli dinarlar vardı. Ben "Efendim, bu iki kesenin manası nedir?" diye sordum. Cevaben dedi ki: "Dirhemler zahir ilimdir, öğren ve onunla amel et. Dinarlar tarikat ilmidir, ona ancak sana takdir edilmiş bulunan kimsenin (mürşidin) yüzünden kavuşabilirsin."<sup>84</sup>

Niyâzî-i Mısırî'ye göre tam kemâl, her iki âlemin ilmini birlemektir.<sup>85</sup> Erbâbı indinde „vahdet ve kesret asla birbirine zıt değildir. Asıl kemâl, vahdet ve kesreti cem'etmektir. Zira bu Makam-ı Mahmud'dur."<sup>86</sup> Bu iki ilim aslında tek ilimdir, fakat iki taraf adamlarının vehimleri sebebiyle iki ilim varsayılmaktadır, bu sebeple iki tarafın ehli devamlı ihtilaf içindedirler. Şeriat ehli, hakikat ilmini bilmediklerinden onu şeriate aykırı sanırlar ve karşı koyarlar. Tam kemâle ulaşmamış hakikat ilmi yolcuları da şeriatî hakikatten farklı sandıklarından bazen onu terketmekte bir sakınca bulmazlar. Mısırî bunu, çıkışı şeriatin, inişi hakikatin misâli olan bir dağa benzetir. Dağın zirvesinde ise A'raf ehli dediği kemâl sâhibi muhakkikler bulunmaktadır ki onlar iniş ve çıkış zahmetinden kurtulmuşlardır. Onlar ilimde

83 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 2b-3a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 17.

84 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 22b-23b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 38-39.

85 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 58a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 74.

86 Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 47a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 63.

ikilik olmadığını, gözlerdeki örtülerden dolayı iki ilim gibi görüldüğünü bilirler, iki tarafa da hak verirler.<sup>87</sup>

Mısırî'ye göre, Kehf sûresindeki Musa ve Hızır hikâyesinde kalplere şifa vardır; çünkü iki ilmi kendisinde birleştiren insan kalpleri çevirip düzeltmekte iksir gibidir.<sup>88</sup> Bu sebeple gerçek müşîd de şeriat ve hakikat ilimlerini kendisinde toplamış olmalıdır. İlim bir noktadır. Mısırî, Hakk'ın bölünme olmayan birliğini, yani tevhîdi anlatan bu noktanın kendisinde de tecellî ettiğini yine şiiirinde belirtmektedir:

*Kamu bir noktadır ilim ancak ey dost  
Çoğaldıkça dolar kalbe hem ü gam  
Niyâzi taht-ı bâda nokta oldu  
Ali'nin sırrına olalı mahrem<sup>89</sup>*

Bütün ilim ve irfandan maksat insanda tecellî eden bu hakikat noktasını anlamaktır:

*Sen seni bilmektir ancak pîre ülfetten garaz  
Noktayı fehm eylemektir ilm ü irfandan garaz<sup>90</sup>*

Niyâzi-i Mısırî "Câmî olanda her iki tarafın hükmü zuhura gelmelidir", der.<sup>91</sup> Bu iki ilim aslında tek bir ilimden ibaret olmasına rağmen hiçbir zaman tamamen muhalif kalmazlar, tamamen birleşip birbirlerinde yok da olmazlar. Aralarına Allah'ın hikmeti ve kudreti icabı birbirlerine karışmalarına engel olarak konulan berzah her ikisinin de dengede kalması<sup>92</sup> ve mamur olması içindir.<sup>93</sup> Mısırî, iki ilmin birbiriyle ilişkisini ve birbirine ihtiyacını, Âdem ile Havvâ'ya da benzetmektedir. Havvâ, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı gibi şeriat ilmi de hakikat ilminden doğmuştur, onun bir aksidir, aynıdır. Eğer bütünüyle muhalif kalsalar çocukları olmaz, birbirlerinde yok olsalar âlem mamur olmaz, Allah'ın kelimeleri zâhir olup bilinmezdi.<sup>94</sup> Bu yüzden Mısırî'nin A'raf ehli dediği zümre iki tarafa da hak vererek müşküllerini halletmeye, benzerlikleri açıklayarak aralarını düzeltmeye, aralarında tevhîd rûknünü imar etmeye çalışırlar; onlar hakkında "Ahlâk güzelliğinin en iyisi, iki kişi arasını ıslâh etmektir" denilmiştir.<sup>95</sup>

87 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 3a-3b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 17-18.

88 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 124a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 153.

89 Niyâzi-i Mısırî, *Dîvân-ı İllâhiyât*, 171.

90 Niyâzi-i Mısırî, *Dîvân-ı İllâhiyât*, 114.

91 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 90b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 110.

92 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 3a-3b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 17-18.

93 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 55a-55b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 71-72.

94 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 91a-91b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 110.

95 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 3b-4a ve 55b; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 18 ve 72.

## Sonuç

Kehfsûresinin 60-82. âyetleri arasında nakledilen, Niyâzi-i Mısırî'nin eserlerinde önemli yer verdiği ve "kalplere şifa"<sup>96</sup> olarak değerlendirdiği Hızır ile Musâ kıssası sûfiler için önemli kavram ve işaretler ihtivâ etmektedir ki bunlardan birisi de Hz. Musâ'nın sefere çıkma sebebi olan ilm-i ledün'dür. Mısırî'nin yoğun olarak kıssa ve ilim türleri üzerinde durma nedeni, hikâyede kendi ilim yolculuğu ve sülûku ile benzerliklerin<sup>97</sup> yanında, yaşadığı devirde farklı ilim anlayışları ve mezhepler arası çatışmaların Osmanlı tarihinde ilk defa fiiliyata dönüşecek kadar şiddetlenmesi<sup>98</sup> olabilir. Onun konuyla ilgili tesbitleri şöyle sıralanabilir:

1. İlm-i ledün kavramı, kesbî/kitâbî bilginin karşısında Hak tarafından doğrudan ilham olunan ilim türünü ifade eder.
2. Hâdiselerin ve eşyanın ilk bakışta görülen zâhirine değil iç yüzüne ve hikmetine vukuf söz konusudur.
3. İdrak organı akıl değil kalptir. Bu sebeple eğitimi kalbin tezkiyesini, cehd ve gayreti gerektirir.
4. Âyetlerde anlatılan yolculuk ve safhaları, zaman ve mekânın ötesinde mânevî sülûkün safhalarının temsilidir.
5. Mecma'ul-bahreyn, iki denizin birleştiği yer, insanda kemâl noktasını anlatır; ilimleri bir bilen, hepsinin ehline hakkını veren ve aralarında barışı ve tevhîdi imâr etmeye gayret eden kâmil insanın makâmıdır.

96 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 124a; a.mlf., *Mevâidu'l-İrfân*, ts. 153.

97 Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*'ın 14. sofrasında genç yaşta içine doğan talebiyle başlayan zâhir ve bâtın ilimlerdeki yolculuğunu anlatır, bk. Niyâzi-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, ts. 38-39.

98 bk. Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010), 123-132.

## Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfû'l-Hafa*. Beyrut: y.y., 1351-1352.
- Akti, Selahattin. "Die Moses-Ḥiḍr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese". *Journal of Religious Culture* 209 (2015), 1-16.
- Aşkar, Mustafa. *Niyâzî-i Mısırî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2004.
- Aşkar, Mustafa. "Niyâzî-i Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/166-168. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ayverdi, Sâmiha. Araz, Nezihe; Erol, Safiye; Huri, Sofi. *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.
- Babinger, Franz. "Schejch Bedr er-dîn, der Sohn des Dichters von Simâw". *Der Islam* 11 (1921), 1-106.
- Babinger, Franz. "Niyâzî". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Erişim 1 Mart 2021.  
[https://referenceworks-brillonline-com.proxy.uskudar.edu.tr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/niyazi-SIM\\_5933?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Niyazi](https://referenceworks-brillonline-com.proxy.uskudar.edu.tr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/niyazi-SIM_5933?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Niyazi)
- Bardakçı, Necmettin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 81-103.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitabu'n-Netîce*. 2 Cilt. haz. Ali Namı, İmdat Yavaş. İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. İstanbul: 1389.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yay., 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. "Niyâzî Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *AKADEMİK Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 49-78.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yay., 1997.
- Çelebi, Kâtip. *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâtî'l-Ehakk*. Sad. S. Uludağ, M. Kara. İstanbul: Marifet Yay., 2001.
- Çınar, Hüseyin İlker. "Klâsik İslâm Müfessirleri eṭ-Ṭaberî (öl. 310/922), ez-Zemaḥşerî (öl. 538/1144) ve er-Râzî (öl. 607/1210)'nin Tefsirleri Işığında Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın Ḥiḍr ile Yolculuğu". *Journal of Religious Culture* 221 (2016), 1-19.
- Çınar, Hüseyin İlker. "Die Reise des Propheten Moses mit Hidr im Koran: unter Berücksichtigung der Kommentare der klassischen Koranexegeten at-Tabari (gest. 310 H./922), az-Zamahsari (gest. 538 H./1144) und er-Razi (gest. 607 H./1210)". *Journal of Religious Culture* 98 (2008), 1-18.
- Deladriere, Roger. *La Vie Merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Egyptien*. Paris: Sinbad, 1988.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meallî Türkçe Tefsir*. İstanbul: Ebüzziya Matbaası, 1935.
- Erdoğan, Kenan. *Niyâzî-i Mısırî Divanı*. Ankara: Akçağ Yay., 1998.
- Friedländer, Israel. "Zur Geschichte der Chadhirlegende". *Archiv für Religionswissenschaft* XIII (1910). Ed. Richard Wünsch. Leipzig: B. G. Teubner, 92-110.

- Glock, Irmgard. *Niyazi al-Misri*. Bonn: Bonn Üniversitesi, Doktora Tezi, 1951.
- Güzel, Abdurrahmahman. "Niyâzî-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri: Risâle-i Devriyye". *Türk Kültürü Araştırmaları XVII-XXI/1-2* (1983), 121- 137.
- Halman, M. Talat. *İki Denizin Buluştuğu Yer*. İstanbul: Nefes Yay., 2018.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Geschichte des Osmanischen Dichtkunst. 4 Cilt*. Pesth: Conrad Adolph Hartleben's Verlag, 1837.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. S. Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 1996.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem ve-t-ta'likât 'aleyhi*. haz. ve şerh A. Affî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 1980.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2006-.
- Kara, Mustafa. *Niyâzî-i Mısırî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kâşânî, 'Abdu'r-Rezzâk [Ibn 'Arabî]. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2011.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 1992.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. nşr. A. J. Arberry. Mısır: Maṭba'at as-Sa'âda, 1933.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. 12 Cilt. haz. M. Tahrallı, Sâfi Arpaguş. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Meier, Fritz. "Qusayris Tartîb as-sulûk". *Oriens XVI* (1963), 1-14.
- Meier, Fritz. "Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Tertîbü's-Sulûk'u". çev. Eyüp Yaka, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi IV/10* (2003), 363-375.
- Mevlânâ. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. 3 Cilt. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1997.
- Niyâzî-i Mısırî. *Dîvân-ı İllâhiyât: Türkçe Şiirler-Sözlük*. haz. Hasan Kavruk. Malatya: y.y., 2011.
- Niyâzî-i Mısırî. *Mevâidu'l-İrfân*. Selim Ağa Hüdâî Efendi Bl. no. 587.
- Niyâzî-i Mısırî. *Mevâidu'l-İrfân ve Avâidu'l-İhsân*. çev. Süleyman Ateş. Malatya: İnönü Üniversitesi Niyâzî-i Mısırî Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, ts.
- Niyâzî-i Mısırî. *Risâle-i Hızriyye-i Cedîde*. Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa no. 261/4.
- Niyâzî-i Mısırî. *Şerh-i Gazel-i Yûnus Emre*. Topkapı TY. Kat. H. 303.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 25* (2010), 123-132.
- Serrâc, Ebu Nasr. *el-Luma'*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- es-Sülemî, Abdurrahmân. Mes'eletu derecâtî's-şâdikîn". *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*. nşr. ve çev. S. Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Şems-i Tebrizî. *Makâlât*. 2 Cilt. çev. M. Nuri Gencosman. İstanbul: Hürriyet Yay., 1975.
- al-Tabarî, Muhammad b. Jarîr. *The History of al-Tabarî: Ta'rih al-Rusul wa'l-mulûk*. Terc. ve Notlar W. Brinner. State University of New York Press, 1991.

et-Tehânevî, Ali. *Kitâbu keşşâfi ıstılâhâtî'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1984.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay., 1995.

Wensinck. A.J. "al-Khaḍir (al-Khiḍr)". *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Erişim 1 Mart 2021. [https://referenceworks-brillonline-com.proxy.uskudar.edu.tr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khadir-al-khidr-COM\\_0483?s.num=14&s.f.s2\\_parent=s.f.cluster.encyclopaedia+of+Islam&s.q=Khidr](https://referenceworks-brillonline-com.proxy.uskudar.edu.tr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khadir-al-khidr-COM_0483?s.num=14&s.f.s2_parent=s.f.cluster.encyclopaedia+of+Islam&s.q=Khidr)

Ez-Zemahşerî, Maḥmûd b. 'Umar. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'ik ğavâmiż et-tenzîl ve 'uyûn el-eḳâvîl fî vucûh et-te'vîl*. Beyrut: y.y., 1965.





## Kādî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması

### Comparison the Views of Qadi Abd al-Jabbar and Abu'l-Muîn al-Nasafî About Great Sin

Selim GÜLVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslâm Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic Theology  
Gaziantep, Turkey  
Sgulverdi67@gmail.com  
orcid.org.0000-0003-2647-1006

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 22 Ocak / January 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25 Nisan / April 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 209-228

#### Atıf / Cite as

Gülverdi, Selim. "Kādî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209-228.

**Doi:** 10.33460/beuifd.866627

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** İslâm düşünce tarihinde ilk tartışılan konulardan biri olan büyük günah problemi, kelâm ekollerinin büyük günahın kapsamı ve büyük günah işleyen kimsenin dini statüsünün ne olduğu hakkında uzun süre tartıştığı bir konu olagelmıştır. Tarihteki Hâricî anlayışın günümüzdeki tezahürü şeklinde değerlendirilebilecek bazı Selefî akımların, kendileri gibi düşünmeyen ve büyük günah işlediklerini belirttikleri Müslümanları tekfir ederek şiddete yönelmeleri problemin hâlâ güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

Hâricîler, büyük günah işleyen kimseyi tekfir ederken Mürcie toplumdaki gerginliği azaltmak adına Müslüman olduğunu çünkü inanan bir kimsenin inkâr etmedikçe dinden çıkmayacağını ileri sürmekteydi. Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu çünkü İslâm'a inandığı için kâfir olmadığını ancak büyük günah işlediği için de mü'min vasfı kazanmadığını savunarak bu kimsenin konumunu "el-menziiletu beyne'l-Menziletayn" ilkesiyle dile getirdiler. Ehl-i Sünnet mezhebi ehl-i kible den büyük günah işleyen kimsenin günahkâr mü'min olduğunu çünkü bu kimsenin İslâm'dan

hiç bir şeyi inkâr etmediğini ve Allah'tan bağışlanma dileğini ifade eder. Allah'ın dilediği kimse için şirk dışındaki günahlarını bağışlayabileceğini ve büyük günah da şirk olmadığı için bağışlanabileceğini kabul eder.

Bu makalede Hâriciler, Mu'tezile, Mürcie ve Ehl-i Sünnet'in büyük günah konusundaki görüşleri hakkında genel bilgi verildikten sonra Kādî Abdülcebâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin iman ve mahiyeti, iman-amel ilişkisi ve mürtekb-i kebîrenin isimlendirilmesiyle ilgili fikirleri karşılaştırılarak ele alınmıştır. Ayrıca Sünnet'in Maturidi kelâm ekolüne bağlı olan Neseffî'nin, Mu'tezili kelâmcı Kadî Abdülcebâr'ın konu ilgili düşüncelerine yönelttiği eleştiriler dikkate alınarak ehl-i kiblede büyük günah işleyen kimsenin, mümin olarak isimlendirilmesinin gerekliliğine ilişkin temellendirmesi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kadî Abdülcebâr, Ebü'l-Muîn en-Neseffî, Büyük Günah, Mürteki-Kebîre, Mu'tezile.

**Abstract:** In the history of Islamic thought the matter of great sin is one of the first issues discussed by Islamic theology schools wick in relation to it what is the gereat sins and what is the religious status of the great sinner has been kept up to date for a long time. We believe that the problem is still up-to-date that some Salafist movements, which can be regarded as the present manifestation of the Kharijite understanding in history, the turning to violence by calling the muslim who commited great sin as unbeliever and who do not think like themselves

Some Kharijites named the Muslim who committed great sin as unbeliever, Murjia claimed that he was a Muslim in order to reduce the tension in society because a believer doesn't quit religion unless he denied it. Mu'tazila argued that the person who commits great sin is neither a believer nor an unbeliever because of he doesn't have qualify as a believer who he has committed a great sin, and they expressed this with the principle of "al-menziletu beyna'l-Menzileteyn". Ahl-i Sunnah argued that the person who committed the great sin he is a sinner Muslim because he doesn't deny anything from Islam and he want to be forgiven by God. For this assertion they took the verse Allah forgiveth not that partners should be set up with Him; but He forgiveth anything else, to whom He pleaseth; to set up partners with Allah is to devise a sin Most heinous indeed. as a reference. The great sin isn't joining other gods with Him so He may forgiveth who commit great sin.

In this article, after giving general information about the views of Khârijities, Mu'tazila, Murjia and Ahl-i sunnah on the subject the views of Qadî Abd al-Jabbar and Abu'l-Muîn al-Nasafî about the faith and the nature of faith, the relationship between faith and practice also the views of them about naming who commit great sin were discussed in comparison. In addition, Nasafî who belongs to the theology school of Ahl-i sunnah, Considering his criticisms directed to Qadî Abd Al-Jabbar about this matter it is emphasized that who commit great sin should be named as a believer.

**Keywords:** Qadî Abd Al-Jabbar, Abu'l-Muin en-Nasafî, Great sin, the Great sinner, Mu'tazila.

## Giriş

Günah mefhumu Allah'ın emrettiklerini yapmamak, nehyettiklerini yapmak insanlara karşı doğrudan saparak yanlış davranışlarda bulunmaktır. İnsan fitratıyla çelişen bir olgu olan günahı insan, bazen zaafları nedeniyle bazen de bilmeyerek işler. İnsan, irade sahibi olduğu için ve kendisinde iyiliğin de kötülüğünde ilham edildiği nefis bulunduğu için her zaman günah işlemekle karşı karşıyadır. İslâm, günah işlemenin hikmeti olarak yaptığından pişmanlık duyan insanın, Allah'ın azameti karşısında acziyetini itiraf edip af dilemesi olduğunu belirtir. Çünkü günah işleyip bağışlanma dileyen insan, Allah'ın ulûhiyetini kabul etmiş ve O'na karşı ubudiyetini ifade etmiş olur. Günahı küçük ve büyük şeklinde kısımlara ayıran kelâmcılar, ehl-i kiblede olan kimsenin büyük günah işleyip tövbe etmemesi veya tövbe ettiği halde aynı günaha devam etmesi halinde dini statüsünün ne olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Büyük günah, İslami fırkaların ortaya çıkmasında önemli bir saik olmakla beraber İslâm düşünce tarihinde kelâmcıların uzun süre üzerinde tartıştığı ve günümüzde de canlılığını koruyan bir meseledir. Biz önce günah ve ardından da büyük günah kavramı üzerinde durarak konuyu detaylandıralım.

## 1. Günah Kavramı

### 1.1. Günah

Farsça bir kelime olan günah, sözlükte suç, yönelme, meyletme ve çıkma anlamlarına gelen<sup>1</sup> günahın ıstılahi olarak farklı tanımları yapılmıştır. Doğrudan dini emirlerin yerine getirilmemesi veya yasakların çiğnenmesiyle ortaya çıkan dini, ahlaki ve vicdani açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur.<sup>2</sup> Kişinin doğrudan saparak yanlışla yönelmesi, ilahi emir ve yasakları çiğnemesidir.<sup>3</sup> Kur'ân'da günah kavramı ism, zenb, cürm ve isyan kelimeleriyle ifade edilmekle beraber ism kelimesi Türkçedeki anlamıyla günah kelimesini karşılayan en yakın kelimedir. Hinduizm, Budizm ve Taoizm gibi semavî olmayan dinlerde de tabiatüstü bir güç inancı mevcut olduğundan buna bağlı olarak günah anlayışı da bulunur.<sup>4</sup> İslâm, Hıristiyanlığın aksine aslî günah inancını reddeder ve günahın bireysel olduğunu belirtir. Kur'ân, Müslümanların günahlarının bağışlanması için nasûh tövbe etmeye teşvik ederek Allah'tan başka kimsenin günahları bağışlama durumunun olmadığı mesajını verir. Günah kavramını izah ettikten sonra çalışmamızın konusu olan büyük günah üzerinde duralım.

1 Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Daru's-Sadr, ts), 2/431; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredat* (Beirut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1975), 131.

2 Ömer Faruk Harman, "Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1996), 14/285-286.

3 Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğ*, thk. Mahmûd Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 1/151.

4 Harman, "Günah", 14/285-286.

## 1.2. Büyük Günah

Maddî ve manevî olarak 'büyük' anlamına gelen "kebîre",<sup>5</sup> hakkında kesin delil olan hırsızlık, zina, kazf ve benzeri gibi fiiller yapıldığında haddi gerektiren günahdır.<sup>6</sup> Kur'ân, "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz.." (en-Nisâ, 4/31) âyetiyle büyük günah, küçük günah ayırımı yapar. Kur'ân'da kebîre olarak ifade edilen büyük günah, Cemel Vak'ası ve Sıffin savaşından sonra Müslümanlar arasındaki siyasî tartışmaların akabinde gündeme gelmeye başlamıştır. Müslümanlar arasındaki ilk anlaşmazlıklardan biri olan büyük günah meselesi, siyasî ve dinî bir mahiyet arz eder. Çünkü siyasî olarak farklı düşünen İslamî fırkalar, düşüncelerine dinî bir kimlik kazandırmışlardır. Kelâm ekolleri, "mürtekeb-i kebîre" meselesini iman anlayışlarına bağlı olarak ele aldıkları için onu isimlendirme konusunda farklı sonuçlara varmışlardır. Kelâm ekollerinin önemli bir ayırıcı özelliği olan mürtekeb-i kerbîre meselesi, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları arasında uzun süre tartışma konusu olmuştur. Biz, Hanefilik-Maturidilik ile Mu'tezile arasındaki ihtilafı Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) görüşlerini mukayese ederek izah etmeye çalışacağız.

## 2. Kelâm Ekollerine Göre Büyük Günah

Büyük günah (kebîre) Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel Vak'ası ve Sıffin savaşından sonra Müslümanlar arasında tartışılmaya başlamıştır.<sup>7</sup> Bu savaşların akabinde Müslümanlar, "Kim bir mü'mini kasden öldürürse cezası içinde devamlı kalmak şartıyla Cehennemdir. Allah ona gazab etmiş, lanetlemiş ve onun için büyük bir azab hazırlamıştır."(en-Nisâ, 4/93.) âyetini dikkate alarak mürtekeb-i kebîrenin, imandan çıkıp çıkmadığı veya kebîrenin insanın imanına zarar verip vermediği şeklindeki sorulara cevap aradılar. Kelâm mezheplerinin iman tasavvurunu oluşturan iman tanımı, iman amel ilişkisi ve iman amelden bir cüz olup olmadığı gibi konularda farklı anlayışta olmaları, onların büyük günah meselesinde de farklı düşünmelerine zemin oluşturmuştur.

Hâriciler, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin ordusunda savaşan ve tahkimi kabul etmeyip ondan ayrılan bedevi Arapların oluşturduğu gruptu. Hakeme başvurmayı büyük günah kabul eden Hâriciler, onu kabul edenleri tekfir ederek<sup>8</sup> büyük günahla ilgili iddiaları ilk defa gündeme getirdiler.<sup>9</sup> Hâricilerin bu iddiasıyla beraber İslâm düşünce tarihinde "kebîre" olarak isimlendirilen büyük günah

5 İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, 5/131; Zemaşşerî, *Esasu'l-Belâğa*, 2/119; Adil Bebek, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2002), 25/285-286.

6 Muḥammed b. Muḥammed b. Mahmûd Ebu Mansûr el-Mâtûridî es-Semerkindî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, thk. Fatma Yûsuf Ḥayme (Beyrut: Müessesetu Risaletu'n-Naşîrûn, 2006), 2/409.

7 Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet yay. 1982), 86.

8 Muḥammed Ebû Zehra, *Tarihü'l-mezahibü'l-İslamî* ( Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, ts), 71.

9 Mustafa Türkçü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/ Kebire Hakkındaki Kelami Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi*, 36/4. (Aralık-2000), 63-88.

tartışılmaya başlamıştır. Bazı Hâricî fırkalar büyük günah işleyen kimseyi kâfir olarak isimlendirmekle<sup>10</sup> beraber daha aşırı davranarak kendilerine katılmayan<sup>11</sup> ve tekfir ettikleri kimseyi kâfir kabul etmeyen herkesi tekfir etme yoluna gittiler.<sup>12</sup> Hâricîlerin günümüze dek gelen kolu olan İbâziyye, büyük günah işleyeni tekfir etmek yerine "küfran-ı nimette olan kimse" şeklinde tanımlayarak daha ılımlı davranmışlardır.<sup>13</sup> İleri sürülen bu iddialara reaksiyon olarak başka İslamî fırkalar ortaya çıktı.

Mürcie'nin ortaya çıkışında Hâricîlerin toplumu tekfir etmeleri, Emevi- Haşimi çekişmesi ve Emevilerin uygulamaları gibi etkenler önemli bir yere sahiptir.<sup>14</sup> Hâricîlerin büyük veya küçük günah işleyen herkesi tekfir etmeleri ve buna bağlı olarak tekfir ettiklerinin kanını helal kabul etmeleri, Müslümanları bir çıkmazın içine sürüklüyordu. Bu endişe verici duruma çözüm bulma arayışına giren Mürcie yaklaşım, daha uzlaşmacı ve kuşatıcı bir tavır sergiliyordu. Bu tavır ve anlayışın elbette ki teolojik bir arka planı olması gerekirdi. Mürcie fırkalar genel olarak imanının marifet olduğunu ve amelini imandan bir parça olmadığını ileri sürdüler.<sup>15</sup> Onlar imanının asıl olduğunu ve imanla beraber ma'siyetin zarar vermeyeceğini savundular.<sup>16</sup> Mürciiler, her ne kadar ma'siyetin imana zarar vermeyeceği gibi yanlış iddialarda bulunmuş olsalar da ileri sürdükleri fikirlerle katı ve fanatik Hâricî anlayışın toplumda meydana getirdiği kutuplaşma ve gerginliğin yumuşatılmasında önemli rol oynamışlardır<sup>17</sup>.

Rasyonel düşüncenin gelişmesine önemli katkı sağlayan Mu'tezile'nin doğuşunda büyük günah anlayışının önemli bir yeri vardır.<sup>18</sup> Mu'tezile kelâmcıları, Hâricîlerin mürtekeb-i kebireyi tekfir etmeleri ve Mürcie'nin de ma'siyetin îmana zarar vermeyeceği iddialarına karşılık onun "ne kâfir ne de mü'min" olduğunu ileri sürdüler.<sup>19</sup> Hâricîlerin ve Mürcie'nin problemi çözemediğine inanan Mu'tezile kelâmcılarının bir ara çözüm bulmak için yaptıkları izahlar da tartışmaları sona erdiremedi<sup>20</sup>

10 Muhammed b. Yüsuf el-Vehbi el-Ibazi, *Tefsiru'l-heymani'z-zâd ilâ dâri'l-Meâd* (Umman: Vüzerat-ı Turasi's-Sekafe, 1988), 5/460-461.

11 Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hariciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1997), 16/169-175.

12 Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Farğ beyne'l- fırak*, thk. Muhammed Osman (Kahire, Mektebu'l-İnsan, 1988), 72.

13 Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 19/256-261.

14 Sönmez Kutlu, "Mürcie" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 32/41-45.

15 Ebu'l Hasan Ahmed b. Muhammed b. Meymûn el-Eş'ârî, *Kitabu'l-lum'a fi reddi ala ehl-i zeyğî ve'l bid'a*, thk. Hamid Garabe (Kahire: Matbaatu Mısıriyye, 1995), 125-132.

16 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l Kerim b. Ahmed, eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 2. Baskı (Beyrut, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992), 1/139.

17 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (İstanbul: TDV Yay. 2012), 104.

18 Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/34 (Eylül 1990), 337; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 31/391-401.

19 Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yay. 2020), 27-28.

20 Cihat Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/33 (Haziran-1978), 325-342.

Mu'tezile'nin bu sonuca varmasının nedeni temelde ameli imanın bir parçası olarak kabul etmeleridir. Görüleceği üzere büyük günah hakkındaki tartışma hicri 1. yüzyılın ortalarında Hâricîlerle başlayıp 2. yüzyılda da Mürcie ve Mu'tezileyle devam etmiştir. Ancak bu uzun süren tartışmalara rağmen ileri sürülen izahlardan hiçbiri toplum tarafından kabul gören bir anlayış olmamıştır. Mürcie'nin bu konudaki bazı görüşleri ufuk açıcı olmakla beraber problemi tamamen çözmeye yetersiz kalmıştır. Bundan sonra Ehl-i Sünnet mezhebinin İslâm düşünce tarihinde önemli bir problem olarak varlığını sürdüren mürtekib-i kebîre meselesi hakkındaki görüşlerini ele alarak problemin nasıl bir sonuca evrildiğine bakmamızın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Ehl-i Sünnet kelâm mezhebini oluşturan Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm ekolleri, mahiyet olarak imanın kalp ile tasdik<sup>21</sup> olduğunu ve bunun gereği olarak amelin, imanın bir parçası olmadığını ileri sürerek mürtekib-i kebîreyi mü'min olarak nitelemiş ve onun Allah'ın dilemesi halinde Cennet'e girebileceğini savunmuşlardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları mürtekib-i kebîreyi mü'min kabul etmekle beraber onun günahkâr olduğunu söyleyerek Mürcie'den farklı düşünmüşlerdir. Ehl-i Sünnet bu görüşüyle ne Hâricîler ve Mu'tezile gibi mürtekib-i kebîreyi iman dışına itmiş, ne de Mürcie gibi ma'siyetin imana zarar vermediğini<sup>22</sup> savunmuştur. Bu meselede Mürtekib-i kebîrenin imandan çıktığını savunanlar ile bu kimsenin imandan çıkmadığını savunanların ileri sürdüğü görüş olmak üzere iki bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz.

Makalemizin bundan sonraki kısmında Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinden olan Kādî Abdülcebbâr ile Ehl-i Sünnet Mâtürîdî kelâm ekolünün önemli isimlerinden olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî özelinde bu iki ekolün konuya ilişkin görüşlerini inceleyeceğiz. Bunu da, iman, mürtekib-i kebîre ve mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumu çerçevesinde ele alarak meseleyi izah etmeye çalışacağız.

### 3. İmanın Mâhiyeti

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi kelâmcılar, mürtekib-i kebîre meselesine kendi iman tasavvurları açısından yaklaşmışlardır. Bu bağlamda konuyla ilgili görüşlerini ele alacağımız Kādî Abdülcebbâr'ın iman tasavvurunu ortaya koymadan önce onun yettiği siyasi ve ilmi çevreden bahsetmek meselenin daha iyi anlaşılması açısından önem arz eder.

#### 3.1. Kādî Abdülcebbâr'a Göre İmanın Mâhiyeti

Kādî Abdülcebbâr, Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un soyundan olduğu kabul edilen ve 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren ve iv/x yüzyıla

21 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu-Ibrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 4/39; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maqalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Muşallin*, thk. Ebu Abdu'l-İlah (Beyrut: Mekettebü'l-Asriyye, 1990), 239.

22 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/162.

kadar Mecûsî iken Şiîliği benimseyen<sup>23</sup> Büveyhiler döneminde yaşadı.<sup>24</sup> Bu dönem Abbasi halifeliğinin zayıfladığı, mezhep çekişmelerinin olduğu ve Şîa ile Mu'tezile arasında bir etkileşimin yaşandığı dönemdir.<sup>25</sup> Diğer taraftan da halk üzerinde ehl-i hadisin önemli bir etkisi vardı.<sup>26</sup> Kādî Abdülcebbar, Mu'tezili alimlerle tanışmadan önce itikadda Eş'ariyye'yi, fıkhıta Şâfiî mezhebini benimsemişti. Daha sonra Basra'da Mu'tezile âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebesi Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'ın derslerine katıldı ve ondan etkilenecek Mu'tezile mezhebine geçti.<sup>27</sup>

Kādî Abdülcebbar'a göre iman, marifet, uzuvlarla amel etmek ve dil ile ikrardır.<sup>28</sup> İman, dinin emrettiği şeyleri yapmak ve yasakladıklarından kaçınmaktır. O, din ve imanın aynı şeyler olduğunu ve dinin emrettiği herhangi bir şeyi terk etmenin veya yasakladığı bir şeyi yapmanın imandan çıkmak anlamına geldiğini ifade eder. İman, dinin emrettiklerini yapmakla mükâfat, terk etmekle de iğab gerektiren amelleri kapsar. Nafile olan taatı terk etmek iğabı gerektirmediği için imandan çıkmayı gerektirmez.<sup>29</sup>

İmanın, marifet (kalp ile bilme), dil ile ikrar ve uzuvlarla amel olduğunu savunan Kādî, bunlardan birinin eksik olması halinde gerçekleşmeyeceğini belirtir.<sup>30</sup> O, ameli imandan bir cüz kabul ederek imanın bir bütün olduğunu ve dinin emirlerinden birine uymamanın imanın bütünlüğünü bozacağını oysa imanın bölünme kabul etmediğini belirtir. Kādî, mükellefin güzel bir niyetle Kur'ân'ın teşvik ettiği amelleri işlemesinin Allah'a teslim olmanın en güzel şehadeti olduğunu belirtir.<sup>31</sup> Ameli imandan bir cüz kabul ederek mensup olduğu ekole bağlı kalan Kādî, bu görüşüyle Hâricîler gibi iman konusunda en sert olan fırkalarla beraber ismi anılmıştır.<sup>32</sup>

Dinin emrettikleri hasen, yasakladıkları kabihdir. İman ancak hasen olanı yapmak ve kabih olandan kaçınmakla gerçekleşir. Kabih olandan kaçınmamak hasen olan iman sıfatına hâle getirir.<sup>33</sup> Kādî, imanın mâhiyetinin tasdik, ikrar ve amel olduğunu kabul etmesine rağmen merkeze ameli almaktadır. Onu

23 Erdoğlan Merçil, "Büveyhiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1992), 6/496-500

24 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tarihü'l-Hulefa* (Katar: Vüzeratı Evkaf ve veş-Şuûnu İslamiyye, 2015), 336.

25 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1985), 187.

26 Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 47.

27 Metin Yurdagür, "Kādî Abdülcebbar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2001), 24/103-105.

28 Ebü'l-Hasan Kādî Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani, *Tenzihu'l-Kur'ân âni'l-metain*, t hk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh (Kahire: Mektebetu'n-Nafizeh, 2006), 14-15; Ebü'l-Hasan Kādî Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 707.

29 Kādî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 706-707.

30 Kādî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 710.

31 Kādî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 701.

32 Tunç, "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi" 325-342.

33 Kādî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 612; Ebü'l-Hasan Kādî, Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani, *el-Muhtâ bi't-keklîf*, thk. Van Petersen (Beyrut: Daru'l-Meşnik, 1999), 362.



bu sonuca götüren neden, Cehmiyye'nin savunduğu "iman, marifettir"<sup>34</sup> ve Kerramiye'nin "iman, ikrar etmektir"<sup>35</sup> şeklindeki iddialarını çürütmektir. Kādî'ya göre imanın dışı vurumu olan amelin olması zorunludur çünkü amel, imanın varlığına delalet eden en güçlü işarettir.<sup>36</sup> O, ameli öncelemekle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının benimsediği "iman, tasdiqtir" anlayışını kabul etmediğini de ifade eder. Tasdik ettim, diyen birinin bunu diliyle ifade ettiğini, kalbiyle tasdik edip etmediğinin bilinemeyeceğini dolayısıyla imanın tasdik olmasının, ikrar olarak kabul edilmesinden bir farkı olmadığını belirtir.<sup>37</sup> Kādî'ya göre amel imandan bir cüz olduğu için amel olmadan iman gerçekleşmez çünkü Allah'a isyan ile iman bir arada bulunamaz.<sup>38</sup>

Kādî, amel olmaksızın imanın tasdik olduğunu savunmanın amellerin gereksiz olduğu sonucuna götüreceğini ve bunun da menhiyyâti işlemeye zemin oluşturacağını belirtir. Ayrıca Kur'ân'ın, amel olmaksızın sadece imanın telaffuz edilmesini nifak olarak nitelendirdiğini ifade eden Kādî, imanın mâhiyetinin, dinin emrettiklerini yapmak ve yasakladıklarından sakınmak olduğunu belirtir. Amel, imanın diğer iki unsuru olan tasdik ve ikrarı destekler ancak amelin olmaması durumunda bu iki unsur inandırıcı olamaz. Kādî ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları, iman tasavvuru bakımından mevcut olan bu önemli görüş ayrılığına bağlı olarak kebîre konusunda da farklı sonuçlara varmışlardır.

### 3.2. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre İmanın Mâhiyeti

Nesefî'nin iman anlayışına geçmeden önce onun yaşadığı dönem ve coğrafyadan söz etmemizin düşüncelerinin arka planının bilinmesi açısından önem arz eder.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı coğrafya mihne olayından sonra<sup>39</sup> Mu'tezile'ye karşı bir tepki olarak Hanefiliğin en çok geliştiği yer olan Mâverâünnehir bölgesiydi. Nesefî, Hanefi-Mâtürîdî anlayışın bu bölgede daha geniş alana yayılması için, var olan rey karşıtlığını olumlu yönde değiştirmek<sup>40</sup> ve Mâtürîdî'yi gündeme getirmek suretiyle yoğun çaba sarf etti.<sup>41</sup> Temelde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâm mezhepleri arasındaki yöntemsel farklılıktan dolayı

34 Ebû'l-Feth Muḥammed b. Abdu'l-Kerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muḥammed, 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İmiyye, 2014), 1/86.

35 Ebû'l-Hüseyn Muḥammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *er-Redd ve't-tenbih alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a* (Beyrut: Mektebetü Meârif, 1968), 151.

36 Abdussettar er-Ravî, *el-Aklu ve'l-hurriye dirasetu fi fikri'l-Kādî Abdülcebbar* (Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirase ve'n-Neşr, 1980), 377.

37 Kādî, *Şerhu'l-Uşûl'l-Ḥamse*, 709.

38 Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet Polemiği", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/39 (2015), 121-146.

39 bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/17 (2010/1), 101-130.

40 Murat Şimşek, "Hânefi Geleneğinde Usûl-Fürû İlişkisi ve Kelâm-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtürîdî", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu –Hanefilik-Mâtürîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*. Ed. Cengiz Çu-hadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak. 1/257-270. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları), 2017.

41 Fatıma Rûmeysa Yüksel, *Ebû'l-Muîn en-Nesefî Bağlamında Mâtürîdî Geleneğinde Mu'tezile Karşıtlığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 58.

tartışma konusu olan temel meselelerden biri de iman problemidir. Nesefî'nin de imanın mahiyeti konusundaki görüşünü ele alarak bu bağlamda iki kelamcının mürtekb-i kebîre meselesindeki görüş ayrılıklarını izah etmeye çalışalım.

Nesefî, Ebû Hanîfe, (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) gibi gibi imanın tasdik olduğunu ifade eder. Nesefî, imanın, lügatte tekzibin zıddı olan tasdik anlamına geldiğini ve Arapçada haber veren kimsenin haberini tasdik ettiğini ifade etmek için "mu'mininun bih" ifadesinin kullanıldığını ileri sürerek imanın anlamının tasdik olmasının lügat anlamına daha uygun olduğunu savunur. Kur'ân'ın, hakkında kısas hükmünün uygulanmasını gerekli gördüğü kimseleri mü'min olarak nitelendirdiğini ileri sürerek amelin imandan bir cüz olmadığını belirtir. Hâriciler ve Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi eğer iman, tasdik, ikrar ve amel olsaydı, o zaman Kur'ân'ın, neden hadlerin uygulandığı kimseleri amel unsuru olmadan mü'min olarak nitelendirdiğini sorar. Ancak dünyada bir kimseye hangi hükümlerin uygulanması gerektiğini tesbit etmek için ikrarın gerekli olduğunu ifade eder.<sup>42</sup>

Nesefî, imanın mâhiyetinin tasdik olmasının hem lügat bakımından hem de Kur'ân'da kullanılan anlamına daha uygun olduğunu belirterek iman için tasdik önceler. O, imanın zıddının, yalanlamak anlamına gelen "küfür" olduğunu ve ikisinin de kalpte oluştuğunu dolayısıyla iman ve amel gibi mahalleri farklı olan unsurların birbirinin zıddı olamayacağını belirtir.<sup>43</sup> Dolayısıyla onun İman konusunda ameli merkeze almaması, amel ve imanın mahallerinin aynı olmaması ve mahalleri aynı olmayan iki şeyin birbirinin zıddı olamayacağını kabul etmesi nedeniyledir.

Nesefî, imanın mâhiyetnin tasdik olmasının hem lügat bakımından hem de Kur'ân'da kullanılan anlamına daha uygun olduğunu belirterek iman için tasdik önceler. O, İman konusunda ameli merkeze alan, bir düşüncüyü benimsemez; amel ile imanın mahallerinin aynı olmadığını ileri sürer ve bu nedenle mahalleri aynı olmayan iki şeyin birbirinin zıddı olamayacağını vurgular.

### 3.3. Kādî Abdülcebbar ile Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin İman Anlayışlarının Karşılaştırılması

Nesefî'ye göre eğer Kur'ân, imanı tasdik olarak değil amel olarak anlamlandırsaydı, hadlerin uygulandığı kimseleri mü'min olarak nitelendirmezdi. İmanın, mahalli farklı olan amel ile aynı kabul edilmesinin tenakuz olduğunu belirten Nesefî, bir şeyin zıddıyla bilineceğini ve imanın zıddının da yalanlamak ve inkâr etmek anlamına gelen "tekzip" olduğunu belirtir.

42 Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebisirtü'l-edille* (Mukaddime sayfası), 1. Baskı, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. (Ankara: DİBY, 2003), 1/114; *Kitabu't-temhid li kavaid'd-Tevhid*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Daru't-Tabaati'l-Muhammediyye, 1986), 377

43 Nesefî, *Kitabu't-Temhid li Kavaid'd-Tevhid*, 378.

Kur'an'ın "Allah, imanlarınızı asla zayii etmez" (Bakara: 2/143) ayetiyle ameli iman kapsamında ele aldığı<sup>44</sup> belirten Kādî Abdülcebbâr, imanı, tasdik, ikrar ve amelden ibaret kabul etmekle beraber bu üç unsur arasında ameli önceler. O, amelin bir kimsenin imanının varlığını yansıtan en güçlü delil olduğunu belirtir. Neseî'ye göre Kur'ân, böyle bir anlayışı onaylamaz. O, İmanın amel olmadığını, imanın dışı yansımalarının iman değil, kalpte gizli olan ve varlığı gerçek anlamda Allah ile kul arasında bilinen tasdik olduğunu ifade eder. Amelin bazen münafıklarda olduğu gibi yanıltıcı olabileceğini bu nedenle amelin imana kesin olarak işaret edemeyeceğini ileri sürer. Kādî Abdülcebbâr, imanı mahiyet olarak dışı yansıyan fiil olarak kabul edip somutlaştırır ve Kur'an'ın amel eden Müslümanı bu vasfından dolayı methettiğini ameli olmayan kimsenin bu vasfı taşımadığı için Müslümana vaad edilen mükâfata erişemeyeceğini açıklaması önemli noktadır. Bu tespitin görmezden gelinmemesi gerekir. Neseî ise Kur'ân'da "Allah (onların) imanlarını daha iyi bilir" (el-Mümtehine, 60/10.) şeklinde ifade edildiği gibi imanın soyut yönüne dikkat çeker. Biz, dilcilerin de ifade ettiği gibi imanın tasdik olması ve ilkelerinin de gaybî konular olması hasebiyle Neseî'nin savunduğu görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Elbette ki Neseî, amelin iman için önemli olduğunu kabul eder ancak amele kıyasla tasdik'in önceliğini savunur. Hanefî-Matürîdî anlayışın/geleneğin iman tanımına bağlı kalan Neseî, amelin iman açısından önemini belirtmek için mürtekeb-i kebîrenin günahkâr olduğunu ifade eder. Kādî Abdülcebbâr'ın belirttiği gibi elbette ki Kur'an'da amelin imandan bir cüz olduğu görüşüne ait referanslar vardır. Ancak mesele bir bütün olarak ele alındığında imanın tasdik olarak kabul edilmesinin Kur'an'ın ruhuna daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Nitekim imanın tasdik olarak kabul edilmesinin İslâm düşünce tarihinde Müslümanlar arasındaki ilişkilerin daha esnek bir zemine kavuşmasına yardımcı olmuştur.

#### 4. Mürtekeb-i Kebîrenin İsimlendirilmesi

İslâm düşünce tarihinde kelâm mezheplerinin birbirinden farklı iman tanımlarından dolayı iman meselesi bir problem olarak devam etmiş ve buna bağlı olarak insanın bu dünyada olduğu gibi öteki dünyada da alacağı isim ve hükümler tartışılmıştır. Her iki kelâmcının konuyla ilgili görüşlerini ele alarak problemi nasıl çözmeye çalıştıklarını inceleyelim.

##### 4.1. Kādî Abdülcebbâr'ın Mürtekeb-i Kebîreyi İsimlendirmesi

Mürtekeb-i kebîreye isim ve hüküm verilmesini "el-menziletu beyne'l-menziyletyn" başlığı altında ele alan Kādî, büyük günah işleyen kişi için iki isim (Mü'min-Kâfir) arasında bir isim (fısk) iki statü (iman-küfür) arasında başka bir statü (fâsık) bulunduğunu ifade eder. Yani sahibu'l-kebîre hakkında ne kâfir ne de mü'min hükmü verilir, sadece onun fâsık olduğuna hükmedilir. Durum böyle olunca mükellefin durumu şu iki durumdan biri olur. Ya mükâfatı hak

44 Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedani. *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metain*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh. 1. Baskı. Kahire: Mektebetu'n-Nafizeh, 1427/2006.

edip Allah dostu olur ya da iğabı hak edip Allah'ın düşmanı olur. Kâdî'ye göre mürtekb-i kebîre, Hâricilerin dediği gibi kâfir değildir, çünkü kâfir, İslâm'ın inanç esasları veya hükümlerinden birini ya da hepsini inkâr ettiği için ahirette büyük azabı hak eden, nikâh, miras ve Müslüman mezarlığına defnedilme gibi dünyevi hükümlerden de mahrum bırakılan kimseye verilen isimdir. Dolayısıyla kalbinde tasdik bulunduğu halde, günah işleyen kimselere kâfir denilemez. Zaten sahabe ve tabiin, büyük günah işleyenlerle evlenilebileceği, bu kimselerin mirastan pay alabilecekleri ve öldüklerinde Müslüman mezarlığına defnedilecekleri konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>45</sup>

Büyük günah işleyen kimse Mürcie'nin iddia ettiği gibi mü'min de değildir. Çünkü o şeriatın emrettiklerini yapmamakla imanın bir rüknü olan ameli terk ettiği için mü'min olarak da nitelendirilemez.<sup>46</sup> Diğer bir ifadeyle methi hak edecek fiilleri işlemeyi terk ettiği için mü'min sıfatını kazanmamıştır. Kur'ân, methedilmeyi gerektiren iman sıfatına sahip oldukları için mü'minlerden hep övgü (meth) ile bahseder.<sup>47</sup> Kâdî, "(onlara) Allah'a kulluk etmeleri ve hanifler olarak O'na yürekten inanıp boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti. Doğru din de işte budur."(el-Beyyine, 98/5.) âyetini delil göstererek iman ve dinin aynı şeyler olduğunu dolayısıyla büyük günah işleyen kimseye Kur'ân'daki anlamıyla 'mü'min' denilemeyeceğini ifade eder. Ancak Allah ve Rasûlünü tasdik ettiği için mü'min kategorisinde kabul edilerek ona, mü'mine uygulanan hükümlerin uygulanması gerektiğini belirtir. Yani kible ehl-i günahkârın, fâsık olduğunu kabul etmesine rağmen, gay-i müslimlerden ayırabilmek için ona mü'min isminin verilebileceğini belirtir. Ama bu isim ona övülmek için verilmez. Çünkü böyle birinin doğru yolu bularak tövbe etmesi beklenir.<sup>48</sup> Büyük günah işleyen kimse, mü'mine ait niteliklerin yokluğu nedeniyle mümin olmadığı gibi kâfir veya münâfıkta olması gereken niteliklerin yokluğu nedeniyle de kâfir veya münâfık değildir.<sup>49</sup> Kâdî, ameli imandan bir cüz kabul etmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak din ve imanın aynı şeyler olduğunu, dolayısıyla bu iki konum arasında bir konumda olduğunu savunur.<sup>50</sup> O, imanın en önemli rüknünün amel olduğu ön kabulüyle meseleye yaklaşarak büyük günah sahibinin ne mü'min, ne de kâfir olduğunu savunur.

## 4.2. Neseffî'nin Mürtekb-i Kebîreyi İsimlendirmesi

Konuyu *Tebşiretu'l-Edille'de* "el-Kelâmü fi'l-Esmâi ve'l-Ahkâm ve'l-Vâ'du ve'l-Vâid' başlığı altında ele alan Neseffî, insanların, ehl-i kiblede büyük günah işleyenlerin isimlendirilmesi hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. Ehl-i hak olarak

45 Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 713.

46 Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 705.

47 Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 706.

48 Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 706.

49 Hüseyin Maraz, Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (Haziran-2016), 1-33. Bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 27-28.

50 Şerafettin Gölcük, "İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslâm Kavramları", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2 (1977), 186-199.

nitelendirdiği Hanefi-Matürîdî anlayışın, ehl-i kiblede olan, günahı hafife almadan şehvetin galib gelmesiyle büyük günah işlemiş ve aynı zamanda Allah'tan korkarak ve bağışlanmayı uman kimseyi mü'min olarak nitelendirdiğini açıklar. Bu kimsenin imanı aynı durumda kalır, zail olmaz ve de eksilmez. Böyle bir kimse imandan da çıkmaz.<sup>51</sup>

Nesefî, Ümmet'in "büyük günah sahibini, fâsık olarak isimlendirme ittifak ettiğini ancak mü'min, kafir ve münafık ismini kullanmak konusunda ise ihtilaf ettiğini ifade eder. Ümmet'in ittifak etmesinden dolayı fasık ismini kabul ettiğini ve ihtilaf ettiği kâfir, münafık isimlerini de terk ettiğini belirtir. Yani Nesefî'ye göre büyük günah işleyen kimse kâfir, münafık değil, günahkâr mü'min anlamında fâsıktır.<sup>52</sup>

Mürce'yi kast ederek bazı hasımlarının imanı sadece lügat anlamından ibaret kabul etmelerinden dolayı büyük günah işleyen kimseyle, işlemeyenin arasını ayırmadıklarını ve bu tavrın da, büyük günah işleyen kimsenin münafık veya kâfir olarak isimlendirilmesine yol açtığını savunur.<sup>53</sup>

Nesefî, Kur'ân'da, günah ve imanın beraber bulunması halinde kişide iman devam ettiğinin ifade edildiğini belirtir. Nesefî, bu iddiasını "Ey iman edenler Allah'a ve rasulüne karşı hainlik etmeyin, yoksa bile bile kendi emanetlerinize hıyanet etmiş olursunuz." (Enfal, 8/27) âyetiyle destekleyerek, Allah'ın günah işlemeyen bir kimseye tövbeyi emretmesinin bir anlamı olmayacağını, âyette Allah'a ve rasulüne hainlik edenlerin günahkâr olarak nitelendirildiklerini ancak yine de Allah Teâlâ'nın bu kimselere "ey iman edenler" diye hitap ettiğini belirtir ve günah işleyenlerin kâfir değil mümin olduklarını savunur.<sup>54</sup>

Nesefî, lugatte "çıkma" anlamına gelen fışk teriminin, iman zıddı anlamına gelmediğini bu nedenle fışkı işleyen günahkâr kimsede iman tasdikten dolayı devam edeceğini ancak fışk kavramının bazen küfür anlamında kullanıldığı gibi bazen de günah anlamında kullanıldığını belirtir. Her günahın fışk olduğunu ve günahın zirvesinin de küfür olduğunu bu nedenle her kâfirin fâsık olduğunu ancak her fâsığın kâfir olmadığını ifade eder. Nesefî'ye göre ehl-i kiblede büyük günah işleyen kimseye günahkâr anlamında fâsık denilir ancak inkâr ve şirk sonucunda kâfir olarak isimlendirilir.<sup>55</sup>

#### **4.3. Kâdi Abdülcebâr ve Nesefî'nin Mürtekib-i Kebîrenin İsimlendirilmesi Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması**

Kâdi Abdülcebâr, Mu'tezile'ye göre imanın bir rüknü olarak kabul edilen ameli, mürtekib-i kebîre her ne kadar terk etmiş olsa da diğer rüknü olan tasdik

51 Nesefî, *Tebîretü'l-edille*, 2/368.

52 Nesefî, *Tebîretü'l-edille*, 2/369-371.

53 Nesefî, *Tebîretü'l-edille*, 2/373.

54 Nesefî, *Tebîretü'l-edille*, 2/375.

55 Nesefî, *Kitabu't-temhîd li kavaidi't-Tevhîd*, 360-361.

koruduğu için onun kâfir olmadığını ileri sürer. İmanın tasdik olduğunu savunan Neseî, mürtekb-i kebîrenin, tasdik ettiği için kâfir olmadığını söyleyerek Kādî Abdülcebbar ile bu hususta mutabık kalır. Bu konuda zaten Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilaf yoktur.

Mürtekb-i kebîrenin isimlendirilmesi konusunda Kādî Abdülcebbar ile Neseî arasında asıl problem büyük günah sahibinin mü'min olup olmadığı meselesidir. Kādî, büyük günah işleyen kimsenin, ameli terk ettiği için imanın bir rûknünün eksik olduğunu dolayısıyla mü'min olma vasfını kazanmadığını söyler. Kādî, "İman eden kimse, fasık olan gibi olur mu? Bunlar eşit olmazlar." (es-Secde, 32/18.) âyetinden hareketle Kur'ân'da fasiğın, mü'min olarak nitelendirilmediğini ileri sürer.<sup>56</sup>

Her günahın fışk olduğunu ve günahın en uç noktasının da küfür olduğunu bu nedenle her kâfirin fâsık olduğunu ancak her fasiğın kâfir olmadığını ifade eder. Yani inkâr etmediği için büyük günah sahibinin fışkının küfür anlamına alınmayacağını belirtir.<sup>57</sup>

Kādî'ya göre büyük günah sahibi methi hak edecek fiilleri işlemeyi terk ettiği için mü'min sıfatını kazanmamıştır. Kur'ân, methedilmeyi gerektiren imana sahip oldukları için mü'minlerden hep övgü (meth) ile bahseder.<sup>58</sup> Ancak hasen olanı yapan kimse mü'min olarak vasıflandırılır. İmanın sıfat olma yönünü öne çıkaran Kādî, gerekli vasfı taşımayan bir kimseyi o sıfatla nitelendirmenin akılla çelişen bir durum olduğunu belirtir. Çünkü hasen olanı yapmak methi, kabih olanı yapmak da zemmi gerektirir dolayısıyla büyük günah işleyen kimse kabih olanı yaptığı için Kur'ân'daki anlamıyla 'mü'min' olamayacağını ifade eder.

Neseî, hasen ve kabih üzerinden isimlendirme konusuna girmeden mürtekb-i kebîrenin, işlediği günahın küfür ve şirk cinsinden olmamak kaydıyla günahkâr bir mü'min olduğunu ileri sürer. Hanefi-Maturidi kelâmının kurucularından olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerine bağlı olan Neseî, büyük günah işleyen mü'mini fâsık olarak tanımlar fakat fışkı, küfür ile iman arasındaki üçüncü bir mertebe olarak kabul etmez. O, bir kimsenin ya mü'min ya kâfir olabileceğini bunun dışında üçüncü bir konum kabul etmenin İslâm akidesine aykırı olduğunu ileri sürer ve Mu'tezile'nin "el-menziletu beyne'l-menziletayn" ilkesini savunmakla çelişkiye düştüğünü belirtir. Mu'tezile'nin mürtekb-i kebîrenin mü'min olmadığını formüle eden "el-menziletu beyne'l-menziletayn" ilkesinin, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da mü'minleri tövbe etmeye çağırmasına aykırı olduğunu belirtir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da ümmetin kabul ettiği iman ve küfür konumuna Mu'tezile'nin üçüncü bir konum daha ekleyerek muhalefet ettiğini

56 Kādî, *Şerhu'l-uşûl'l-hamse*, 713.

57 Neseî, *Kitabu't-temhid li kavaid'd-Tevhid*, 360-361.

58 Kādî, *Şerhu'l-uşûl'l-hamse*, 706.

belirtirler.<sup>59</sup> Neticede “El-menziletu beyne'l-menzileteyn” ilkesi Mu'tezile'nin eleştirildiği konulardan biri olmuştur.

## 5. Büyük Günah İşleyen Kimsenin Ahiretteki Durumu

Bu bölümde Kādî Abdülcebbar ve Neseff'nin büyük günah sahibinin ahiretteki durumuna dair görüşlerini ele alacağız. Kelâm mezhepleri arasında mürtekb-i kebîrenin dünyadaki konumu kadar ahiretteki durumu da tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Kādî Abdülcebbar ve Neseff'nin birbirine zıd düşündüklerini söylememizin abartı olmayacağı kanaatindeyiz.

### 5.1. Kādî Abdülcebbar'ın Büyük Günah İşleyen Kimsenin Ahiretteki Durumu Hakkındaki Görüşü

Daha önce geçtiği üzere Kādî, Mu'tezile'nin el-menziletu beyne'l-menzileteyn ilkesi gereği büyük günah işleyen kimsenin fâsık olduğunu ve fâsığın da mümin olmadığı görüşünü benimsediğini belirtmiştik. Kādî, mükellefin, öldükten sonra ya mükâfat ya da ıķaba müstehak olacağını ve mükâfatı hak eden mükellefin ancak salih, müttaki ve sadık mü'min olacağını belirtir. İķaba müstehak olan mükellefin ise en büyük azaba uğrayacak kâfir, müşrik, mülhîd ve zındık olarak isimlendirilen kişiler ile büyük azaba göre daha hafif azaba müstehak olan fasıklar olduğunu açıklar.<sup>60</sup> Kādî'nin ifadelerinden, fasık olarak isimlendirilen büyük günah sahibinin mükâfata erişemeyeceği ve Allah'ın rahmetini dışlayarak cennet ya da cehenneme girmeyi sadece mükellefin amelina bağladığı anlaşılmaktadır.

Kādî, küçük günahların yapılan hasen /iyi fiillerle sakıt olacağını, kebîre için böyle bir durumun söz konusu olmadığını ancak nasuh tövbe ile iskatının mümkün olabileceğini savunur. Mürtekb-i kebîrenin, nasuh tövbe etmeden ölmesi halinde, Allah'ın va'di gereği ebedi olarak cehennemde kalacağını belirtir. Allah'ın va'd ve va'idinden dönmesi düşünülmemeyeceği için ahirette mürtekb-i kebîrenin, affedilmesinin mümkün olmayacağını ileri sürer.<sup>61</sup> Şefaatin, dünyadayken methi gerektiren amelleri işleyerek ahirette mükâfatı hak eden mü'minler için olduğunu ancak zemmedilmeyi gerektiren amelleri işleyerek ıķaba müstehak olan mürtekb-i kebîre için bunun söz konusu olamayacağını ileri sürer.<sup>62</sup>

Zina etmek, hırsızlık yapmak ve içki içmek gibi haramları işleyen kimsenin, zemmedilmeyi hak eden fasık olarak isimlendirildiğini dolayısıyla zemmedilen bu kimsenin cennete giremeyeceğini belirtir. Zemmedilmeye müstehak olan

59 Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed b. Mahmûd el-Mâtûridî, *Kitâbü't-Tevḥîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayıncılık, 2012), 555.

60 Kādî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 717.

61 Kādî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 666; *Şerhu'l-uşûli'l-hamse, Tercümesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/574.

62 Ebû'l-Ḥasan Kadî Abdülcebbar b.Ahmed b. Abdülcebbar, *Fazlu'l-ı'tizal ve tabaķatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, 2. Baskı (Kaḥire: Daru'l-Kutubi'l-Mısıryye, 1952), 224.

mükellefi Cennet ile mükâfatlandırmak ve mükâfatı hak edene de ikâbta bulunmak Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz.<sup>63</sup> Kādî'ya göre fâsığın mümin diye nitelendirilmesi onun kötülüğe teşvik edilmesi anlamına geldiği gibi, ilâhî buyruklara itaat etmediğinden iyi hasletleri kalmayan fâsığın ahirette mükâfat görmesi de akla uygun değildir.<sup>64</sup> Kādî, "İman eden kimse, fâsık olan gibi olur mu? Bunlar eşit olmazlar." (Secde, 32/18.) âyetini delil göstererek, bu konunun akılla değil ancak nakille bilineceğini ve Kur'an'ın fâsık konusunda mü'min, fâsık gibi değildir, ilkesiyle problemin çözüm yolunu gösterdiğini belirtir.<sup>65</sup>

## 5.2. Neseffî'nin Büyük Günah İşleyen Kimsenin Ahiretteki Durumu Hakkındaki Görüşü

Neseffî, Allah'ın rahmetinin kuşatıcılığını ve amelin imanın bir parçası olmadığını ileri sürerek mürtekb-i kebîrenin ahiretteki konumu hakkında daha iyimser düşünür. Neseffî'ye göre Kur'an'da günahın, iman ile beraber bulunabileceğini ifade eden âyetlerin<sup>66</sup> mevcudiyeti, bize ehl-i kıbleden olan kimsenin inkâr etmeksizin küfür haricinde büyük günah işlemesi durumunda imanının baki kalacağına delil teşkil eder. Bu kimse tövbe etmeden ölürse durumu Allah Teâlâ'nın meşietine kalmıştır, dilerse affeder, dilerse azab eder.<sup>67</sup> Allah va'dinden dönmez ancak dilerse rahmeti, keremi ve lütfu ile veya şefaât edilmesine izin vererek va'dinden vaz geçip büyük günah sahibini cennete koyabilir.<sup>68</sup> Neseffî, Hz. Peygamber'in, "şefaâtım, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir."<sup>69</sup> hâdisini referans alarak mürtekb-i kebîreye peygamberlerin ve izin verilen salih kimselerin şefaât edebileceğini belirtir.<sup>70</sup>

Ya da işlediği günah kadar cehennemde azab eder sonra tekrar cennete gönderir. Ancak mürtekb-i kebîreyi, tasdik ettiği için küfürle yargılaması ve ebedi olarak cehennemde azab etmesi Allah'ın adaletine uygun olmaz.<sup>71</sup> İman, yalanlamak dışında bir şeyle zail olmaz, büyük günah işlemek de yalanlamak değildir. Bu nedenle mürtekb-i kebîre mü'mindir ve Allah dilerse affederek cennetine koyabilir. En büyük hayır tasdik etmektir, ancak büyük günah işleyen kimse en büyük şerri işlememiştir. Ehl-i kıbleden olan büyük günah sahibi kimse, inkâr ve inadından değil, zaafından dolayı işlediği günahı için Allah'tan korkarak affedilmesini umar. Mürtekb-i kebîrenin salih amelleri olduğu halde bunların görmezden gelinerek cehenneme konulması Allah'ın vaadinden dönmesi

63 Kādî, *Şerhu'l-uşûlî'l-hamse*, 718.

64 Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 12/202-205.

65 Kādî, *Şerhu'l-uşûlî'l-hamse*, 713.

66 el-Hucurât: 49/9, en-Nisâ: 4/43.

67 Neseffî, *Tebsîretü'l-edille*, 2/230.

68 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Bahru'l-keîâm*, thk. Muhammed Velîyuddîn es-Şalah. 2. Baskı (Şam: Mektebetu Daru'l-Ferfur, 1995), 230.

69 Ebû Davûd, "Sünnet", 23.

70 Neseffî, *Bahru'l-keîâm*, 230.

71 Neseffî, *Tebsîretü'l-edille*, 2/230.



anlamına gelir. Neseî, Kur'ân'da "Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır, kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır, onlar haksızlığa uğratılmazlar." (el-Enam, 6/160) âyetiyle iyiliğin on katıyla mükâfatlandırılacağı, kötülüğün ise sadece misliyle cezalandırılacağı ifade edilmesi, iyilikleri olan günahkâr bir mü'minin ebedi olarak cehennemde kalmasının, Allah Teâlâ'nın vaadinden dönmesi anlamına geldiğini belirtir. Kendi ifadesiyle Allah'ın vaidinden dönmesinin caiz olmadığını savunanlar neden vaadinden de dönmesinin caiz olmadığını belirtmezler. Vaîd ile ilgili âyetlerin umumi olduğunu savunanlar, bağışlanmayla ilgili âyetlerin de umumi olduğunu görmemektedirler.<sup>72</sup>

### 5.3. Kâdî Abdülcebâr ve Neseî'nin Büyük Günah İşleyen Kimsenin Ahiretteki Durumuna Dair Görüşlerinin Karşılaştırılması

İmanı bir sıfat olarak kabul eden Kâdî, bu sıfatı taşıyan mü'minin methi gerektiren fiilleri işlediği için cennete girmeyi hakk ettiğini, ameli terk etmesinden dolayı bu sıfatı taşımadığını kabul ettiği mürtekib-i kebîrenin ise mü'min olmadığını ve tövbe etmeden ölmesi halinde hakk etmediği cennete giremeyeceğini savunur. Neseî ise Kur'ân'ın ifadelerine bakılınca imanın günahla beraber bulunabileceğini dolayısıyla ehl-i kıbleden mürtekib-i kebîrenin inkâr etmedikçe mü'min olduğunu ve Allah'ın dilemesi halinde cennete girebileceğini açıklar. İki kelâmcının problemi ele alış biçimlerinin temelde birbirinden farklı olduğunu görüyoruz. Kadî, mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumu hakkında Allah'ın adaletini önceleyen realist bir bakış açısına sahipken, Neseî merkeze Allah'ın rahmetini alarak kuşatıcı, iyimser ve ihtiyatlı bir tavır takınmıştır. Mu'tezile kelâm sisteminde "aslah" meselesinde olduğu gibi Allah ilke ve hikmet üzere hareket eder. Ancak her yönden mükemmel olan bir varlık, her işinde hikmet ve adalet üzere davranır. Bunu temellendirmek için de şahit ve gaibi kıyas eder. Dolayısıyla insan hak ve hukukunu merkeze alır. Arka planında bunu düşündüğümüzde Kâdî'nin, büyük günahından dolayı mürtekib-i kebîrenin tövbe etmeden ölmesi halinde cehenneme gideceği iddiasının daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Kâdî, "va'd ve vaîd" ilkesi gereği Allah'ın mürtekib-i kebîreyi cennete göndermesinin O'nun vaidinden döndüğü anlamına geleceğini belirtir. Neseî ise, bu görüşe karşı çıkar ve mürtekib-i kebîrenin günahı yanında birçok salih amelinin de bulunabileceğini ve Allah Teâlâ'nın bunları görmezden gelmesinin "Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır, kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır, onlar haksızlığa uğratılmazlar." (el-En'am, 6/160.) âyetini referans alarak O'nun va'dinden dönmesi anlamına geleceğini belirtir. Biz Neseî'nin, mürtekib-i kebîre, inkâr etmediği halde Allah'ın onun iyiliklerini yok saymasının va'dinden dönme anlamına geleceği iddiasında en az Allah'ın mürtekib-i kebîreyi affetmesinin vaîdinden dönmesi anlamına

72 Neseî, *Tebisiretü'l-edille*, 2/236.

gelir, iddiasında bulunan Kādî Abdülcebbar kadar haklı olduğunu kabul ediyoruz. Aslında daha detaylı düşündüğümüzde iyiliklerin yok sayılması günahlara göre daha bir hak kaybı olur ki bu Allah'ın adaletine uymaz. İyilik yapan ve İslâm'a inanmayan birinin durumunu bu kapsamda ele alamayız. Çünkü burada büyük günah işleyen ama inanan kimsenin durumu söz konusudur. Ayrıca Kur'ân, "Kim zerre miktarı hayır işlerse onu(karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı kadar şer işlemişse onu(karşılığını) görür." (ez-Zilzal, 100/7-8.) Allah'ın rahmeti, gazabına galip geldiğine göre va'd âyetlerine öncelik tanınmanın daha uygun olduğuna inanıyoruz.

Görüreceği üzere Kādî, vaidle ilgili âyetlere öncelik tanırken Nesefî, vaadle ilgili âyetleri referans almıştır. Bu durum bize Kādî'nin bakış açısının kişiyi inzar etmeye yönelik olmasına karşın Nesefî'nin irca' anlayışını benimseyerek mürtekib-i kebîrenin durumunu Allah'a havale etmesinin, kişiye hayat alanını daraltmadan özgürlük alanı oluşturma çabası içinde olduğunu gösterdiği kanaatindeyiz.

Kādî, mürtekib-i kebîrenin tövbe etmeden ölmesi halinde şefaahat edilmeyeceğini çünkü şefaatin cennete gitmeyi hakk etmiş mü'minler için geçerli olduğunu belirtir. Nesefî, şefaatin İslâm ümmetinden ehl-i kebair için olacağını ileri sürerek mürtekib-i kebîreye şefaahat edilebileceğini ve dolayısıyla cennete gidebileceğini belirtir. Allah'ın sadece cennete göndereceği kimselere şefaahat edilmesine izin vermesini savunmak, şefaatin kapsam alanını daraltmak anlamına gelir ki daha önce zikredilen hâdiste Hz. Peygamber'in şefaatinin ehl-i kebairi kapsayacağını vurgulamaktadır.

Kādî, Mu'tezili anlayışa uygun olarak Mürtekib-i kebîrenin tövbe etmeden ölmesi halinde ebedi olarak cehennemde kalacağını ancak azabının kâfirlerinkine göre daha hafif olacağını belirtir. Kur'ân'da ifade edilen "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar.." (en-Nisâ, 4/116.) âyetini referans alan Nesefî, Allah Teâlâ'nın iradesini önceleyerek şirk dışındaki günahları, mürtekib-i kebîre de dahil dilediği kimse için bağışlayabileceğini ya da bu kimsenin cehennemde bir süre azab çektikten sonra cennete gideceğini savunur. Nesefî'nin mürtekib-i kebîrenin bir süre azab çektikten sonra cennete gideceğini iddia etmesinin nedeni, fasıkın mü'min olduğunu kabul etmesi ve Allah'ın onun iyi amellerini boşa çıkartmayacağı kanaatidir. Kādî'ye göre mürtekib-i kebîrenin imanı, hayatı boyunca onu kötülükten alıkoyamadığı için yok hükmündedir. Ayrıca Allah'ın adaleti gereği salih amel işleyen ile kötü amel işleyen birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini ve bunun da sonuç olarak mürtekib-i kebîrenin cehenneme gitmesine neden olduğunu ifade eder.

Her iki mütekellim de bağlı oldukları mezheplerin anlayışlarına uygun fikirler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile dolayısıyla Kādî Abdülcebbar Allah'ın adaleti kaygısıyla meseleye yaklaşırken Nesefî Allah'ın rahmetini öne sürerek ve problemi irca yöntemiyle çözmeye çalışır.

## Sonuç

Hicri 1. asırdan itibaren İslâm düşünce tarihinde iman ve amel ilişkisine dayalı anlayışa bağlı olarak tartışılabilen büyük günah meselesi günümüz İslâm dünyasında hâlâ güncelliğini korumaktadır. Kādî Abdülcebbar ve Nesefî'nin, büyük günah işleyen kimsenin durumunu İman ve amel ilişkisi temelinde ele aldıkları ve imanı farklı tanımladıkları için de farklı sonuçlara varmışlardır. Her iki kelamcının da büyük günah işleyen kimsenin kâfir olmadığı konusunda hemfikir olmaları onların bir ölçüde birbirine yakın düşündüklerini gösterir. Bu nedendir ki makalemizde iki kelamcının daha çok büyük günah işleyen kimsenin mü'min olup olmadığı konusundaki görüşleri ön plana çıkmıştır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile mezheplerinin iki önemli ismi olan Kādî Abdülcebbar ve Nesefî'nin mürtekb-i kebireyi tekfir etmemeleri, bize selevî anlayışa sahip kimselerin ehl-i kıbleyi tekfir etmelerinin tutarlı olmadığını gösterir.

Kādî Abdülcebbar'ın, mürtekb-i kebirenin dini statüsünü Mu'tezile'nin "el-menziletu beyne'l-menzileteyn" ilkesi bağlamında değerlendirerek, ne mü'min ne kâfir olduğu görüşü, daha önce olmayan üçüncü bir statüyü ortaya çıkarması nedeniyle eleştirilmiştir. Ebû Muîn en-Nesefî'nin, Ehl-i Sünnetin mürtekb-i kebirenin Müslüman vurgusunu öne çıkarması Mürcii anlayışı çağırıştırması ve ayrıca toplumda amel konusunda bir laçkalığa neden olabileceği gerekçesiyle eleştiri konusu olmuştur. Her iki görüşün de eleştirilecek tarafları olmakla beraber ehl-i kıbleden mürtekb-i kebirenin Müslüman olduğunu kabul etmenin, Müslüman olmadığını kabul etmekten İslâm'a daha uygun olacağını düşünüyoruz. Kādî Abdülcebbar'ın görüşlerinin de Hâricîler ve Mürcie arasında bir orta yol benimseyerek toplumdaki çözümsüzlüğü gidermeye yönelik olması bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Hanefi-Mâtürîdî geleneğin savunduğu görüşe bağlı olan Ebû Muîn en-Nesefî, ehl-i kıbleden büyük günah işleyen kimseyi Allah affedebilir, demekle Allah'ın rahmetine, Allah'ın büyük günah işleyen hakkındaki hükmünü ahirete irca etmekle O'nun iradesine ve Allah büyük günah işleyen iyiliklerini görmezden gelmez demekle de O'nun adaletine vurgu yapmıştır. Kādî Abdülcebbar ise Hâricîler ile Mürcie arasında orta bir yol bulma çabasında olmakla beraber büyük günah işleyen ile işlemeyene Allah aynı muameleyi yapmaz, demekle O'nun adaletine vurgu yapmıştır. Sonuç olarak Allah'ın adaleti veya rahmeti açısından meseleye bakmakla meselenin çözümsüzlüğe değil çözüm zeminine getirilmesi gerekir. Her iki mütekellimin haklı endişeleri dikkatle ele alındığında büyük günah işleyen kişi ne günah işleme konusunda sorumsuzluğa itilmeli ne de inkâr etmedikçe ümitsizliğe itilerek tekfir edilmelidir.

## Kaynakça

- Atay, Hüseyin. *Tebssiratü'l-edille* Mukaddimesi. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkahir el-. *el-Farq beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebu'l-İnsan, 1988.
- Bebek, Adil. "Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/285-286. İstanbul: TDV yayınları, 1. Baskı, 2002.
- Ebü Davûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak, *Sahîh Süneni ebî davûd*. thk. Muhammed Nasır el-Banî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu Mearif, 1. Baskı, 1409/1998, 3.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslami*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Eş'âri, Ebü'l Hasan Ahmed b. Muhammed b. Meymûn el-. *Kitabu'l-lum'a fi reddi ala ehl-i zeyği ve'l bid'a*. thk. Hamid garabe. Kahire: Matbaatu Mısıriyye, 1416/1995.
- Eş'âri, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-. *Makalatu'l-İslamiyyin ve ihtilafu'l-musallin*. thk. Ebu Abdu'l-İlah. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990,
- Fiğlalı, Ethem Ruhi "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin. "İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslâm Kavramları" Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi. 1/2 (Aralık-1977), 186-189.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/285-286. İstanbul: TDV yayınları, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1432/2010.
- İbn Murteza, Ahmed b. Yahya. *Tabaķatu'l-Mu'tezile*. 3. Beyrut: Daru'l-Muntezar, 1409/1988.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV yayınları, 2006.
- İsfahânî, Ebu'l- Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-. *el-Müfredat*. Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1395/1975.
- Işık, Kemal. "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâşıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24/34. (Eylül-1990).
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani. *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh. 1. Baskı. Kahire: Mektebetu'n-Nafizah, 1427/2006.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1417/1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani. *el-Muħit bi't-teklif*, thk. Van Petersen, 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1420/1999.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani. *Şerhu'l- uşûli'l-hamse Tercümesi*, Trc. İlyas Çelebi. 1. Baskı, 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbar. *Fazlu'l-i'tizal ve tabaķatu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. 2. Baskı. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1372/ 1952.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İman-Küfür Sınırı*. 1. Baskı. İstanbul: Marifet yay. 1982.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45 İstanbul: TDV yayınları, 2006.

- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. İstanbul: TDV Yay. 2012.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-. *er-Redd ve't-tenbîh alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a*. Beyrut: Mektebtü'l-Mearif, 1388/1968,151.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 16/1, 2016, 1-33.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Fatıma Yusuf Hayme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu Risaletu'n-Naşîrun, 1. Baskı, 1465/2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayıncılık, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu-İbrahim Halil Kaçar. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Baskı, 2008.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tebstü'l-edille*. thk. Hüseyin-Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Baḥru'l-keḷâm*. thk. Muhammed Veliyuddin es-Salah. Şam: Mektebetu Daru'l-Ferfûr, 2. Baskı, 1456/1995.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Kitabu't-temhîd li kavaid'd-Tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Daru't-Tabaati'l- Muhammediyye, 1. Baskı, 1406/1986.
- Önal, Recep. "İman ve Mâhiyet Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.1/ 39. 2015, 121-146.
- Ravî, Abdussettar er-. *el-Aklu ve'l-hurriye dirasetu fi fikri'l-Ḳādî Abdülcebbar*. Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirase ve'n-Neşr, 1.Baskı, 1400/1980.
- Şehristanî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdu'l Kerim b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1413/1992.
- Şimşek, Murat. "Hânefî Geleneğinde Usûl-Fürû İlişkisi ve Kelâm-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtürîdî", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-* 05-07 Mayıs 2017. Ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak. 1/257-270. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Türkgülü, Mustafa. "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/ Kebîre Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar". 36/4, Ankara: *Diyanet İlmî Dergi*, (2000), 63-88.
- Tunç, Cihat. "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/33. (Haziran-1978), 325-342.
- Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yay. 2020, 27-28.
- el-Vehbî, Muhammed b. Yusuf el-İbazî. *Tefsîru'l-heymani'z-zâd ilâ dâri'l-Meâd*. 10. Cilt. Umman: Vüzerat-ı Turasî's-Seḳafe, 1408/1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/202-205. İstanbul: TDV yayınları, 1995.
- Yüksel, Fatıma Rûmeysa. *Ebü'l-Muîn en-Nesefî Bağlamında Mâtürîdî Geleneğinde Mu'tezile Karşıtlığı*. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *Eşaşu'l-Belâğa*. thk. Mahmûd Bâsil Uyûnu's-Sûd. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419/1998.

## İslâm Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması

### *The Judge's Suggesting to the Witness About His Testimony in Islamic Criminal Law*

**Recep ÇETİNTAŞ**

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
Associate Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Zonguldak, Turkey  
recepceintas2006@yahoo.com.tr  
orcid.org/0000-0003-0806-9996

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 25 Mart / March 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25 Nisan / April 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 229-248

#### **Atıf / Cite as**

Çetintaş, Recep. "İslâm Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 229-248.

**Doi:** 10.33460/beuifd.903147

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Mahkemede bir olaya tanıklık eden şahit gerek hüküm verilmeden önce gerek hüküm verilip infaz edilmeden önce kendiliğinden şahitliğinden dönebileceği gibi hâkimin bu yönde telkinde bulunması sonucu da şahitliğinden dönebilir. Her iki durumda da şahitlik sanki hiç yapılmamış gibi geçersiz olur ve hâkim şahidin önceki beyanına dayanarak hüküm tesis edemez. Çünkü şahidin önceki beyanı ile sonraki beyanı çelişmiş olur. Çelişkili beyana dayanarak hâkimin hüküm vermesi ise İslâm'ın adalet prensibi ile bağdaşmaz. Zira şahidin şahitliğinden dönmesi suçun sübutunda şüphe oluşturur. Şüphe ise sanık lehine yorumlanarak cezalar düşürülür. Bu sebeple İslâm hukuk doktrininde hâkimin mahkeme esnasında şahide şahitliği ile ilgili herhangi bir telkinde bulunup bulunmayacağı konusu etrafıca ele alınmıştır. İslâm hukukçuları Allah hakları ağır basan had cezası davalarında hâkimin şahide şahitliğinden vazgeçmesini ya da şahitliğinden dönmesini telkin edip edemeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu hâkimin Allah hakkı kapsamına giren had cezası davalarında şahide telkinde bulunmasını caiz görürken bazı hukukçular bunun caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Konusu kısas, iffete iftira (kazif) ve mal olan kul hakları

ile ilgili davalarda ise İslâm hukukçularının cumhuru hâkimin şahide hiçbir şekilde telkinde bulunmasının caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bazı hukukçular ise mahkemenin azametinden çekinen şahitlerin meramını düzgün şekilde anlatabilmesi için bunun da caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu çalışmada hâkimin şahide şahitliği ile ilgili herhangi bir telkinde bulunmasının caiz olup olmadığı ile ilgili görüşleri ele aldık.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ceza Hukuku, Şahit, Had, Telkin, Şahitlik.

**Abstract:** A witness who witnessed an event in the court may return from his witness spontaneously, either before the verdict is given or before the verdict is executed, or may also return from the witness as a result of the judge's suggestion in this direction. In both cases, the witness becomes invalid as if it had never been done and the judge cannot make a judgment on the basis of the witness's previous statement. Because the witness's previous statement and his next statement would be in conflict. Judge's decision based on contradictory declaration is incompatible with the justice principle of Islam. Because the witness's return from his witness creates suspicion in the origin of the crime. Suspicion is interpreted in favor of the defendant and penalties are reduced. For this reason, in the Islamic legal doctrine, the issue has been discussed in detail whether the judge will make any suggestions about witnessing during the trial. Islamic jurists disagreed on whether the judge could suggest that he should give up his witness or to renounce his witness in cases of the hadd penalty whose rights are overwhelming by Allah. While the majority of Islamic jurists consider it permissible for the judge to suggest witness in cases of the hudud punishment that fall within the scope of the right of Allah, some jurists argue that this is not permissible. In cases related to retaliation, slander of chastity (Qazf) and property rights, the majority of Islamic jurists adopted the view that it is not permissible for the judge to suggest witness in any way. Some lawyers said that it was also permissible so that witnesses who were afraid of the court's grandeur could express their intention properly. In this study, we discussed the opinions about whether it is permissible for the judge to make any suggestions about witnessing.

**Keywords:** Islamic criminal law, Witness, Hadd (Punishment), Suggestion, Testimony.

## Giriş

İslâm hukukçuları şer'î hükümleri sırf Allah hakları (kamu hakları) ve sırf kul hakları (özel haklar) ve iki tür hakkın da bulunduğu fakat Allah hakkının veya kul hakkının ağır bastığı karma haklar şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmuşlardır. Allah hakları kapsamına giren ve had cezası gerektiren davalarda şahidin davet edilmediği halde hâkim huzurunda bunlara kendiliğinden şahitlik yapması ittifakla caizdir. Zira Allah Teâlâ, "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin."<sup>1</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber ve ashâbı zamanında da had cezası gerektiren bir suçta şahit olanların o konuda şahitlik yapmalarına karşı çıkan

<sup>1</sup> en-Nisâ 4/15.

olmamıştır. Bununla birlikte sırf Allah hakları kapsamına giren ve had konusu olan bir suçta şahit olan kimsenin, dava açılıp şahitlik yapması istenmemişse, şahitliğini gizlemesi müstehab kabul edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, “Kim bu dünyada bir Müslümanın suçunu örtbas ederse, Allah da kıyamet gününde onun suçunu örtbas eder.”<sup>2</sup> buyurmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber, huzurunda had cezası gerektiren bir suçla ilgili Mâiz b. Mâlik adlı sahâbî aleyhinde şahitlik yapan Hezzâl adındaki sahâbîyi ikaz ederek, “Ey Hezzâl! Onu elbisenle örtseydin bu senin için daha hayırlı olurdu.”<sup>3</sup> buyurmuştur.

Gerek Hz. Peygamber’in gerek fakih sahâbîlerin şüphelerle düşürülen had davalarında şahide suçu gizlemesini telkin etmeleri, hâkimin şahide şahitliğinden vazgeçmesi ve ondan dönmesi yönünde telkinde bulunmasının caiz olduğunu gösterir. Aynı şekilde şahidin hadde konu olan bir olayı gördüğünde onu gizlemesi mezkûr delillere binaen müstehab olur.<sup>4</sup>

Kul haklarını ilgilendiren konularda ise davacının istemesi halinde bir kimsenin şahitlikte bulunması şer’an farzdır. Bu sebeple şahidin görerek ve işiterek bildiği olay veya hakka şahitlik yapması zorunlu olup onu gizlemesi caiz değildir. Çünkü Allah, “Şahitler, şahitlik yapmak için çağırıldıkları zaman (bundan) kaçınmasınlar.”<sup>5</sup> ve “Şahitliği gizlemeyin. Kim onu gizlerse muhakkak onun kalbi günahkârdır.”<sup>6</sup> buyurmuştur. Allah, bu iki âyette, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda dâva konusu olayı veya hakkı görerek bilen şahidin o konuda şahitlik yapmak için mahkemeye çağırıldığında bundan kaçınmasını ve dava konusu olayla ilgili bildiklerini gizlemesini yasaklamaktadır. Bu yasağın, görerek ve işiterek bildiği olaylar hakkında şahitliğine başvurulduğunda şahidin bundan kaçınmasının ve bilgisini gizlemesinin haram olduğunu ifade eder. Şahidin şahitlik yapmaktan kaçınması ve onu gizlemesi haram olunca, görerek ve işiterek bildiği konularda şahitlik yapması istendiği vakit mahkemeye gelip dosdoğru şahitlik yapması farz olur.

Bununla birlikte İslâm hukukçuları gerek Allah hakları kapsamına giren had davalarında gerek kul hakları ile ilgili davalarda hâkimin şahide hem şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkinde bulunması hem de şahitliğinden vazgeçmesi ve şahitliği eda etmişse ondan dönmesi yönünde telkinde bulunmasının caiz olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu çalışmada gerek Allah hakları kapsamına giren had davalarında gerek kul hakları ile ilgili davalarda hâkimin mahkeme esnasında şahide şahitliği ile ilgili herhangi bir telkinde bulunmasının caiz olup olmayacağı meselesi ele alınmıştır.

2 Buhârî, “Mezâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 58, 72; “Zikr” 38; Ebû Davud, “Edeb”, 38, 60; Tirmizî, “Hudûd”, 3; “Birr”, 19; “Kur’ân” 10; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; “Hudûd”, 5; Ahmed, *Müsned*, 2/91, 252, 296.

3 Muvatta, “Hudûd”, 3; Ebû Davud, “Hudûd”, 7; Ahmed, *el-Müsned*, 5/217.

4 Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir el- Merginânî, *el-Hidâye şerhü Bidâyeti'l-mübedî* (Mısır: Bulak, ts.), 3/116.

5 el-Bakara 2/282.

6 el-Bakara 2/283.



## 1. Şahit ve Telkin Kelimelerinin Kavramsal Analizi

Konunun ayrıntılarına geçmeden önce, şahit ve telkin terimlerinin sözlük ve terim anlamlarına kısaca değinilmesi yararlı olacaktır.

### 1.1. Şahit

Master olarak “gördüğü şeyi haber vermek, bilmek, bildirmek, beyan etmek, gözlemek, görmek, hazır bulunmak, yemin etmek ve eda etmek”<sup>7</sup> anlamlarına gelen ş.h.d kökünden türemiş bir ism-i fâil olan şahit kelimesi sözlükte “hazır bulunan kimse” demektir. Bir fıkıh terimi olarak şahit sözcüğü ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kâsânî bu terimi, “Başkasının elinde bulunan şeyin bir başkasının olduğunu haber veren kimseye şahit denir.”<sup>8</sup> şeklinde tarif etmiştir. Zeylaî de tek bir lafız farkıyla “Başkasının elinde bulunan şeyin bir başkasının olduğuna tanıklık eden kimseye şahit denir.”<sup>9</sup> diye tarif etmiştir. Bu iki tanım Hanefîlerin kriterlerine göre tenkide açıktır. Zira onlara göre şahidin “görerek bildiği şeyi” “şahitlik ederim” diyerek “mahkemede” yapması şarttır.<sup>10</sup> Tanımlarda ise bu ifadelere yer verilmemiştir.

Günümüz İslâm hukukçuları tarafından yapılan bir tanıma göre şahit terimi, görerek bildiği bir olayı veya bir şahsın başkası üzerindeki bir hakkını hâkimin huzurunda “şahitlik ederim” diyerek haber veren kimseyi ifade eder.<sup>11</sup>

Daha teknik sayılan bu tanıma göre bir kimseye şahit, yaptığı işe de şahitlik denilebilmesi için bir olayı veya bir kimsenin başkası üzerindeki bir hakkını bizzat görerek ve müşahede ederek bilmesi, bildiği bu olayı “şahitlik ederim” diyerek “hâkim huzurunda” ve “ tarafların karşısında” haber vermesi gerekir. Zira İslâm ceza muhâkemesi hukukunda şahidin, “şahitlik ederim” şeklinde “şehadet” lafzıyla bildiklerini söylemesi bir şekil şartı (rükün) olarak kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Hanefîlere göre şahitlikte suç olan fiil, ister kazif (iffetli bir kimseye zina isnadında bulunma/iffete iftira) suçunda olduğu gibi sözle ister hırsızlıkta olduğu gibi fiille irtikâp edilsin, şahidin bu suçu failiyle, fiiliyle, kavliyle ve söyleyeni ile görmüş

7 Cemalüddin Muhammed b. Mükerrer b. Ali b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâri Sâdir, 1414), 3/239-240; Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 292; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisil'lügah*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/221.

8 Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 9/3.

9 Fahreddin Osman b. Ali b. Mihsen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Bulak, 1313), 4/291.

10 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfîi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 16/132.

11 Krş. Kadı Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed en-Nekrî, *Düstürü'l-ulemâ= Câmiu'l-ulûm fi istilâhâtî'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/141; Farklı bir tanım için bk: Ayşe Betül Özdemir, *İslâm Ceza Hukukunda Şehadet ve Şehadetten Rücû'* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara, 2009), 15.

12 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*; 9/3; Ebû Muhammed Muveffekuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fi fikhil-İmam Ahmed b. Hanbel* (Kahire, 1968), 10/195; Celal Erbay, *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 59; Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005), 39/41.

olması şart olup işitme yeterli değildir. Mâlikî ve Hanbelî hukukçular ise sövme ve zina isnadı gibi sözle işlenen suçlarda şahidin işitmesini de yeterli görmüşlerdir.<sup>13</sup>

İslâm ceza hukukunda, görerek veya işiterek bilmediği, aksine başkasından duyduğu şeyi haber veren kimseye şahit denilmez. Kâsânî'nin ifadesine göre insanların bizzat görerek bilmedikleri, başkasından duydukları bilgilerle şahitlik etmeleri hukuken geçerli olmayacağı gibi dinen de haramdır.<sup>14</sup> Zira Hz. Peygamber, "Her duyduğunu söylemesi kişiye yalan olarak yeter."<sup>15</sup> buyurmuştur. Başka bir hadiste Hz. Peygamber, "Sadece şu güneşin aydınlığı gibi açıkça bildiğin bir şey hakkında şahitlik yap, aksihalde bırak (şahitlik yapma)!"<sup>16</sup> buyurmuştur. İnsanın güneşi bildiği gibi bilmesi ancak bizzat görmesiyle mümkün olur. Bu sebeple şahidin nikâh, düğün, neseb ve ölüm gibi belirli olaylar dışında görerek bilmediği şeyler hakkında şahitlik yapması caiz olmaz. Ancak bu ve benzeri şeyleri insanlardan işitmekle de şahitlik caiz olur.<sup>17</sup> Aynı şekilde görerek bildiği hakkı ya da olayı mahkeme dışında beyan eden kimseye de şahit denmez. Şahidin dâva konusu olayla ilgili edindiği görmeye dayalı bilgileri mutlaka mahkemede hâkim huzurunda ve tarafların karşısında beyan etmesi şarttır. Çünkü şahitlik ancak hâkimin ona dayanarak hüküm vermesiyle bağlayıcı bir delil olur. Dolayısıyla şahitliğin yargı meclisinde yapılması gerekir.<sup>18</sup>

## 1.2. Telkin

Sözlükte mastar olarak "birine bir sözü söyleyip anlatmak, öğretmek, dikte ettirmek, ölüm halindeki kişiye tekrarlaması için şehadet kelimesini yanında söylemek"<sup>19</sup> gibi anlamlara gelen telkin sözcüğü bir fıkıh terimi olarak "Zina suçunu ikrarda bulunan bir şahsa ikrarından dönmesi için hâkim tarafından 'Belki aranızda bir nikâh vardı.' veya 'Bu hâdise bir şüpheye binaen vuku bulmuş olmasın!' veya 'Bir rüya görmüş olmayasın!' şeklinde yapılan bir ikazdır."<sup>20</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Fakat İslâm hukukçuları hem müstakil olarak telkin teriminin tanımına hem de şahide telkin tanımına yer vermemişlerdir. Bununla birlikte ikrarda bulunan kişiye yapılan telkin tanımına kıyasla şahide telkin terimini; "Bir

13 bk. Celal Erbay, *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, 69.

14 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*; 9/3.

15 Ebû Dâvud, "Edeb", 80.

16 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Yusuf el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/98; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/263. Hâkim bu hadisin, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu fakat onların bunu rivayet etmediklerini söylemişse de Zehebi hadisin, ravisi Süleyman b. Mesmûl sebebiyle zayıf olduğunu söyleyerek Hâkim'i eleştirmiştir. Zeylai de bu konuda Zehebi'ye muvafakat etmiştir. bk. Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylai, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1357), 4/82.

17 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*; 9/9.

18 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*; 9/47.

19 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/390; İbrahim Mustafa (ve dğr.), *el-Mu'cemü'l-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1417/1996), 2/834.

20 Krş. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: b.y., ts.), 3/24; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 451.

olayla ilgili olarak mahkemede bir şahıs hakkında şahitlik eden kişiye hâkim tarafından 'Belki bunu o yapmamıştır.', 'Belki bu konuda yanılıyorsun.' ya da 'Olayı veya şahsı yanlış görmüş olabilirsiniz!' gibi ifadelerle yapılan ikazdır." şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu ikaz sonucunda şahit şahitliğinden dönerse sanki şahitliği hiç yapılmamış gibi geçersiz olur ve hâkim onun önceki beyanı üzerine hüküm tesis edemez. Çünkü şahidin önceki beyanı ile sonraki beyanları birbiriyle çelişmiş olur. Hâkim çelişkili beyana dayanarak hüküm tesis edemez.<sup>21</sup> Zira hâkimin çelişkili beyana dayanarak olay hakkında hüküm tesis etmesi İslâm'ın adalet anlayışına sığmaz.

## **2. Hâkimin Mahkeme Esnasında Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması**

İslâm hukukçuları şahide telkin meselesini Allah hakları kapsamına giren had davaları ve kul hakları kapsamına giren davalarda telkin şeklinde iki ana başlıkta incelemişlerdir. Gerek Allah hakları kapsamına giren had davalarında gerek kul hakları kapsamına giren kısas ve mal davalarında hâkimin şahide şahitliği ile ilgili telkinde bulunmasının caiz olup olmadığı konusunu da üç alt başlık altında ele almışlardır. Birincisi, hâkimin şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkin yapması, ikincisi şahitlik yapmaktan vazgeçmesini telkin etmesi, üçüncüsü de edâ ettiği şahitliğinden dönmesini telkinde bulunmasıdır.

### **2.1. Hâkimin Hadler Konusunda Şahide Şahitlik Yapmasını Telkinde Bulunması**

Hanefiler dışındaki İslâm hukukçularının kaynaklarında bu konuda herhangi bir açıklamaya rastlanılmamaktadır. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre Allah hakları kapsamına giren had davalarında hâkimin şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkin etmesi caiz değildir. Çünkü hâkim haddi infaz etmenin değil, onu düşürmenin çaresini aramakla yükümlüdür. Şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkin etmek ise haddi infaz etmenin yolunu aramaktır. Hâkimin bununla meşgul olması ise caiz değildir.<sup>22</sup> Özellikle hâkimin şahide "Şuna ve buna şahitlik eder misin?" diyerek kendisiyle haddi infaz edecek şeyleri telkin etmesi caiz değildir. Hâkimin şahitlere herhangi bir şeyi telkin etmeksizin onları dinlemesi gerekir. Huzurunda infaz etmesi gereken bir hadde şahitlik ederlerse onu infaz eder. Şahitlik ettikleri hususlarda şüpheye düşer ve haddi infaz etmenin caiz olup olmadığını bilemezse, o konuda araştırma yapınca kadar haddi durdurur.<sup>23</sup> Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) da hadler konusunda hâkimin şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkinde bulunmasının caiz olmadığını söylediği rivayet edilmiştir. Hanefî hukukçu Sugdî (ö. 461/1068) had cezası gerektiren davalarda

21 bk. Erbay, *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999),150.

22 Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/190; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/119.

23 Şeybânî, *el-Asl*, 7/190.

hâkimin şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkinde bulunmasının caiz olmadığı konusunda Hanefî fakihleri arasında görüş birliği bulunduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> İsbetli olan görüş de budur. Zira had cezaları, infaz edildikten sonra telafisi mümkün olmayan cezalardır. Bu sebeple hâkimin cezayı infaz etmenin değil, düşürmenin çaresini araması gerekir. Çünkü Hz. Aişe'den (ö. 58/678) rivayete göre Hz. Peygamber; "Elinizden geldiği kadar Müslümanlardan hadleri kaldırın; eğer onun bir yolu varsa bırakın gitsin; zira hâkimin afta hata etmesi, cezada hata etmesinden hayırlıdır."<sup>25</sup> buyurmuştur.<sup>26</sup> Bu sebeple had davalarında hâkimin şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri veya doğrudan şahitlik yapmasını telkin etmesi şer'an caiz görülmez.

## 2.2. Kul Hakları Konusunda Hâkimin Şahide Şahitlik Yapmasını Telkinde Bulunması

Had gerektiren konular dışındaki davalarda hâkimin şahide şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkin etmesinin caiz olup olmadığı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre hâkim kul hakları kapsamına giren suçlarla ilgili davalarda şahide, "Şuna şahitlik et" veya "Şuna ve buna şahitlik eder misin?" diyerek yapacağı şahitliği telkinde bulunamaz. Çünkü bu, hasımlardan birinin tarafını tutmak ve ona yardım etmektir. Aksine hâkimin, görerek bildiği şeye şahitlik etmesi için şahidi serbest bırakması gerekir. Kanun (şeriat) yaptığı şahitliği kabul etmesini gerektiriyorsa hâkim onu kabul eder, aksi takdirde reddeder.<sup>27</sup> Ebû Yusuf'un önceki görüşü de bu şekilde iken bu görüşünden vazgeçerek töhmet bulunmayan hallerde, "Hâkimin şahide; "Şuna ve buna şahitlik eder misin?" şeklinde telkinde bulunmasında bir sakınca olmadığını söylemiş ve bunu müstehab kabul etmiştir. Onun bu görüşünün gerekçesi şudur: Yargı meclisinin bir azameti olduğu için bazen şahide tutukluk arız olabilir. Bu da onun delilini doğru bir şekilde beyan etmesine engel olur. Dolayısıyla hâkimin şahide telkinde bulunması, sabit olan bir delili düzeltmek sayıldığından bunda bir sakınca yoktur. Çünkü bu hakkı ihya etmek olur. Hâkim telkinde bulunmazsa hak zayi olur. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in gerekçeleri ise, "Hâkim şahide telkinde bulunmakla zan altına girer, dolayısıyla bundan sakınması icap eder."

24 Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahattin Abdüllatif en-Nâhî (Amman: Dâru'l-furkân/Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/774-775.

25 Ebû Davud, "Salât", 114; Tirmizî, "Hudûd", 2; İbn Mâce, "Hudûd", 5.

26 Tirmizî, hadisin sadece bu yolla merfu olarak geldiğini fakat Vekî'in bunu mevkuf olarak da rivayet ettiğini ve onun rivayetinin daha sahih olduğunu söylemiştir.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/101; Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir el- Merginânî, *el-Hidâye şerhü Bidâyeti'l-mübtedî* (Mısır: Bulak, ts.), 3/104; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el- Leknevî, *Umdetü'r-riâye bi-tahşiyeti Şerhi'l-Vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc, (Merkezü'l-Ulemâ'i'l-Âlemî, ts.), 10/215-216.

şeklindedir.<sup>28</sup> Haskefi (ö. 1088/1677) ile İbn Âbidin (ö. 1252/1836), yargıyı ilgilendiren konularda tecrübesinin daha fazla olması nedeniyle mezhepte müftâbih olan görüşün Ebû Yusuf'un görüşü olduğunu söylemişlerdir.<sup>29</sup>

Serahsî (ö. 483/1090) de Ebû Yusuf'un görüşüyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: Hakka şahitlik etmek bir iyiliktir. Allah Teâlâ "*İyilik ve takvâ (Allah'ın yasaklarından sakınma) üzerine yardımlaşın.*"<sup>30</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber de "Şahitlere ikramda bulununuz. Çünkü Allah, onlar aracılığıyla hakları ihya eder ve haksızlığı bertaraf eder."<sup>31</sup> buyurmuştur. Hâkimin şahide bildiğini hatırlatmak için, "Şuna ve buna şahitlik eder misin?" diyerek telkinde bulunması, ona bir ikram sayılır. Ancak hâkimin şahidin bilmediği şey hakkında "Şuna şahitlik eder misin?" demesi şer'an hoş görülme bir telkindir. Ebû Yusuf'un bu görüşü bir çeşit ruhsattır. Azîmet ise Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in görüşlerindedir. Çünkü hâkimin, kendisini hasımlardan birinin tarafını tutmaya yöneldiği töhmeti altına sokacak, şekil ve mana yönünden taraflardan birine yardım kabul edilecek bir şeyi yapması haramdır. Şahide telkinde bulunmak da bu töhmetten uzak değildir. Bu nedenle hâkimin şahide telkinde bulunması şer'an hoş görülmemiştir.<sup>32</sup>

İbn Mâze'nin (ö. 616/1219) beyanına göre Ebû Yusuf şahit âdil olduğu zaman ona telkinde bulunmakta bir sakınca olmadığını söylemiştir.<sup>33</sup> Serahsî ve daha başka Hanefî fakihlerin beyanına göre ise Ebû Yusuf bu sözünü kadılık görevi üstlenip bazı şahitlerin şahitliğini edadan aciz kaldığını görünce söylemiştir. Bunun sebebi hâkimin meclisinin bir azameti ve hâkimin bir ihtişamının bulunmasıdır. Böyle bir mecliste konuşmaya alışık olmayan kimse, hâkim açıklama yapmasına izin vermediği zaman açıklama yapamaz.<sup>34</sup> Benzer ifadeleri kullanan Zeylaî (ö. 743/1343) de Ebû Yusuf'un önceleri Ebû Hanîfe ile aynı görüşte iken kadılık görevini üstlendiği zaman bu görüşe döndüğünü söylemiştir.<sup>35</sup>

28 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/101-102; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*; 9/121; Suğdî, *en-Nüfey fi'l-fetâvâ*, 12/774-775; Merginânî, *el-Hidâye şerhü Bidâyeti'l-mübtedi*, 3/104; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsvre, *Düreru'l-hükkâm şerhu Gureru'l-ahkâm* (Dâru lhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2: 406-407; Leknevî, *Umdetü'r-riâye bi-tahşiyeti Şerhi'l-Vikâye*, 10/215-216.

29 Muhammed b. Ali b. Muhammed Alâeddin el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'ü'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 466; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 5/375.

30 el-Mâide 5/2.

31 Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es- Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ahâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osmân el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 1/144. Ukaylî hadisin ravisi olan Abdüssamed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'ın hadisin mahfuz (tercih olunup kabul edilen bir) hadis olmadığını söylemiştir. bk. Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el- Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/64-65.

32 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/101-102.

33 Ebû'l-Meâlî Burhaneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî: Fikhu'l-imam Ebû Hanîfe*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 8/62-63.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/102; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 8/62-63; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 4/179.

35 Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 4/179.

İmam Mâlik'in (ö. 179/795) öğrencilerinden Eşheb'e (ö. 204/820) göre de hâkim şahide ne telkinde bulunur ne de onu engeller. Bildiği şekilde şahitlik etmesi için serbest bırakır. Ancak şahitler âdil olur da onlardan biri olayı unutursa diğerinin ona, olayın meydana geldiği yeri ve kimin hakkında şahitlik yaptığını hatırlatmasında sakınca yoktur. Bu durumda şahit hatırlarsa hâkim şahitliğini kabul eder. Çünkü Allah Teâlâ "Onlardan biri unutursa diğeri ona hatırlatsın."<sup>36</sup> buyurmuştur.<sup>37</sup> Sahnûn (ö. 240/854)'a göre ise hâkim şahide "Şuna ve buna şahitlik eder misin?" diyemez. Zira bu bir telkin olur. Aksine onu bildiği şekilde şahitlik yapmakla başbaşa bırakır. Sonunda yaptığı şahitlik kanuna (şeriata) göre geçerli ise kabul eder, aksi halde reddeder.<sup>38</sup> Muhammed b. Abdülhakem (ö. 214/829) de hâkimin şahide telkinde bulunamayacağını ve onu bildiği şeyle başbaşa bırakacağını fakat gerek duyması halinde herhangi bir şeyin tarihini istemesinde sakınca olmadığını söylemiştir.<sup>39</sup>

İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre de hâkim şahide herhangi bir şeyi telkinde bulunamaz ve bildiği şeye şahitlikte bulunması için onu serbest bırakır.<sup>40</sup> Daha sonraki Şâfiî hukukçular da bu görüştedirler. Mâverdî (ö. 450/1058) bunun yasaklanmasının şu iki sebebe dayandığını belirtmiştir: Birincisi, bu durumda hâkim telkiniyle lehine şahitlik yapılan kimsenin tarafını tutmaya meyletmiş olur. İkincisi, hâkim belki de şahide bilmediği bir şeyi telkin etmiş olur. Bununla birlikte hâkim şahide şahitliği eda etme lafzının şeklini telkin edebilir. Fakat şahitliği eda etmesi için şahitlerden birine şahitlik edeceği şeyi telkin ederse bunun caiz olup olmayacağı konusunda Şâfiî hukukçular arasında iki görüş bulunmaktadır. Bazıları bunun caiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu, telkin değil, sözü gereği gibi açıklayıp beyan etmektir. İmam Şâfiî de buna işaret etmiştir. Bazıları ise burada karşılıklı meyletme söz konusu olduğu için bundan menetmişlerdir. Hâkimin, kul hakları konusunda şahit, şahitlikten vazgeçtiği zaman onu şahitliğe teşvik etmesi de şüphelerle düşürülen hadler dışında şahitliğe yeltendiğinde onu bundan vazgeçmeye teşvik etmesi de caiz değildir.<sup>41</sup> Ebü'l-Hüseyn el-İmrânî (ö. 558/1163) ile Râfiî (ö. 623/1226), şahit kul hakları konusunda şahitlik yapmak istediği zaman hâkimin ona şahitlik yapmaktan kaçınmasını telkin etmesinin caiz olmayacağını, çünkü bundan lehine şahitlik yapılan kimsenin zarar göreceğini; aynı şekilde şahidin şahitlik etmekten kaçındığını gördüğü zaman ona şahitlik yapmasını

36 el-Bakara 2/182.

37 Ebü Muhammed Abdullah b. Ebü Zeyd Abdurrahman el- Kayrevânî, *en-Nevâdiru ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-ümmühât*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vd., (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 8/49.

38 Kayrevânî, *en-Nevâdiru ve'z-ziyâdât*, 8/49.

39 Ebü'l-Esbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Kurnâtî el-Kurtubî, *Divânü'l-ahkâmî'l-kübrâ ev el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm ve kâtrîn min siyeri'l-hükkâm*, thk. Yahyâ Murad (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2007), 60.

40 Muhammd b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2008), 7/532.

41 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el- Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l- İmamî eş-Şâfiî=Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 16/278; 17: 243; Ebü Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en- Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 11/161.

telkin edemeyeceğini, çünkü bundan da aleyhinde şahitlik edilen kimsenin zarar göreceğini söylemiştir.<sup>42</sup> Hanbelî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre de hâkimin şahitlere “şahitlik edin” diyerek onlara telkinde bulunması caiz değildir.<sup>43</sup>

Burada Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçulardan oluşan cumhurun kul hakları konusunda hâkimin şahide telkinde bulunmasının caiz olmadığı noktasında birleştikleri görülmektedir. Ebû Yusuf ile bir kısım Şâfiî hukukçuların ise hâkimin telkinde bulunmasının caiz olduğu konusunda benzer görüşleri paylaştıkları görülmektedir.

Bu konuda çoğunluğun görüşü daha isabetli görülmektedir. Zira hâkimin mahkeme esnasında şahide şahitlik yapmasını veya şahitlik yapacağı şeyleri tamamlayacak sözleri telkin etmesinin hem taraflar hem de hâkim açısından birtakım mahzurlarının bulunduğu aklen de inkâr edilemez. Hâkim şahide şahitlik yapmasını veya şahitliğini tamamlayacak şeyleri telkin ettiği zaman, bundan aleyhinde şahitlik yapılan kimse zarar görebilir. Aynı şekilde bu, hâkimi, hasımlardan birinin tarafını tuttuğu zannı altına sokabilir. Bu da hâkimin itibarını ve adaletini zedeler. Dolayısıyla hâkimin kendisini bu şekilde zan altına sokacak şeylerden uzak durması gerekir.

### 3. Hâkimin Şahide Şahitlik Yapmaktan Vazgeçmesini Telkinde Bulunması

İslâm hukukçuları kul hakları (özel haklar) kapsamına giren hususlarda hâkimin şahitlere şahitliğinden vazgeçmesi için telkinde bulunmasının caiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Zina, hırsızlık, kazif (iffetli bir kimseye zina isnadında bulunma), yol kesme ve sarhoş edici şeyleri içme gibi Allah hakkı ağır basan had cezaları ile ilgili davalarda hâkimin şahide şahitlik yapmaktan vazgeçmesini telkin edip edemeyeceği konusunda ise aralarında görüş ayrılığı meydana gelmiştir.

#### 3.1. Had Cezası Gerektiren Davalarda Hâkimin Şahide Şahitlikten Vazgeçmesini Telkinde Bulunmasını Caiz Görenler

Hanefî ve Mâlikî hukukçuların kaynaklarında had cezası gerektiren davalarda hâkimin şahide şahitlik yapmaktan vazgeçmesini telkin edip edemeyeceği konusunda açıklamaya rastlanılmamaktadır. İmam Şâfiî had cezası gerektiren bir konuda hâkimin şahide şahitliğinden vazgeçmesini ta’rîz (telkin) etmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir.<sup>44</sup> Daha sonraki Şâfiî hukukçular arasında ise

42 Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2002), 13/80; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî, *el-Azîz Şerhu'l-Veciz el-ma'rûf bi'sh-Şerhi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Avaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 12/494.

43 Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed İbn Müflih, *el-Furû*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 11/178; Ebû'l-Hasen Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvi, *el-İnsâf fi ma'rifeti'râcih mine'l-hilâf* (Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 11/244; Mansûr b. Yûnus b. Selaheddin b. Hasen b. İdris el-Buhûti, *Keşşâfu'l-ginâ' an Metni'l-İknâ'* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/334.

44 Şâfiî, *el-Üm*, 7/532.

bu konuda iki görüş ortaya çıkmıştır: Birinci görüşe göre, had gerektiren suçlar konusunda hâkimin şahitlere şahitliklerinden vazgeçmesini telkinde bulunması caiz değildir. Çoğunluğun benimsediği ikinci görüşe göre, Allah hakkı olan hadler konusunda hâkimin şahide şahitliğinden vazgeçmesini telkin etmesi maslahat icabı caizdir. İkrarda bulunan kimseye ikrarından vazgeçmesini telkin etmek caiz olunca, şahide şahitliğinden dönmesi için hâkimin telkinde bulunması da caiz olur.<sup>45</sup>

Hanbelîlerce iki görüşten en sahih olanına göre hadler konusunda hâkimin şahitlere şahitliklerinden vazgeçmelerini telkin etmesi müstehap kabul edilmiştir.<sup>46</sup> Bu görüşü benimseyen Şâfiî ve Hanbelî hukukçuların birinci delilleri; Hz. Ömer'in (ö. 23/644), Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) aleyhinde zina şahitliğinde bulunanlardan Ziyad b. Ebû Süfyan'a (ö. 53/673), "Gerçekten ben, Allah'ın, kendi eliyle Peygamber'in ashabından birini rezil etmeyeceğini umduğum bir adam görüyorum." diyerek şahitliğinden vazgeçmesini telkinde bulunması, Ziyad b. Ebû Süfyan'ın da şahitliğinden vazgeçip zina fiilini açıklamaması üzerine Muğîre'den recm cezasını düşürmesi ve diğer üç şahide kazif haddi uygulamasıdır.<sup>47</sup> İkinci delilleri, Ukbe b. Âmir'e (ö. 58/678), "Benim şarap içen birtakım komşularım var, onları devlet başkanına şikayet edeyim mi?" diyen katibine, Ukbe b. Âmir'in, "Böyle yapma! Fakat onlara öğüt ver ve korkut! Çünkü ben Resûlullah'ı 'Kim bir mü'minin gizli (mahrem) kusurunu görüp de onu örtbas ederse, sanki diri diri toprağa gömülen kız çocuğunu kabrinden çıkarıp ona hayat veren kimse gibi olur.'<sup>48</sup> buyurduğunu işittim." cevabını vermesidir.<sup>49</sup> Ukbe b. Âmir'in muhatabına bu hadisi hatırlatarak cevap vermesi, had cezası gerektiren bir suçta şahit olan kimsenin şahitliğinden vazgeçmesini telkin etmesi anlamına gelir.

45 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 16/278; 17/243; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzâbâdi eş-Şirâzi, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd- Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 3/715; 3/554; İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetü'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmûd ed-Deyb (Dâru'l-Minhâc, 2007), 18/594-595; Ebû Zekeriyya Muh-yiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb (Tekmiletü's-Sübki* adlı eser içerisindedir), (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 20/266; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin ve umdetü'l-müftin*, 11: 161; Siraceddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkan, *el-Bedrül-münir fi tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkıa fi ş-şerhi'l-kebir*, thk. Mustafa Ebû'l-Kayz vdğ. (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 8/684; Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib* (Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 4/151.

46 Müveffekuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Dâru Hicre, 1997), 6/230; Ebû'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah b. Hıdır İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fikhî ala mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 2/243; İbn Ebû İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (İbn Kudâme'nin *el-Mukni'* adlı eseri içindedir), (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 8/284.

47 bk. Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: b.y., 1987), 7/384-385; Ebû Bekir Abdulah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/544-545; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisü'l-habir fi tahrîci ehâdisi'r-Rafî'i'l-kebir* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 4/176-177.

48 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/153, 158; Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/274.

49 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/77; Şemseddin Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Keşfü'l-lisâm Şerhu Umdetü'l-ahkâm*, thk. Nüreddin Tâlib (Süriye: Dâru'n-Nevâdir, 2007), 6/251.



Bu konudaki delillere, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'den nakledilen şu rivayeti de ilave etmek gerekir: Eslem kabilesinden Hezzâl adındaki sahâbî Hz. Ömer'e gelip Mâiz hakkında "O alçak zina etti!" diyerek şahitlik edince, Hz. Ömer ona; "Bunu benden başka bir kimseye söyledin mi?" diye sormuş. Adam "Hayır söylemedim." deyince Hz. Ömer "Allah'a tövbe et ve onu Allah'ın perdesiyle gizle! Çünkü Allah kullarının tövbelerini kabul eder. İnsanlar aldanırlar fakat ayıplanmazlar." demiştir. Fakat adam kendisine hâkim olamamış ve Hz. Ebû Bekir'e gelip Hz. Ömer'e söylediğinin aynısını ona da söylemiştir. Hz. Ebû Bekir de ona Hz. Ömer'in söylediklerinin aynısını söylemiştir. Adam nefesine yenik düşmüş ve durumu Hz. Peygamber'e iletmiştir. Hz. Peygamber'in, Mâiz'i itirafından vazgeçirmek için ayrı ayrı zamanda dört kez telkinde bulunmasına ve başka tedbirlere başvurmasına rağmen Mâiz itirafından vazgeçmeyince recmedilmiştir.<sup>50</sup> Hz. Peygamber ile Kur'an ve sünnet terbiyesi almış olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ukbe b. Âmir gibi fakih sahâbîlerin bu davranışları hâkimin şahide şahitliğinden vazgeçmesini telkin etmesinin caiz olduğuna delil teşkil eder.

### 3.2. Had Cezası Gerektiren Davalarda Telkini Caiz Görmeyenler

Şâfiî hukukçulardan İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084) ve diğerlerine göre hâkim kul hakları konusunda olduğu gibi, Allah hakları kapsamına giren hadler konusunda da şahide şahitliğinden vazgeçmesini telkin edemez. Çünkü şahidin şahitliğinden vazgeçmesi kendisine fayda vermez.<sup>51</sup> Nevevî (ö. 676/1277), hadler konusunda hâkimin şahitlere şahitlikten vazgeçmesini telkin etmesi konusunda Şâfiî mezhebinde iki görüş bulunduğunu ve en doğru görüşe göre had cezası gerektiren davalarda hâkim suçu gizlemede bir maslahat görürse, bu tür telkinde bulunmasının caiz, aksi takdirde caiz olmayacağını söylemiştir.<sup>52</sup> Hanbelî mezhebinde zayıf kabul edilen bir görüşe göre de hâkimin şahitlere şahitliğinden vazgeçmelerini telkin etmesi caiz değildir.<sup>53</sup> Telkinin caiz olduğuna dair bir önceki başlık altında zikredilen deliller ışığında bu görüşe katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber ve fakih sahâbîlerden nakledilen merfû ve mevkuf hadisler hâkimin şahide şahitliğinden vazgeçmesini telkinde bulunmasının caiz olduğunu göstermektedir.

### 4. Kul Hakları ve Hadler Konusunda Hâkimin Şahide Şahitliğinden Dönmesini Telkin Etmesi

Kul hakları (özel haklar) konusunda şahitlere hâkimin şahitliğinden dönmesini telkin etmesinin caiz olmadığı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş

50 Muvatta, "Hudûd", 2; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7: 323. Ayrıca bk. Recep Çetintaş, *İslâm Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargısal Sonuçları* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2020), 198-199.

51 Ebû'l-Abbas Necmüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih fi Şerhi't-Tenbih*, thk. Mecdi Muhammed Surur Bâslum (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 19/348.

52 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin ve umdetü'l-müftin*, 10/145.

53 İmrânî, *el-Muharrer fi'l-fikhi ala mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*, 2/243; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'*, 8/284.

birliği bulunmaktadır.<sup>54</sup> Sırf Allah hakları kapsamına giren veya Allah haklarının baskın olduğu had cezası davalarında ise hâkimin, şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmesinin caiz olup olmayacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. İslâm hukukçularının cumhuru bunun şer'an meşru olduğu görüşünü benimserken bazıları bunun meşru olmadığını söylemişlerdir. Hâkimin şahide şahitliğinden dönmesi için telkinde bulunmasını meşru görmeyenler, Allah haklarını kul haklarına kıyas etmişlerdir. Bu kıyas işlemine göre kul hakları konusunda hâkimin şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmesi caiz olmayınca, sırf Allah hakkı olan hadler konusunda da telkinde bulunması caiz olmaz.<sup>55</sup>

Hanefî hukukçuların kaynaklarında hâkimin şahide şahitlikten dönmesini telkin edip edemeyeceği ile ilgili sarih bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Ancak daha önce geçtiği üzere İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'ye; "Hâkimin, huzurunda şahitlik eden şahitlere herhangi bir şeyi telkin etmesini mekruh görüyor musun?" şeklindeki sorusuna Ebû Hanîfe'nin; "Evet! Bunu mekruh görüyorum. Hâkimin, şahitlere herhangi bir şeyi telkin etmeksizin sadece onları dinlemesi gerekir. Huzurunda infaz etmesi gereken bir hadde şahitlik ederlerse onu infaz eder. Şahitlik ettikleri had konusunda şüpheye düşer ve haddi infaz etmenin caiz olup olmadığını bilemezse, o konuda araştırma yapınca kadar haddi durdurur."<sup>56</sup> şeklindeki ifadesinden hâkimin şahide şahitlikten dönmek dahil hiçbirşeyi telkin etmesini caiz görmediği anlaşılmaktadır.

İmam Şâfiî, şahide şahitliğinden dönmesini telkinde bulunmakla vazgeçmesini söylemenin birbirinden farklı şeyler olduğunu, dolayısıyla hâkimin şahide herhangi bir şeyi telkinde bulunamayacağını ve bildiği şeye şahitlikte bulunması için onu serbest bırakacağını; fakat ona şahitliğinden vazgeçmesini telkin (târiz) edebileceğini söylemiştir.<sup>57</sup> Bu görüşünden istisna olarak suçu işlediği sırada dârülharpten yeni gelmiş yahut kırsal bölge (bâdiye) halkından olduğu için had cezasını bilmeyen bir sanık aleyhinde had gerektiren bir suça şahitlikte bulunduğu hâkimin şahide "Belki bu çalmamıştır." demek suretiyle ona şahitlikten dönmesini telkinde bulunmasında bir sakınca olmadığını söylemiştir.<sup>58</sup>

Şâfiî hukukçu Mâverdî'ye göre, insan hakkı kapsamına giren konularda ikrarda bulunan kimseye hâkimin ikrarını inkâr etmesini telkin edemeyeceği gibi, şahitlere de şahitlikten dönmelerini telkin etmesi caiz değildir. Bu hak ister malla ilgili ister had gerektiren suçlarla ilgili olsun fark etmez. Çünkü kul hakları konusunda korumaya ve ihtiyata özen gösterilmesi gerekir.<sup>59</sup> Allah hakları kapsamına giren

54 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/243.

55 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/243; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 6/230; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, 8/284.

56 Seybânî, *el-Asl*, 7/190.

57 Şâfiî, *el-Üm*, 7/532.

58 Şâfiî, *el-Üm*, 8/127; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/243.

59 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/243.

ve had cezası gerektiren suçlara şahitlikte, hâkimin şahide telkinde bulunması konusunda ise Şâfiî hukukçular arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bir görüşe göre, hâkimin şahide şahitliğinden dönmesini telkinde bulunması, onların şahitliklerini etkileyeceği için caiz değildir. Çoğunluğa göre ise, hâkimin, Allah (kamu) hakları kapsamına giren hadler konusunda şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmesi caizdir. Çünkü yukarıda geçtiği üzere Hz. Peygamber, Mâiz'in işlediği zina suçuyla ilgili olarak Hezzâl adlı sahâbîye onu elbisesiyle örtmesininin daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ömer de Mugîre b. Şu'be'nin zina yaptığına şahitlik etmek için gelen Ziyad b. Ebû Süfyan'a, "Allah'ın senin elinle Resûlullah'ın ashabından birini rezil etmemesini umarım!"<sup>60</sup> diyerek ona şahitliğini inkâr etmesini telkinde bulunmuş, o da şahitliğinde zinanın mahiyetini açıklamamıştır. Böylece zina konusundaki şahitlik dörde tamamlanamamış ve Mugîre recm cezasından kurtulmuştur. İşte şahide bu şekilde şahitliğini inkâr etmesini telkin caiz ve mübahtır. Fakat vacip veya müstehap değildir. Bu durum hâkimin görüşü ve içtihadına göre olur. İmam Şâfiî, "Ben bunda bir beis görmem, çünkü Hz. Peygamber, Mâiz'e ikrarından dönmesini telkinde bulunmuş fakat Gâmid'li kadına telkinde bulunmamıştır." demiştir.<sup>61</sup> Şîrâzî (ö. 476/1083), Allah hakları kapsamına giren hadler konusunda had gerektiren bir suça şahit olan kimsenin şahitlik etmeyip suçu gizlemesinin mendup fakat şahitlik etmesinin de caiz olduğunu söylemiştir.<sup>62</sup>

Mâlikî hukukçulardan Karâfi (ö. 684/1285), Hz. Ömer'in, Mugîre b. Şu'be aleyhindeki zina şahitlerinden Ziyad b. Ebû Süfyan'a şahitliğinden dönmesini telkin etmesini yorumlarken; mezhebine göre, hâkimin şahide şahitliğinden dönmesi için bu şekilde telkin yapmasının ve haddi düşürmeye çalışmasının caiz olduğunu söylemiştir.<sup>63</sup> Karâfi'ye göre Hz. Ömer'in bu hareketi, Hz. Peygamber'in, zina suçunu itiraf eden Mâiz'e "Belki onu öpmüşsündür, belki ona dokunmuşsundur, belki ona bakmışsındır."<sup>64</sup> buyurarak ikrarından dönmesini telkin etmesi mesabesindedir.<sup>65</sup>

Hanbelî mezhebi içerisinde bu konuda iki görüş bulunmaktadır: Çoğunluğun kabul ettiği birinci görüşe göre, had cezası gerektiren davalarda hâkimin şahide şahitliğinden dönmesi için telkinde bulunması meşrûdur, bunu kul haklarına kıyas eden diğer bir görüşe göre ise meşrû değildir.<sup>66</sup>

60 bk. Abdürrezzak, *el-Musannef*, 7/384-385; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/544-545.

61 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/244; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, 18/594-595; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/715; Muhiy's-sünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzib fi fikhil'imam eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvaz (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/296-297; İmrânî, *el-Beyan fi mezhebi'l-imam eş-Şâfiî*, 13/363.

62 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/681.

63 Şehâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim el-Karâfi, *ez-Zehira*, thk. Muhammed Ebû Habze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/55.

64 Buhârî, "Hudûd", 28; Ebû Davud, "Hudûd", 23; Ahmed, *Müsned*, 1/238, 255, 270.

65 Karâfi, *ez-Zehira*, 12/55.

66 İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 6/230; İbn Müflih, *el-Mübdî fi şerhi'l-Muknî*, 8/284.

Allah hakları kapsamına giren had davalarında, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin ekseriyetinden oluşan cumhurun benimsediği, hâkimin şahide sanığın aleyhinde yaptığı şahitliğinden dönmesini telkinde bulunabileceği şeklindeki görüş daha isabetli ve konuyla ilgili nasların ruhuna daha uygun görülmektedir. Bu görüşün hareket noktası, hâkimin şahide had cezası gerektiren suçlar hakkındaki şahitliğinden dönmesini telkinde bulunmasının hem fert hem de toplumun maslahatlarına daha uygun olmasıdır. Zira şahit beyanına göre had cezasının infaz edilmesiyle haddi gerektiren bir suç tescil edileceği için suçun mağduru olan taraflar ebedî bir utanç duygusu içerisinde yaşayacaklar ve bu çirkin fiil insanlar arasında yayıldığı zaman toplumda sarsıntıya yol açacaktır.<sup>67</sup> Telkin sonucunda şahitler gerek hâkimin şahitliğe dayanarak hüküm tesis etmesinden önce gerek hâkimin hüküm tesis ettikten sonra şahitliklerinden dönerlerse, şahitlikleri hiç yapılmamış gibi geçersiz olacağından ceza uygulanmayacaktır. Çünkü şahidin şahitliğinden dönmesi suçun sübutunda şüphe oluşturur. İslâm hukukuna göre kişinin suç işlediğinin şüpheye mahal olmayacak şekilde kesin delillerle sabit olması gerekir. Suç işlediği kesin delillerle sabit oluncaya kadar kişi masumdur. Çünkü her insan suçsuz olarak doğar. Bu anlayış "Berâet-i zimmet asıldır" (Mecelle, md. 8) kâidesi ile ifade edilmiştir. Bu kâide hem ceza ve hem de hukuk muhâkemesi bakımından geçerli bir kaidedir. Bir kimsenin kanıt olmaksızın sorumlu tutulamayacağını ve her insanın zâtının suçsuz olarak dünyaya geldiğini ve sorumluluğunun dünyaya geldikten sonra yaptığı eylemlerle hasıl olacağını ifade eder. Bunun da kesin delillerle ispat edilmesi gerekir.<sup>68</sup> İspat delilindeki yetersizlik veya ispat sonrası delilde oluşan şüphe nedeniyle cezalar kaldırılır.<sup>69</sup> Zira bu konuda merfû ve mevkûf olarak birçok hadis rivayet edilmiştir. Mesela, Hz. Peygamber, "Şüphelerle hadleri kaldırın"<sup>70</sup> buyurmuştur.<sup>71</sup> Hz. Ömer de "Şüphelerle hadleri kaldırmam bana şüphelerle onu infaz etmemden daha sevimslidir."<sup>72</sup> demiştir. İbn Mes'ûd (ö. 32/652) da "Şüphelerle hadleri kaldırın. Elinizden geldiği kadar Müslümanlardan katli (öldürmeyi) kaldırın."<sup>73</sup> demiştir. Şahitlerin şahitliklerinden dönmesi suçun sübutunda oluşan şüphelerin başında gelir. Bu sebeple de cezalar düşürülür. Dolayısıyla da İslâm toplumunda bir sarsıntı

67 Çetintaş, *İslâm Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargısal Sonuçları*, 152-153.

68 bk. Ali Haydar Hoca Emin Efendi, *Düreru'l-hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseynî (Dâru'l-Ceyyl, 1991), 1/25; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 270-271; Talip Türcan, "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (2002) 15/580.

69 bk. Cemil Liv, *İslâm Muhakeme Usûlünde Şahitlikten Dönmenin Kararlara Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya: 2006), 11.

70 Bedreddin Mahmud b. Ahmed el- Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beirut, ts.), 20/259; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 3/333.

71 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş- Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min ahâdisi seyidi'l-ahyâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts.), 7/105. Bu hadisin senesinde el-Muhtâr b. Nâfi' bulunmakta olup Buhârî onun hakkında "münkerü'l-hadistir" demıştır. Dolayısıyla hadis, ravisi sebebiyle zayıf sayılmıştır.

72 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/511; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ibn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Beirut, ts.), 7/103-104; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Müsnedü'l-Faruk Emirî'l-mü'minin Ebi Hafs Ömer ibni'l-Hattâb ve akvâlihi alâ ebvâbi'l-ilm*, thk. İmam b. Ali b. İmam (Mısır, 2009), 55; İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habir*, 4/105; 4/161-162; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7/105.

73 İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habir*, 4/105, 161.

ve çalkantı meydana gelmemiş olur. İslâm ceza hukukundaki bu anlayış, beşerî hukuk sistemlerince benimsenen “şüphe sanık lehine yorumlanır.” prensibiyle paralellik arz etmektedir.

İslâm ceza hukukunda şahitlerin şahitliğinden dönmesi caiz olunca hâkimin had cezası gerektiren suçlara şahitlik eden şahsa şahitliğinden dönmesini telkin etmesi de caiz olur. Hâkimin gördüğü maslahata binaen şahide şahitliğinden dönmesi için telkinde bulunması haram olsaydı, Hz. Peygamber Hezzâl adlı sahâbiye ve râşid halife Hz. Ömer de Ziyad’a şahitliğinden dönmesini telkinde bulunmazdı.

Kul hakları kapsamına giren kısas, kazif (iffetli bir kimseye zina isnadında bulunma) ve mal/hak davalarında hâkimin şahide şahitliğinden dönmesini telkinde bulunması ise caiz değildir.<sup>74</sup> Mal ve hak davalarında hâkimin şahide şahitlikten dönmesini telkin etmesi caiz olmayınca kul hakkı ağır basan ve özel haklar kapsamına giren nikâh, evlilik, boşama, süt emme, mülâane ve muhâlea gibi aile hukukunu ilgilendiren davalarda şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmesi de caiz olmaz. Keza insana ait bu haklarda olduğu gibi bey’ (satım), selem, karz, vedâ ve havale gibi akitler konusunda da hâkimin şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmesi caiz olmaz. Çünkü akitler insana ait hakların mübadelesine aracı olduklarından akitlerin ispatı ve iptali, sonucu itibarıyla insanlara fayda ve zarar yönü bulunan ilişkilerdir. Taraplardan biri diğeri için sabit olduğunu ikrarda bulunduğu bir hakkı iptal ettiğinde ona zarar vermiş olacağından onun rızası olmadan lehine sabit olan bir hakkı şahitlerin iptal etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hâkimin bu haklarla ilgili davalarda da şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmesi caiz olmaz.<sup>75</sup>

İslâm hukukunda kul hakları (özel haklar) konusunda telkinin caiz görülmemesinin hareket noktası, hukuki istikrarı sağlama, fertlerin haklarını koruma ve onların zarara uğramalarını önleme prensibidir. Zira İslâm hukukunda ferdin hakkı muhterem ve dokunulmaz kabul edilmiştir. Ancak hâkimin, vicdanî melekelerini ve sezgisel gücünü kullanarak şahidin hasımlardan birinin lehine, diğerrinin aleyhine kasten yalan yere şahitlik yaptığına kuvvetle inanması ve buna delalet eden güçlü karinelerin bulunması halinde şahide bu konularda da şahitliğinden dönmesini telkin etmesi isabetli olur. Zira hâkimin vicdanî melekelerini ve sezgisel güçlerini kullanarak şahitlerin beyanlarını değerlendirmeleri ve kuvvetli karineler de desteklediği takdirde şahide şahitliğinden dönmesini telkin etmeleri adâletin temini ve hakkın sahibine teslimi bakımından daha uygun görülmektedir.

74 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/243; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 6/230; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî*, 8/284.

75 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/243.

## Sonuç

İslâm hukukçuları şer'î hükümleri önce sırf Allah hakkı ve sırf kul hakkı olanlar; sonra iki tür hakkın da bulunduğu fakat Allah hakkının veya kul hakkının ağır bastığı karma haklar şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmuşlardır. İslâm hukukçularının cumhuru Allah hakları kapsamına giren ve şüphelerle düşürülen had cezası davalarında konuyla ilgili naslardan dolayı had konusu suçta vakıf olan şahide hâkimin şahitliğinden vazgeçmesini ve onu eda etmişse şahitliğinden dönmesini telkin etmesinin caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bazı hukukçular ise bu tür bir telkinin caiz olmadığını söylemişlerdir. Bu konuda çoğunluğun benimsediği görüş daha isabetli görülmektedir. Zira had kapsamına gire suçlara vakıf olan kimse hâkimin telkini sonucunda şahitliğinden döndüğünde had cezası uygulanmamış ve böylece işlediği suç toplumda şüüh' bulmamış olacaktır. Suç insanlar arasında yayılmayınca toplumda bir sarsıntı meydana gelmeyecek aynı zamanda cezaya muhatap olan insanlarla suçun mağduru olan insanlar toplumda bir utanç duygusu içerisinde yaşamak durumunda kalmayacaklardır. Aynı zamanda bu, insan hayatının ve vücut bütünlüğünün korunması konusundaki İslâm'ın gayelerine daha uygundur. İslâm'da aslolan ceza vermek değil, suçluyu suçtan caydırmak, suçta giden yolları kapatmak ve böylece toplumu islah etmektir.

Kul hakları konusunda ise İslâm hukukçularının cumhuru hâkimin şahide herhangi bir şekilde telkinde bulunmayacağını kabul etmişlerdir. Cumhurun bu konudaki görüşü birçok bakımdan isabetli görülmektedir. Zira hâkim kul hakları konusunda şahide şahitliğini yapmasını telkin ettiğinde bundan aleyhinde şahitlik edilen kimse zarar görebilir. Hâkim şahide şahitliğinden vazgeçmesini telkin ettiğinde bundan da lehine şahitlik edilen kimse zarar görebilir. Ayrıca hâkim şahide herhangi bir şekilde telkinde bulunduğu zaman hasımlardan birinin tarafını tuttuğu zannı altında kalabilir. Bu da hâkimin itibarını ve adaletini zedeler. Bu bakımdan kul hakları kapsamına giren davalarda hâkimin şahide hiçbir şekilde telkinde bulunmaması ve onu görerek bildiği konularda şahitlik yapması için serbest bırakması İslâm'ın ruhuna daha uygundur. Ancak hâkim kuvvetli karinelere binaen şahidin taraflardan birinin lehine veya aleyhine yalancı şahitlik yaptığına inanırsa, o zaman şahide şahitliğinden vazgeçmesi ya da ondan dönmesi için telkinde bulunması hakkın sahibine teslimi ve adaletin tesisine katkı sunacağı için daha isabetli görülmektedir.

**Kaynakça**

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habibü'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: y.y., 1987.
- Ali Haydar Hoca Emîn Efendi. *Dürrü'l-hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. thk. Fehmi el-Hüseynî. Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Aynî, Bedreddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: y.y., ts.
- Begavî, Muhyî's-sünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *et-Tehzîb fi fikhî'l-imam eş-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvaz. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: y.y., ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selahaddîn b. Hasen b. İdrîs. *Keşşâfu'l-ginâ' an Metni'l-İknâ'*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Deyb. Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çetintaş, Recep. *İslâm Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargısal Sonuçları*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2020.
- Erbay, Celal. *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tahir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Yusuf el-Maraşlı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Alâeddîn. *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdulah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *et-Telhisü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'i'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minin Ebî Hafs Ömer ibni'l-Hattâb ve akvâlihî alâ evbâbi'l-ilm*. thk. İmam b. Ali b. İmam. Mısır: y.y., 2009.
- İbn Kudâme, Müveffekuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dâru Hicre, 1997.

- İbn Kudâme, Muveffekuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğni fi Fikhi'l-İmâm Ahmedî'bnî*. Hanbel. Kahire: y.y., 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1414.
- İbn Mâze, Ebû'l-Meâli Burhaneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer. *el-Muhîtu'l-bürhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî: Fikhu'l-imam Ebû Hanîfe*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdullah. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. (İbn Kudâme'nin *el-Mukni'* adlı eseri içindedir). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Müflih, Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed. *el-Furû'*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. (Merdâvî'nin *Tashihu'l-Furû'* adlı eseri içindedir). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- İbnü'l-Mülakkan, Siraceddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkia fi'ş-Şerhi'l-kebir*. thk. Mustafa Ebû'l-Kayz vdğ. Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004.
- İbnü'r-Rif'a, Ebû'l-Abbas Necmüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebîh fi şerhi't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Surur Bâslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah b. Hıdır. *el-Muharrer fi'l-fikhi ala mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- İbrahim Mustafa ve dğr.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1417/1996.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim. *el-Beyan fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Karâfi, Şehâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Ebû Habze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâaddin Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zeyd Abdurrahman. *en-Nevâdiru ve'z-ziyâdat alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-ümmühât*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vdğ. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Kurtubî, Ebû'l-Esbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Gırnâtî. *Dîvânü'l-ahkâmî'l-Kübrâ ev el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm ve kitrin min siyeri'l-hükkâm*. thk. Yahyâ Murad. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *Umdetü'r-riâye bi-tahşiyeti Şerhi'l-Vikâye*. thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc. Merkezü'l-Ulemâi'l-Âlemî, ts.
- Liv, Cemil. *İslâm Muhakeme Usûlünde Şahitlikten Dönmenin Kararlara Etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya, 2006.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî=Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'râcih mine'l-hilâf*. Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Merginânî, Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. Mısır: Bulak, ts.



- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Düreru'l-hükkâm şerhu Gurerü'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru lhyâi Kütübü'l-Arabiyye, ts.
- Nekrî, Kadî Abdünnebî b. Abdürresûl Ahmed. *Düstûru'l-ulemâ= Câmîu'l-ulûm fî istlâhâtî'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb (Tekmiletü's-Sübkî* adlı eser içerisinde). Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Özdemir, Ayşe Betül. *İslâm Ceza Hukukunda Şehadet ve Şehadetten Rücû'*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara, 2009.
- Râfî'î, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi's-Şerhi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Avaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lügah*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Seffârîni, Şemseddin Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî. *Keşfü'l-lisâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. thk. Nüreddin Tâlib. Sûriye: Dâru'n-Nevâdir, 2007.
- Sehâvî, Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ahâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osmân el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Suçdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Selahattin Abdüllatif en-Nâhî. Amman: Dâru'l-Furkân/Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Şâfiî, Muhammd b. İdris. *el-Üm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr min ahâdisi seyyidi'l-ahyâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru lbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb fî fikhil-İmam eş-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- Türçan, Talip. "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15 (2002).
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad. *ed-Duafâu'l-kebir*. thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*. İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen el-Bâri'î. *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: Bulak, 1313.
- Zeylaî, Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1357.

## Eski Türk Edebiyatı Çalışmalarında Dijital Kaynaklar ve Uygulamalar

### Digital Resources and Applications in Old Turkish Literature Studies

**Necati İŞLER**

Dr., Öğretmen, Maltepe Ortaokulu  
PhD, Teacher, Maltepe Secondary School  
Ankara, Turkey  
necatiisler76@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-9645-8320

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23 Mart / March 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 1 Mayıs / May 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume** : 8 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 249-272

#### Atıf / Cite as

İşler, Necati. "Eski Türk Edebiyatı Çalışmalarında Dijital Kaynaklar ve Uygulamalar". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 249-272.

**Doi**: 10.33460/beuifd.902116

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Geçmişte ilim için yollara düşenleri, gerçek mekânlar ve kütüphaneler beklemekteydi. Uzun süren yolculukların ardından kitaba dokunuluyor ve kitap hissediliyordu. Bilgisayar ve internet çağının araştırmacıları olarak bizler ise, klavyemizin tuşlarına basarak ya da ekranlarımıza işaret parmağımızla dokunarak işe başlıyoruz. İlim yolculuğumuza "1" ve "0"larla döşenmiş dijital yollarda devam ediyoruz. Bu makalemizde ele alacağımız dijital (sayısal) kaynaklar, internet vasıtasıyla bize sunulan içeriklerdir. Veri tabanları, ansiklopediler, kitaplar, süreli yayınlar, makaleler, tezler, elektronik kitaplar akademik çalışmada öncelikli dijital kaynaklardır. Günümüzde kapsayıcı ve detaylı bir akademik çalışma, online ortamda geniş bir taramayı gerekli kılmaktadır. Bilgisayar ve internet teknolojisinin daha yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmasıyla araştırmacılar için yeni bir ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Sadece kaynakların değil, öğretimin de sanal ortama taşındığı günümüzde dijital araçlara erişim ve dijital araçların kullanımı daha fazla önem kazanmıştır. Eski Türk Edebiyatı alanında yayın ya da tez çalışması yapmak isteyen bir araştırmacı için literatür taraması, el yazma eserlere erişim, kataloglardaki kayıt yanırları, dijital sözlüklere erişim, Microsoft Word'de metin transkripsiyonu gibi

hususlar önem arz etmektedir. Daha çok kaynağa, daha hızlı ve doğru yollardan ulaşmak, akademik bir çalışma için artık vazgeçilmez hâle gelmiştir. Bu makalemizde, dijital kaynaklar ve onların Eski Türk Edebiyatı çalışmalarında kullanımı örnekleriyle ele alınacaktır. Ayrıca Microsoft Word ile metin transkripsiyonu yaparken dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türk Edebiyatı, Dijital Kaynaklar, Literatür Taraması, El Yazması Eserler, Kataloglardaki Kayıt Yanlışları, Dijital Sözlükler, Microsoft Word, Metin Transkripsiyonu.

**Abstract:** *In the past, real places and dusty shelves of libraries awaited those who hit the road for science. Journeys lasting months were made by riding horses and camels. The book was touched, the book felt. As researchers of the computer and internet age, we start by pressing the keys of our keyboard or by touching our screens with our forefinger. We continue our journey of knowledge on digital roads paved with "1" and "0". The digital resources that we will consider in this article are the content offered to us via the internet. Databases, encyclopedias, books, periodicals, articles, theses, electronic books are among the priority digital resources in academic study. Today, an inclusive and detailed academic study requires extensive research in the online environment. With the more intensive use of computer and internet technology, a new need has arisen for researchers. Access to digital tools and the use of digital tools have become more important in today's world, where not only resources but also teaching are transferred to the virtual environment. For a researcher who wants to make a publication or thesis in the field of Old Turkish Literature, issues such as literature review, access to manuscripts, record errors in catalogs, access to digital dictionaries, text transcription in Microsoft Word are important. Reaching more resources in faster and more accurate ways has become indispensable for an academic study. In this article, the use of digital resources in Old Turkish Literature studies will be discussed through examples. In addition, the issues that need to be considered about text transcription with Microsoft Word will be emphasized.*

**Keywords:** *Old Turkish Literature, Digital Resources, Literature Review, Manuscripts, Record Errors in Catalogs, Digital Dictionaries, Microsoft Word, Text Transcription.*

## Giriş

Eski Türk Edebiyatı alanında çalışanlar için Mertol Tulum'un *Tarihi Metin Çalışmalarında Usûl*, M. Fatih Köksal'ın *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori* ve Selami Ece'nin *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri* kitabı usûl açısından temel eserler niteliğindedir. Bu eserlerin dışında İsmail Ünver'in "*Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler*" makalesi de metin odaklı çalışanlar için vazgeçilmez başvuru kaynağı olmuştur. Bu çalışmalar dışında araştırma metot ve teknikleri ile ilgili pek çok kıymetli çalışma vardır. Usûl konusundaki ihtiyaçları karşılayan bu çalışmaların dışında, bilgisayar ve internet teknolojisinin daha yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmasıyla araştırmacılar için yeni bir ihtiyaç daha ortaya çıkmıştır.

Sadece kaynakların değil, öğretimin de sanal ortama taşındığı günümüzde dijital araçlara erişim ve dijital araçların kullanımı daha fazla önem kazanmıştır. Daha çok kaynağa, daha hızlı ve doğru yollardan ulaşmak, akademik bir çalışma için artık vazgeçilmez hale gelmiştir.

Dijital kaynaklar, internet vasıtasıyla bize sunulan içeriklerdir.<sup>1</sup> Veri tabanları, ansiklopediler, kitaplar, süreli yayınlar, makaleler, tezler, elektronik kitaplar akademik çalışmada öncelikli dijital kaynaklardır. Günümüzde kapsayıcı ve detaylı bir akademik çalışma, online ortamda geniş bir taramayı gerekli kılmaktadır. Akademik literatüre özgün katkılar ancak bu şekilde mümkün olabilecektir. Eski Türk Edebiyatı alanında yayın ya da tez çalışması yapmak isteyen bir araştırmacı için literatür taraması, el yazma eserlere ve dijital sözlüklere erişim, ofis araçlarının kullanımı, metin transkripsiyonu gibi hususlar önem arz etmektedir.<sup>2</sup> Bu makalemizde bu konular örnekleriyle ele alınacaktır.

### 1. Literatür Taraması İçin Dijital Kaynaklar

Bilimsel çalışmalarda ilk ve en önemli adım literatür taramasıdır. Literatür taraması, bir konunun daha önce çalışılıp çalışılmadığını, çalışılmış ise hangi açıdan ve hangi yöntemlerle ele alındığını ortaya çıkarmayı amaçlar.<sup>3</sup> Eski Türk Edebiyatı çalışmalarında bir eser ya da müellif hakkında bir yayın ya da tez çalışmasına başlamadan önce mutlaka geniş bir literatür çalışması yapmak gerekmektedir. Özellikle şahıs ve eser özelindeki çalışmalarda biyografik ve bibliyografik nitelikteki kaynaklardan başlanması önem arz etmektedir. Kültür Bakanlığı'nın Metin Bankası ve E-kitap projeleri bu sahadaki ilk dijital çalışmalardır.<sup>4</sup> Bu projelerle pek çok divân, mesnevî ve tezkire dijital ortamda yayımlanmıştır. Bahsedilen dijital çalışmaların dışında Türkiye'de bu sahada yapılan en önemli proje *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi*'dir. Başlangıçtan 21. yüzyıla (1985 doğumlu) kadarki Türk Edebiyatının şair ve yazarlarını kapsayan ve 14000 maddeden oluşan bu proje 27 ciltlik bir ansiklopediye tekabül etmektedir.<sup>5</sup> Eski Türk Edebiyatı alanında yapılacak bilimsel çalışmalarda literatür taramasına şu adreslerden başlanılabilir.

1 KOOPLOG, "Dijital Kaynaklar, Dijital Araçlar", 2 Aralık 2020

2 Bilgisayar ve internet teknolojisinin edebiyat araştırmalarında kullanımıyla ilgili daha önce yapılan akademik yayınlar şunlardır: Ali Büyüksan, "Edebiyat Araştırmalarında İnternet", *Seleşik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (2002), 67-86; İlyas Yazar, "Klasik Türk Edebiyatı Çalışmalarında Bilişim Teknolojisinden Yararlanma ve E-Kütüphane Uygulamaları", *Turkish Studies* 2/3 (2007), 572-584; İlyas Yazar, "Transkripsiyonlu Metinlerin Web Tabanlı Öğrenme Ortamlarının Kullanımına Dair Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Turkish Studies* 3/6 (2008), 733-754; Mustafa ATİLA, "Klasik Türk Edebiyatı Sahasının E-Kaynakları", *VIII. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu-Ali Emiri Hatırasına-2012* (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2014), 29-44; Mehmet Korkut Çeçen, "Eski Türk Edebiyatı Araştırmalarında Bilgisayar Teknolojisinin Kullanımına Dair Bazı Düşünceler", *Turkish Studies*, 9/9 (2014), 351-366. Ayrıca bk. Bülent Ağaoğlu, "Kamuya Açık Yerli Dijital Kaynaklar: Kitap, Dergi, Makale, Tez, Yazma, Rapor, Haber, Tutanak, İlan, Köşe Yazısı, Mevzuat, Açık Arşiv", *Türk Kütüphaneciliği* 27 (2013), 385-397.

3 AK, "Literatür Taraması Nedir ve Nasıl Yapılır ?", 2 Aralık 2020

4 KTB, "Son Eklenen Kitaplar", 5 Ocak 2021; İSTİNYE, "Ahmet Atilla Şentürk", 5 Ocak 2021

5 TELS, "Kapsam", 5 Ocak 2021

<http://teis.yesevi.edu.tr>  
<https://www.osmanliedebiyati.com>  
<https://www.makaleler.mkutup.gov.tr>  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>  
<https://dergipark.org.tr>  
<https://trdizin.gov.tr>  
<https://www.davet.org.tr>  
<https://dergiplatformu.com>  
<http://kaynakca.hacettepe.edu.tr>  
<https://islamansiklopedisi.org.tr>  
<http://ktp.isam.org.tr>  
<https://eyayinlar.mkutup.gov.tr>  
<https://www.tdk.gov.tr/sureli-yayinlar-veri-tabani>  
<https://www.koha.ekutuphane.gov.tr>  
<https://www.scholar.google.com.tr>  
<https://www.academia.edu>

Literatür taramalarında kullanılacak birçok veri tabanının adresine Ankara Millet Kütüphanesi vasıtasıyla ulaşılabilmektedir. E-devlet üzerinden gerçekleştirilebilecek Millet Kütüphanesi üyeliği, erişim için yeterlidir.<sup>6</sup> Yerli ve yabancı binlerce kitaba, süreli yayına, tam metin makalelere, el yazma eserlere ve Osmanlıca matbu eserlere erişim için bu veri tabanları kullanılabilir.

## 2. Çalışma Konu ve Taslağının Web Ortamına Yüklenmesi

Literatür çalışmasından sonra çalışılacak konu belirlenir. Bu çalışma bazen uzun soluklu bir çalışma olabilmektedir. Çalışma konusunun ve taslağının web ortamında duyurulması, aynı çalışmanın farklı bir araştırmacı tarafından yapılmasına engel olarak emek israfının önüne geçecektir. Bu duyuru aynı zamanda yapılacak çalışmaya bilim camiasından katkı sunulmasına imkân sağlayacaktır. Çalışma taslağı ilk olarak akademisyenlerin sosyal medyası olarak bilinen *academia.edu* sitesine yüklenebilir.<sup>7</sup> Yapılan çalışma bir tez ise eğer, tez önerisinin kabulünden sonra e-devlet yoluyla Yök Tez Merkezi'ne "devam eden çalışma" olarak kaydedilir. Çalışma ile ilgili olarak ücretsiz blog da oluşturulabilir.<sup>8</sup> Çalışma konusuna özel alan adı (domain)<sup>9</sup> ya da sosyal medya hesabı açılıp çalışmanın seyri takipçilerle de paylaşılabilir. Ayrıca Hatice Aynur'un çalışmalarına dayanan Osmanlı Edebiyatı Çalışmaları Bibliyografyası Veritabanı'na<sup>10</sup> da yüklenebilir.

6 MK, "Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi Üye Giriş Sayfası", 5 Ocak 2021

7 ACADEMIA, "Proje ve Tezler", 7 Ocak 2021

8 MANZÜM, "Manzüm Terceme-i Şîratü'l-İslâm Mehmed B. İbrahim, Muhammed B. İbrahim". 7 Ocak 2021

9 Örneğin; faziletname.com ya da mansurname.com alan adları METUNIC üzerinden satın almaya müsaittir. Bk. MN, "Alan Adı Uygunluğunu Kontrol Et", 7 Ocak 2021

10 OE, "Bibliyografya", 7 Ocak 2021

### 3. El Yazma Eserlere Erişim

Kütüphanelerde ve dijital platformlarda binlerce el yazma eser araştırmacıları beklemektedir. Yazma eserler için Türkiye'deki en büyük dijital katalog *yazmalar.gov.tr*'dir. *Yazmalar.gov.tr* adresinden birçok yazma eserin dijital kopyası görüntülenebilmekte ve satın alınabilmektedir. Ücretsiz faydalanmak için ise dilekçe yazılması gerekmektedir. Ankara Milli Kütüphane İbn-i Sînâ salonundaki özel bilgisayardan İstanbul kütüphaneleri dahil olmak üzere *yazmalar.gov.tr*'de künyeleri bulunan ve dijital görüntüleri sisteme aktarılmış bulunan bütün eserlerin kopyalarına erişim sağlanabilmektedir.<sup>11</sup> Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından sayısallaştırılan yazma eserlerin görüntülerine Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi Nadir Eserler bölümündeki bilgisayarlardan da ulaşılabilmektedir. Millet kütüphanesindeki bu bölümde ayrıca 50.000 adet nadir eser ve bu eserlerin sayısallaştırılmış formlarından oluşan koleksiyon da bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Yurt dışındaki yazmalarımıza ulaşabilme imkânları dijitalleşme ile oldukça artmıştır. Kataloglarda bulduğumuz eserler, e-posta, "ask a librarian"<sup>13</sup> (kütüphaneciye sor) ve sistem üyeliği<sup>14</sup> gibi farklı yöntemlerle talep edilebilmektedir. Henüz taranmamış eserlerin başından, ortasından ve sonundan önemli sayfalar ücretsiz olarak istenebilir. El yazma eserin bütünü için belirli bir ödeme yapmak gerekmektedir. Ödemenin ardından eser taranıp gönderilmektedir. Kaliforniya Üniversitesi Los Angeles Kütüphanesi Türkçe Elyazmaları Özel Koleksiyonlar<sup>15</sup> bölümüne sistem<sup>16</sup> üzerinden kaydolularak el yazma talebinde bulunulabilir. Türkiye'de el yazmaların dijitalleştirme çalışmaları kamu kaynaklarıyla yürütülmektedir. Avrupa ve Amerika'daki kütüphanelerdeki Türk-İslâm eserleri ancak ücreti mukabilinde taranıp gönderilmektedir. Şu anda yurt dışındaki el yazma eserlerimizin erişime açık olan nüshalarının daha önce akademik bir araştırmaya konu olduğunu söyleyebiliriz. Gerek yurt içindeki gerekse yurt dışındaki el yazma eser kütüphaneleri yeni satın almalarla zenginleştirilmektedirler. Bu yüzden kütüphanelerin dijital kataloglarının belli aralıklarla ziyaret edilmesi araştırmacıları yeni eserlere ulaştıracaktır.

"El yazma eser" in İngilizce karşılığı olan "manuscript" ve Arapça karşılığı olan "مخطوطات" (makhtûât) kelimeleri ile genel arama motorlarında ve dijital kataloglarda da eser aranabilir. Eser adının Latin ve Arap harfleri ile ayrı ayrı aranması da araştırmacıyı hedefine ulaştırabilecek seçeneklerdendir. El yazma eserlere erişim için kullanılacak adresler şunlardır:

11 YEK, "Yazma Eserler Portalına Ankara'dan Erişim", 10 Ocak 2021

12 MK, "Nadir Eserler Kütüphanesi", 10 Ocak 2021

13 UCLA, "Research & Teaching Support", 10 Ocak 2021; PRINCETON, "Ask a Librarian", 10 Ocak 2021

14 PRINCETON, "Your Accounts", 10 Ocak 2021

15 OAC, "Collection of Turkish manuscripts LSC.", 10 Ocak 2021

16 OAC, "Sign In with your UCLA Logon ID", 10 Ocak 2021

<http://www.yazmalar.gov.tr> (Türkiye Yazma Eserler Kurumu)  
[http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page\\_id=19025](http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=19025) (A.Ü. İlahiyat Fakültesi)  
<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr> (Diyanet İşleri Başkanlığı)  
<http://yazmalardtcf.ankara.edu.tr> (A.Ü. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi)  
<http://bilgimerkezi.atauni.edu.tr> (Atatürk Üniversitesi)  
<https://kutuphane.atauni.edu.tr> (Atatürk Üniversitesi)  
<http://katalog.istanbul.edu.tr> (İstanbul Üniversitesi)  
<http://aturkkitapligi.ibb.gov.tr> (İstanbul Büyük Şehir Belediyesi)  
<https://libdigitalcollections.ku.edu.tr/digital/collection/MC/search/> (Koç Üniversitesi)  
<http://88.255.225.19:8091> (Koyunoğlu Şehir Müze ve Kütüphanesi)  
<https://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php> (M.Ü. Nadir Eserler Koleksiyonu)  
<http://kutuphane.akmb.gov.tr/opac> (AKMB Matbu ve Yazma kitaplar)  
<http://digital.ghb.ba/ghb/fulltextSearchPage.xhtml> (Bosna)  
<https://www.library.ucla.edu/location/library-special-collections> (USA - California)  
<https://oac.cdlib.org> (USA - Archive of California)  
<https://catalog.lib.uchicago.edu/vufind/> (USA - University of Chicago Library)  
<http://pudl.princeton.edu/collections/pudl0032> (USA - Princeton Digital Library)  
<http://pudl.princeton.edu/collections/pudl0079> (USA - Princeton Digital Library)  
<https://www.loc.gov/manuscripts> (USA - Library of Congress)  
<https://search.lib.umich.edu> (USA - University of Michigan Library)  
<https://guides.lib.umich.edu/İslamicmss> (USA - University of Michigan Library)  
<https://library.harvard.edu/collections/İslamic-heritage-project> (USA - Harvard Library)  
<https://www.aub.edu.lb/libraries/Pages/default.aspx> (American University of Beirut)  
<http://139.141.167.32/manuscript> (Kuveyt Üniversitesi)  
<https://www.aruc.org/en/home> (Arabic Union Catalog)  
<https://makhtota.ksu.edu.sa/search/0> (Suudi Arabistan)  
<http://ecat.kfnl.gov.sa> (Suudi Arabistan)  
<http://totfim.com/Manuscripts> (İran)  
<http://opac.nlai.ir> (İran)  
<http://www.darelkotob.gov.eg/ar-eg/Pages/Home.aspx> (Mısır)  
[http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db\\_index\\_eng.html](http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_index_eng.html) (Japonya)

[https://merhav.nli.org.il/primο-explore/search?vid=NLI&lang=en\\_US](https://merhav.nli.org.il/primο-explore/search?vid=NLI&lang=en_US) (İsrail)  
<https://gallica.bnf.fr/services/engine/search/advancedSearch/> (Fransa)  
[http://nationallibrary.bg/wp/?page\\_id=63306](http://nationallibrary.bg/wp/?page_id=63306) (Bulgaristan)  
[http://nationallibrary.bg/wp/?page\\_id=64749](http://nationallibrary.bg/wp/?page_id=64749) (Bulgaristan)  
[https://viewer.cbl.ie/viewer/browse/-/1/SORT\\_TITLE/DC:turkishcollection](https://viewer.cbl.ie/viewer/browse/-/1/SORT_TITLE/DC:turkishcollection)  
(İrlanda)  
<https://digital.staatsbibliothek-berlin.de> (Almanya)  
<http://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/İslâmic/1> (İngiltere)  
<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/> (İngiltere)  
<https://www.fihrist.org.uk> (İngiltere)  
<http://www.bl.uk/manuscripts> (İngiltere)  
<http://digi.vatlib.it> (İtalya)  
<http://nlr.ru/manuscripts> (Rusya)  
<http://catalog.hathitrust.org> (Digital Library)  
<https://www.worldcat.org>  
<http://www.aghabozorg.ir/Search.aspx>  
<http://www.almajidcenter.org/search.php>  
<https://www.islâmic-manuscripts.net/>  
<https://al-furqan.com/manuscript-centre/>  
<https://www.al-mostafa.com>  
<https://al-mostafa.info/books/htm/disp.php>  
<http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php>  
<https://www.wdl.org/en>  
<https://alkindi.ideo-cairo.org>  
<https://www.refaiya.uni-leipzig.de/content/index.xml>  
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/>  
<https://www.islamicmanuscript.org/extresources/manuscriptcatalogues.aspx>  
<https://blogs.cul.columbia.edu/global-studies/2019/05/28/the-muslim-world-manuscript-project/>  
<http://wamcp.bibalex.org/>  
<http://international.loc.gov/intldl/malihtml/>  
<https://asia.si.edu/collections-area/İslâmic/>  
<https://archives.saltresearch.org/>  
<https://down.ketabpedia.com/files/bnr/bnr47313-7.pdf>  
<https://writing.colostate.edu/guides/page.cfm?pageid=187&guideid=12>  
<http://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/islamic/1>  
<https://www.slub-dresden.de>  
<https://archive.org>



El yazma eserler konusunda şu anda dünya üzerinde birçok proje yürütülmektedir.<sup>17</sup> Bu projelerde el yazma eserlerin kataloglama çalışmaları yapıldığı gibi dijitalleştirme işlemleri de gerçekleştirilmektedir.

#### 4. Katalog Yanlışları ya da Sehiv-nâme

Dijital kataloglarda bir kısmı müstensihlerden kaynaklanan birçok yanlış kayıt bulunmaktadır. Bu yanlışları “Sehiv-nâme” adıyla bir araya getirecek yeni bir edebi türden bile bahsedebiliriz. Tarama yaparken eserin adı, müellifi, dili, varak sayısı gibi bilgilerin yanlış olma ihtimali her zaman dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan doktora tez konumuzu belirleme aşamasında birçok eserin yeni nüshalarına da ulaştık.<sup>18</sup> Bu nüshalardan bazılarının bilgilerinin kataloglara yanlış olarak girildiğini eserin içeriğine bakarak tespit ettik. Örneğin; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu’nda “16 Or 697” arşiv numarası ile kaydedilmiş bir eser vardır. Müellif adı “Alî Sırrî İznîkî” olarak yazılmıştır. Eserin içerisinde yer alan bir bölüme bakılarak eser adı sehven “Sırrü’l-Erkân” olarak kaydedilmiştir. Bu eser, İbrâhim Tennûrî’nin (ö. 887/1482) *Gülzâr-ı Mânevî* adlı eserinin yeni bir nüshasıdır.<sup>19</sup> Örneğin, “Kâfiye-nâme”<sup>20</sup> adıyla Farsça olarak kaydedilen başka bir eser, detaylı incelendiğinde Yemînî’nin *Fazilet-nâme’si*<sup>21</sup> ile Niyâzî’nin *Mansûr-nâme’si*<sup>22</sup> olarak karşımıza çıkabilmektedir. İmâmzâde’nin *Şir’atü’l-İslâm* adındaki eserinin Türkçe tercümesi olan “Şir’a-i Manzûme”, dijital katalogta “Terceme-i Şer’atü’l-İslâm” adıyla ve 268 varak olarak kaydedilmiştir.<sup>23</sup> Hem kaynak eserin adı hem de Türkçe tercümenin varak sayısı yanlış verilmiştir. Aynı eser, Kaliforniya Üniversitesi Los Angeles Kütüphanesi Türkçe Elyazmaları Özel Koleksiyonlar bölümünde ise “Ser’atül-Islam”<sup>24</sup> adıyla kaydedilmiştir. Bu katalogta da kaynak eserin adı yanlış verilirken mütercim adı ve tercüme eserin özgün adı ise hiç zikredilmemiştir. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi’nin dijital kataloğunda yer alan Nesimî Mehmed’in *Gülîstân-ı Şemâil*<sup>25</sup> adlı eserinin müellifi “Âli-yi Şirin” olarak kaydedilmiştir.<sup>26</sup> Yine aynı kütüphanede bulunan Mazlumî’nin *Tercüme-i*

17 Projelerin detayları için bk. MAYDAN, “Manuscripts - Digital Resources and Projects in Islamic Studies”, 11 Ocak 2021

18 Bu eserlerden birisi de Dâvûd-ı Halvetî’nin *Gülşen-i Tevhid* adlı eseridir. Bk. OAC, “Collection of Turkish manuscripts LSC.0896 - Gülşen-i Tevhid”, 7 Ocak 2021; Abdülmecit İslamoğlu, *Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhid ü Tahkikî (İnceleme- Metin)*, (Bolu: Bolu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013)

19 Bu nüsha ile ilgili değerlendirme yazısı için bk. İŞLERWEB, “İnebey Kütüphanesi’nde Gülzar-ı Manevî’nin Yeni Bir Nüshası: Sırru’l-Erkan”, 7 Ocak 2021; İŞLERWP, “İnebey Kütüphanesi’nde Gülzar-ı Manevî’nin Yeni Bir Nüshası: Sırru’l-Erkan”, 8 Ocak 2021

20 YAZMALAR, “Kâfiye-nâme”, 8 Ocak 2021

21 Bk. Yusuf Tepeli, *Derviş Muhammed Yemini Fazilet-Name* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000)

22 Bk. Niyâzî, *Mansûr-nâme*, nşr. Mustafa Tatcı (İstanbul: MEB Yayınları, 1994)

23 YAZMALAR, “Terceme-i Şer’atü’l-İslâm”, 8 Ocak 2021 (Eserin varak sayısı 368 iken 268 olarak kaydedilmiştir. Muhtemelen “y” ve “r” rakamlarının yazılışlarındaki benzerlik bu sehve sebebiyet vermiştir.)

24 OAC, “Collection of Turkish manuscripts LSC.0896 - Ser’atül-Islam”, 7 Ocak 2021

25 Zülfikar Güngör, *Türk Edebiyatında Türkçe Manzûm Hilye-i Nebevîler ve Nesimi Mehmed’in Gülîstân-ı Şemâil’i* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2000)

26 PRINCETON, “Gülîstân-ı Şemâil”, 8 Ocak 2021

*Şemâil-i Şerîfe'sinin*<sup>27</sup> müellifi Âşık Paşa-yı Velî (1271-1332) olarak sisteme kaydedilmiştir.<sup>28</sup> “Erzincanlı Terzi Baba”<sup>29</sup> olarak da bilinen “Hayyât Vehbî” adını *yazmalar.gov.tr*'de “Hayatî Vehbî Terzi Baba Erzurûmî”<sup>30</sup> olarak görebilmekteyiz. Cebeci İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu A6 numarada kayıtlı bulunan Kenzu'l-Esrâr<sup>31</sup> ise Abîrî'ye<sup>32</sup> (عبيرى) ait olmasına rağmen “Ubeydî (عبيدى) Feyz-Allâh Dede” adına kaydedilmiştir.

Bazı el yazma eserlerin üzerinde sehiv boyutlarını da aşan tahriflere rastlanmaktadır. Kataloğu hazırlayan kimseler bu bilgileri doğrudan dijital ortama aktarmaktadırlar. Ancak dikkatli bir muhteva incelemesiyle eserin doğru adına ulaşılabilmektedir. Sadık Yazar bir makalesinde<sup>33</sup> mütercimi bilinmeyen manzûm *Kudûrî* tercümesinin bir nüshasını<sup>34</sup> tanıtmıştır. Eser, gerçekte Devletoğlu Yusuf'un *Vikâye* tercümesidir. “Vikâye” adına dair nüshada hiçbir şeye rastlanmadığı gibi, araştırmacıyı yanıltabilecek neredeyse her şey vardır. Devletoğlu Yusuf'un tercümesinin<sup>35</sup> çok önemli bilgiler ihtivâ eden ilk 165 beyti bu nüshada yer almamaktadır. Nüshanın mukaddimesine Kudûrî'nin mensûr metni konulmuştur. Ayrıca kapağa, fihriste ve nüshanın 1b sayfasına da “Kudûrî” ismi yazılmıştır. Örnekleri çok olan bu tür yanlış, eksik ya da kasıtlı bilgilerin dikkate alınması akademik emeğin israf olmasının da önüne geçecektir.

## 5. Âyet ve Hadisler İçin Dijital Kaynaklar

Eski Türk Edebiyatı'nın en önemli kaynakları arasında şüphesiz ki âyet ve hadisler gelmektedir.<sup>36</sup> Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in (sav) hadislerinden beslenerek, Türk Edebiyatı sahasında birçok manzûm ve mensûr eser ortaya konmuştur.<sup>37</sup> Âyet ve hadisler, sadece dini muhtevalı eserlerde olmayıp divânlarda da karşımıza çıkmaktadır. Bu âyet ve hadislerin kaynaklarının doğru bir şekilde tesbiti için başvurulabilecek adresler şunlardır:

27 Mehmet Akif Gözitok, *Mazlumî'nin Tercüme-i Şemâil-i Şerîfe'si* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020)

28 PRINCETON, “Şerh üş-Şemâil”, 9 Ocak 2021

29 TEİS, “Erzincanlı Terzi Baba”, 9 Ocak 2021

30 YAZMALAR, “Miftahü'l-Kenz - Demirbaş No: 27 Kilis 3189”, 10 Ocak 2021

31 KENZ, “Kenzu'l-Esrâr 06 Hk 6”, 10 Ocak 2021

32 Abdülbaki ÇETİN, “XVII. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinden 'Abiri ve İki Eseri”. A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S. 38. s. 97, 98; ABİRİ, “ABİRİ, Feyzullâh, Feyzullâh el-Mevlevî, Feyzullâh Abiri Dede”, 10 Ocak 2021

33 Bkz. Sadık Yazar, “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 12/23 (2014), 63.

34 *Manzûm Tercüme-i Kudûrî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 2176)

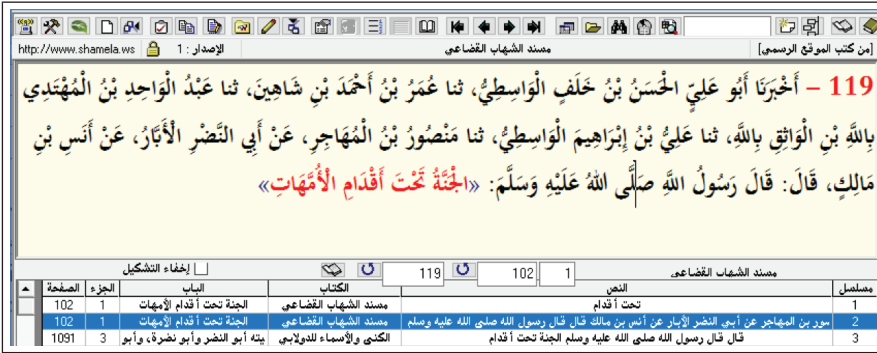
35 Bu tercüme üzerine yapılan tez için bk. Bilal Aktan, *Devletoglu Yusuf'un Vikaye Tercümesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2002)

36 Âyet ve hadislerin edebiyatımıza kaynaklık etmesi konusunda bkz: Zülfikar Güngör, “Türk-İslâm Edebiyatının Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim”, *İslâmî İlimler Dergisi 1. Kur'an Sempozyumu (14-15 Ekim 2006/Çorum)* (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), s. 178-188; Zülfikar Güngör, “Türk-İslâm Edebiyatı'nın Kaynağı Olarak Hadisler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (20-22 Nisan 2007/Çorum)*, Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), s. 201-211.

37 Mehmet Yılmaz, *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992), s. 3. Türk Edebiyatı'ndaki âyet ve hadis ıktibasları örnekleri için ayrıca bk. Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016); Emel Nalçacıgil Çopur, *16. Yüzyıl Mesnevilerinde Âyet ve Hadis İktibasları* (Konya: Uğur Tuna Yayınları, 2016)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf> (Diyaret Kuran-Kerim Meali)  
<https://acikkuran.com>  
<https://mealler.org>  
<https://www.kuranmeali.com>  
<https://www.kurandaara.com>  
<http://www.shamela.ws> (el-Mektebetü'ş-Şâmîle – Hadis Ansiklopedisi)  
<http://www.hadiskitaplari.com> (Hadis Arama Motoru)  
<https://www.dorar.net> (Hadis Arama Motoru)  
<http://hadithportal.com> (Hadis Arama Motoru)  
<https://İslâmweb.net/ar/library/index.php> (Hadis Arama Motoru)

İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanından binlerce kitabı dijital ortamda bir araya getiren *el-Mektebetü'ş-Şâmîle*<sup>38</sup> de araştırmacılar için önemli bir kaynaktır. Bu program sayesinde bir hadisin tahkiki ve tahriçli matbu kaynaklarına ulaşmak saniyeler içinde mümkün olabilmektedir.<sup>39</sup>



**Resim 1: el-Mektebetü'ş-Şâmîle programının kişisel bilgisayarımızdaki ekran görüntüsü.**

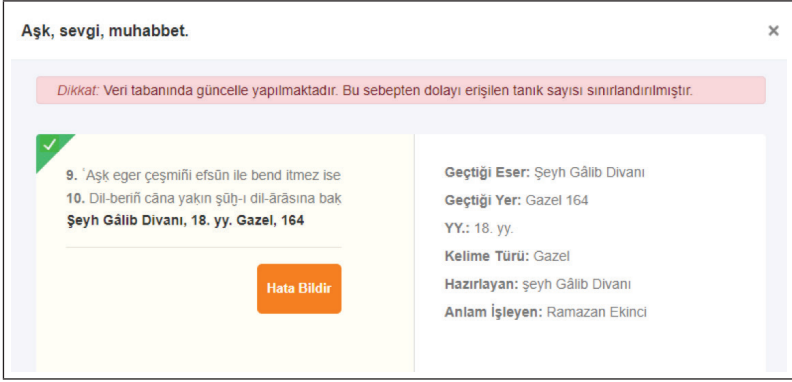
## 6. Dijital Sözlükler

Matbu sözlüklerin dijital metinlerine ve görsellerine saniyeler içerisinde artık ulaşabilmekteyiz. “Behişt osmanlıca” ya da “Behişt Osmanlıca” şeklinde genel arama motorlarında arama yapıldığında, bir asır önce Arap harfleriyle basılmış “Kamûs-ı Türkî”, “Lügat-i Naci”, “Lügat-i Remzi”, “Lehçe-i Osmânî”, “Lugat-i Ebuzziyâ” gibi birçok sözlüğün matbu görsellerine rahatlıkla ulaşılabilir. Bu durum araştırmacılar için önemli bir zaman tasarrufu sağlamaktadır.

38 Necmeddin GÜNEY, “Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program ve CD'ler Üzerine”, *Marife*, 5/2 (2005), 174.

39 *el-Mektebetü'ş-Şâmîle*'nin kurulumu ve kullanımıyla ilgili bk. SHAMELA, “Er-Re'isiyye”, 11 Ocak 2021; İSNAD, “Şamile Eğitimi”, 11 Ocak 2021; İD, “İlahiyatçının İnternet Kılavuzu”, 11 Ocak 2021

Online sözlüklerin dışında bağlamli sözlük çalışmaları da vardır. Temelleri 2007 yılında atılan “Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlüğü”<sup>40</sup> (Tebdiz) projesi, edebiyat alanında çalışanlar için çok önemli bir hazinedir. Edebî metinlerin bağlamli dizin ve işlevsel sözlüğünü oluşturmayı amaçlayan Tebdiz, aynı zamanda bir metin bankası özelliği taşımaktadır. 7 Kasım 2018 tarihi itibarıyla sisteme yüklenen 670 eser<sup>41</sup> içerisinde aranan kelimelerin şahitlerine ulaşılabilir. Proje, Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak ve öğrencilerinin çok büyük emekleriyle devam ettirilmektedir. “Tebdiz projesi ile; Türk dili ile yazılmış olan eserlerdeki sözcüklerin, hangi sözcüklerle bir araya getirildiği, hangi anlamlarda ve bağlamlarda kullanıldığı ortaya konulabilmektedir. Ayrıca, edebî eserlerdeki folklorik unsurlar tespit edilebilmekte, dilin tarihsel süreçte geçirdiği değişim takip edilebilmektedir.”<sup>42</sup> Bu proje kapsamında “Hızlı Transkripsiyon”, “Metin Tamiri”, “Aruz Bulma” ve “Osmanlıca Yazma” uygulamaları yapım aşamasındadır.<sup>43</sup>



Resim 2: Tebdiz.com’da “Aşk” kelimesi taraması ekran görüntüsü.

Metin çalışmalarının sözlükleri oluşturulurken bazı yanlış anlamlandırmalar olabilmektedir. Tebdiz’de de yer alan benzer yazılışlı kelimelerin<sup>44</sup> bazılarında hatalı anlam girişleri yapılmıştır. Aşağıdaki örnekte “yara”<sup>45</sup> anlamına gelen “baş” kelimesi, “bir şeyin başladığı yer, baş tarafı” şeklinde anlamlandırılmıştır. Bin yıllık geçmişli tarayan bu önemli sözlük, bu tür yanlışların fark edilip düzeltilebilmesi için “Hata bildir” seçeneğiyle kullanıcıların katkısını da beklemektedir.

40 Fatih Özer, “Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ)”, *Bilgi - Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 86 (2018), 219-221.

41 Bugün itibarıyla taranan eserlerin sayısı sistem üzerinde 1272 olarak görünmektedir. Bk. TEBDİZ, “Taranan Eserler”, 15 Şubat 2021

42 TEBDİZ, “Hakkımızda”, 15 Şubat 2021

43 TEBDİZ, “Klavuz”, 15 Şubat 2021

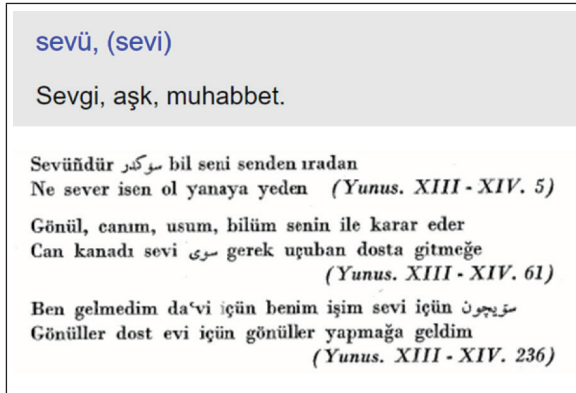
44 Benzer yazılışlı kelimeler için bk. Mehtap Erdoğan, *Osmanlı Türkçesinde Benzer Yazılışlı Kelimeler Sözlüğü* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2009); Selami Ece, *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri I-II* (Erzurum: Eser Basım Yayınları, 2015)

45 SÖZLÜK, “Baş Kelimesi – Tarama Sözlüğü” 15 Şubat 2021



Resim 3: Tebdiz.com’da “baş” kelimesi taraması ekran görüntüsü.

Eski metinlerin anlaşılmasında kullanılan temel sözlüklerden olan “Tarama Sözlüğü” ve “Derleme Sözlüğü” de dijital ortama aktarılmıştır. Sozluk.gov.tr adresinden yayımlanan sözlükte matbu yayının taranmış görsellerine de ulaşılabilir:



Resim 4: Sozluk.gov.tr’de “Sevü” kelimesi taraması. Kaynak: Sozluk.gov.tr

Türkçe kelimeler için taranabilecek dijital sözlükler şunlardır:

- <http://www.lugatim.com>
- <https://www.sozluk.gov.tr>
- <http://www.tebdiz.com>
- <http://tr.wiktionary.org>
- <https://www.etimolojiturkce.com>
- <http://www.kamusiturki.net>
- <http://www.belgelisozluk.com>
- <https://www.trceviri.com>

<https://memalik.cagdassozluk.com>  
<https://ingilizce.cagdassozluk.com>  
<https://muntehab.cagdassozluk.com>  
<https://www.ebuzziya.com>  
<https://kamusiosmani.net>  
<https://remzi.cagdassozluk.com>  
<http://www.ingilizceosmanlica.com>  
<http://www.osmanlicakitaplar.com>  
<http://www.ebuzziya.com>  
<http://www.lugatinaci.com>  
<http://www.enacademic.com>  
<http://www.luggat.com>  
<http://www.osmanlicaturkce.com>  
<http://www.osmanice.com>  
<https://www.turkcenindirilisi.com>  
<https://altaica.ru/v-turks.php>  
[https://altaica.ru/LIBRARY/turks/Mahmud\\_turkish\\_index.pdf](https://altaica.ru/LIBRARY/turks/Mahmud_turkish_index.pdf)  
<https://www.turkbitig.com/eskiturkcesozluk.html>  
<https://turuz.com/book/title/Osmanli+Turkcesi+Qilavuzu-1-2-Hayati+Develi>  
<https://books.google.com.tr/books?id=bAeXDwAAQBAJ>

Türkiye’de dijital erişime açılan önemli sözlüklerden birisi de *kamus.yek.gov.tr*’dir. Arapça-Osmanlıca sözlüklerden *el-Okyânûsu'l-Basîl* ile *Vankulu Lügati*, bu site üzerinden taranabilmektedir. Ekran klavyesi seçeneği de bulunan sitede kelimelerin hem Arap harfli hem de Latin harfli yazılışları bulunmaktadır:

The screenshot shows the search interface of the Kamus.yek.gov.tr website. At the top, there is a search bar with the word 'عشق' (Eşk) entered. Below it, a dropdown menu shows 'Arapça Okunuş' (Arabic Pronunciation) with 'el-ışık' selected. Two columns of results are displayed:

Kâmûsü'l-Muhîl Tercümesi Sözlüğünde Bulunan Açıklama	Vankulu Sözlüğünde Bulunan Açıklama
<p><b>أَبْشَقْ</b> [el-ışık] ('ayn'ın kesriyle) ve</p> <p><b>أَبْشَقْ</b> [el-ışak] (fethateynle) ve</p> <p><b>أَبْشَقْ</b> [el-ma'şak] <b>مَعْدُ</b> [mak'ad] vezninde) Bir kimsenin sevdiği mahbûbdan gayri nazarında dil-ber ve mahbûb olmayıp nazarını ona hasır eylemek, 'alâ-kavlin ifrât üzere muhabbet eylemekten 'ibârettir, 'afâf ve</p>	<p><b>أَبْشَقْ</b> [el-ışık] ('ayn'ın kesri ve şin'in sükûnuyla) ve</p> <p><b>أَبْشَقْ</b> [el-ışak] (fethateynle) Mahabbet ziyâde olmak, tekülü: <b>حَقْدُ حَقْدًا</b> <b>عَشَقًا</b> مِنْ أَلْبَابِ الرَّبِّ Ve bazıları fethateynle gelmesi asl üzere değildir, lî-zarûrettir demiş.</p>

Resim 5: Kamus.yek.gov.tr’de “ışık” kelimesi taraması ekran görüntüsü.

Arapça kelimeler için taranabilecek diğer dijital sözlükler şunlardır:

<https://www.almaany.com/tr/dict/ar-tr/>

<https://www.tevakku.com>

<https://www.maajim.com>

<http://46.101.185.202/search>

<http://arabiclexicon.hawramani.com>

<http://ar.wiktionary.org>

[https://books.google.com.tr/books?id=\\_n5iDwAAQBAJ](https://books.google.com.tr/books?id=_n5iDwAAQBAJ)

[https://en.wiktionary.org/wiki/%D8%B5%D9%81%D8%AD%D8%A9\\_%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9](https://en.wiktionary.org/wiki/%D8%B5%D9%81%D8%AD%D8%A9_%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9)

## 7. Microsoft Word ile Metin Transkripsiyonu ve Metin İçi Aramalar

Bir alfabede yer alan harflerin bazı özel işaretler ilâvesiyle başka bir alfabenin karakterlerine çevrilmesine çeviri yazı ya da transkripsiyon denilmektedir. Farklı disiplinlerde kullanılmakla birlikte, Türkiye’de daha çok Arap harfli metinlerin Latin harflerine çevrilmesi amacıyla bu sisteme başvurulmaktadır. Tarihi ve edebî metin neşirlerinde transkripsiyon sistemi kullanılmaktadır. Türkiye’de transkripsiyon konusunda genel hatlarıyla birliğin sağlandığını söyleyebiliriz. Bu sistemin teorik arka planı Diyanet Ansiklopedisi’nin “transkripsiyon” maddesinde ele alınmıştır.<sup>46</sup> Biz burada transkripsiyonu teknik ve pratik açıdan değerlendireceğiz.

Ofis uygulamaları akademik çalışmanın vazgeçilmez araçlarıdır. Bu araçların verimli kullanılabilmesi için mutlaka bir kursa gidilmeli ya da basılı ve dijital kaynaklardan istifade edilmelidir. Eski Türk Edebiyatı metin çalışmalarında kullandığımız ofis araçlarından bir tanesi de Microsoft Word’dür. Transkripsiyon konusunda Türkiye’de *Oktay New Transkripsiyon*, *Times Turkish Transcription* fontları Microsoft Word programı içerisinde uzun yıllar kullanılmıştır ve halen de kullanılmaya devam etmektedir. Bu iki fontun artık miadını doldurduğunu ifade eden İsa Sarı, Transkripsiyon Klavyesi’ni online olarak hizmete sunmuştur.<sup>47</sup> Bu çalışma birçok diyakritiğe (aksan) imkân tanımakla birlikte hacimli metinlerin transkripsiyonu için pratik görünmemektedir. Tebdiz projesinde kullanılan Gentium Font’da<sup>48</sup> ise peltek s’ler (ث), “z” karakteri ile karşılanırken; Arapça ve Farsça kelimelerin asli uzunluklarından olan “uzun i”ler ise “i” karakteri ile karşılanmıştır.

Transkripsiyon konusunda font ve pratik kısayol ihtiyaçları üzerinde 2002 yılından beri çalışmalar yapmaktayız. 2004 yılında *Oktay New Transkripsiyon* fontu ile yaptığımız *Osmanlıca Transkripsiyon Programı*’nı, 2017 yılında güncel-

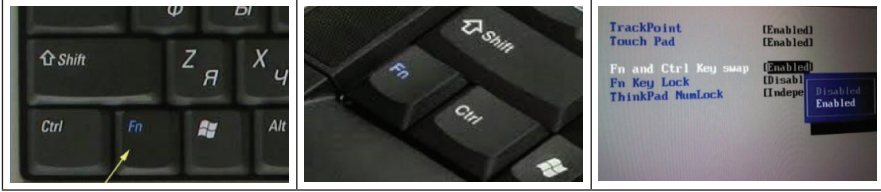
46 İsmail Durmuş, “Transkripsiyon”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 11 Ocak 2021

47 SARI, “Transkripsiyon”, 11 Ocak 2021. İsa Sarı’nın bir diğer önemli çalışması da “geliştirilmiş osmanlıca/arapça klavye”dir. Bk. SARI, “Geliştirilmiş Osmanlıca/Arapça Klavye”, 11 Ocak 2021. Android ve iOS sistemleri için üretilen diğer önemli bir uygulama da “oklavye”dir. OKLAVYE için bk. OKLAVYE, “OKlavye İle Osmanlıca Yazmaya Başla”, 11 Ocak 2021

48 DAFONT, “Gentium”, 11 Ocak 2021

leyerek tek bir "Word" belgesi haline getirdik. Bu Word belgesinin içinde "Times New Roman" fontunu kullandık. Bu font üzerinde sadece "ş" ve "ı" karakterleri üzerinde değişiklik yapılarak, altı çizgili "s" ve üstü tek nokta ve çizgili "i" karakteri elde edilmiştir. Transkripsiyon alfabesindeki harfler en uygun kısayollara atanmış ve modifiye edilen font, kısayolların bulunduğu Word belgesinin içine yerleştirilmiştir. Düşük performanslı bilgisayarlarda, içinde font barındıran bu belgeyle çalışmak zaman kaybına yol açabilmektedir. Bu yüzden kaydetme sıklığı *word seçenekleri >> Kaydet >> kaydetme sıklığı* yolunu takip ederek değiştirilebilir. 2017 yılında sitemizde yayımladığımız *Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.0 (OTP 3.0)*, araştırmacıların hizmetine ücretsiz olarak sunulmuştur.<sup>49</sup>

*Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.0*'a atanan kısayollarda daha çok Ctrl ve Shift(↑) tuşları kullanılmıştır. Ctrl ve Shift tuşlarının en solda olduğu bilgisayarlar, transkripsiyon alfabesi ile yazarken kolaylık sağlamaktadır. Sol köşeye "Fn" (Fonksiyon) tuşunun yerleştirildiği klavyelerle çalışmak zor olabilmektedir. Fn ve Ctrl tuşlarının görevleri bazı bilgisayarlarda bulunan swap (takas) özelliği ile değiştirilebilmektedir.



**Resim 6:** Ctrl tuşu en solda olan klavye.  
**Kaynak:** [vism.ru](http://vism.ru) (OTP 3.0 için önerilen)

**Resim 7:** Fn tuşu en solda olan klavye.  
**Kaynak:** [vism.ru](http://vism.ru)

**Resim 8:** Fn ve Ctrl tuşlarını BIOS'tan swap (takas).  
**Kaynak:** [jdhodges.com](http://jdhodges.com)

*Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.0*'da kullanılan kısayollar aşağıdaki görseldeki gibidir. Belgeye atanan kısayollar değiştirilebilir. Harfi, metinden seçerek şu yol takip edilmelidir: *Ekle >> Simge >> Tüm Simgeler >> Kısayol Tuşu* (Ctrl, Alt ya da Shift'e basarak atama yapılır.)

49 İŞLERWEB, "Osmanlıca Transkripsiyon Programı", 11 Ocak 2021; İŞLERWP, "Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.1", 11 Ocak 2021; ACADEMIA, "Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.1", 11 Ocak 2021



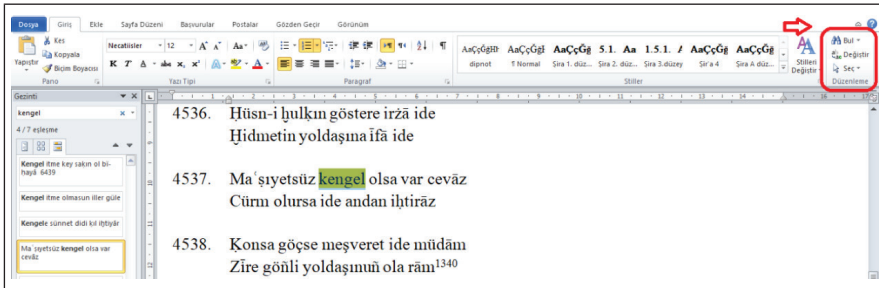
€	: Ctrl 6 ve Ctrl 1 (Ayn için)	§	: Ctrl S	d	: Alt D
>	: Ctrl 9 ve Ctrl 2 (Hemze için)	Ş	: Ctrl Shift S	D	: Alt Shift D
ˆ	: Ctrl 3 (ğ, âce, ĩ, âb, ĩ, ânende)	§	: Alt S	Z	: Ctrl Z
ā	: Ctrl A	Ş	: Alt Shift S	Z	: Ctrl Shift Z
Ā	: Ctrl Shift A	h	: Ctrl H	Z	: Alt Z
ē	: Ctrl e (İmâleli e: dilerem)	H	: Ctrl Shift H	Z	: Alt Shift Z
ī	: Ctrl İ	h	: Alt H	d	: Alt X (Huğa, Bürâjer)
Ī	: Ctrl Shift İ	H	: Alt Shift H	D	: Alt Shift X
ū	: Ctrl U	k	: Ctrl K	n	: Ctrl N
Ū	: Ctrl Shift U	K	: Ctrl Shift K	N	: Ctrl Shift N
		z	: Ctrl D	t	: Ctrl T
		Z	: Ctrl Shift D	T	: Ctrl Shift T

[www.necatilisler.com](http://www.necatilisler.com)

**Resim 9: OTP 3.0'da kısayol tuşları. Kaynak: necatilisler.com**

*Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.0* ile yazılan metinler MacOS, Windows, IOS ve Abdroid işletim sistemlerinde bozulmaya uğramadan kullanılabilir. *Gezinti* bölümünde görebilmekteyiz.

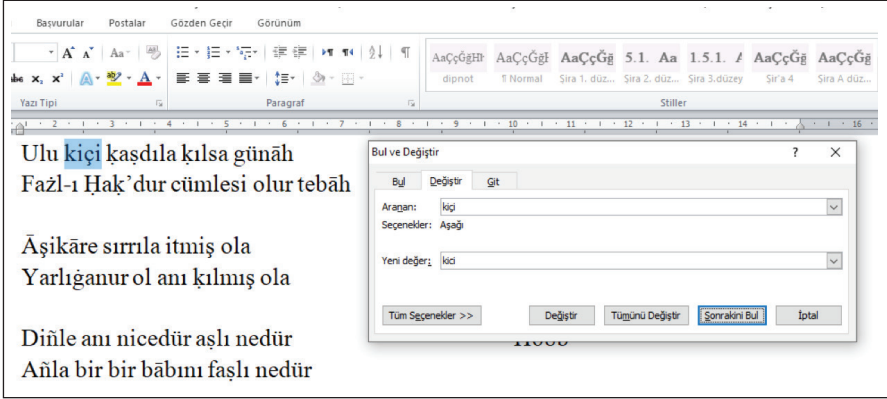
Metin çalışmalarında Word programını kullanırken 1000 sayfayı aşan büyük dosyalar oluşabilmektedir. Bu tür dosyalarla çalışabilmek için bilgisayarın iyi bir işlemci, RAM ve SSD hard diske sahip olması gerekmektedir. Özellikle hacimli ve çok sayıda dosya ile çalışırken bu performans ihtiyacı ön plana çıkmaktadır. Metin içinde arama işleminde de bu ihtiyaç kendini ciddi anlamda hissettirmektedir. Word 2010 ile birlikte metin içerisindeki arama aracı daha da işlevsel hale gelmiştir. Aradığımız kelime ya da kelime grubunun metinde kaç defa ve nerelerde geçtiğinin özetini "Ctrl F" tuşu ile açılan "*Gezinti*" bölümünde görebilmekteyiz.



**Resim 10: Kelimenin metindeki tekrar sayısını Ctrl F komutuyla "*Gezinti*" aracında görüntüleme.<sup>50</sup>**

<sup>50</sup> Bu bölümde kullanılan görseller doktora çalışmamızın ekran görüntülerinden oluşmaktadır. Bk. Necati İşler, *Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şîr'atü'l-İslâm Tercümesi (Şîr'a-i Manzûme)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2021)

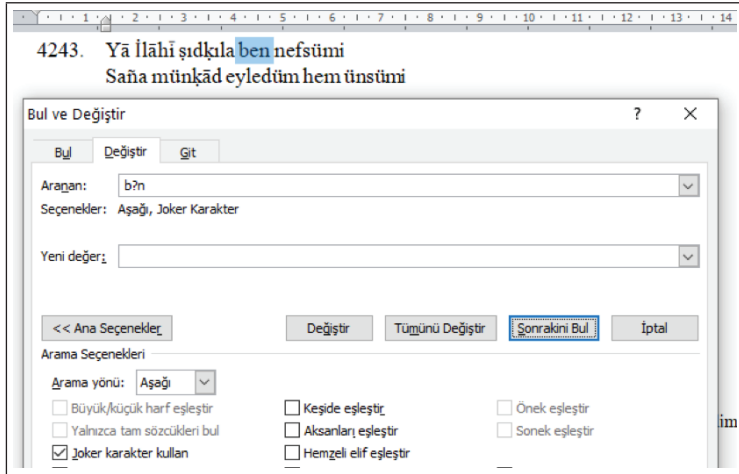
Kelimeleri toplu halde değiştirmek istiyorsak “Giriş” menüsü içerisinde yer alan “Bul ve Değiştir” görevini seçebiliriz. Toplu halde yapılan değiştirmeler (Tümünü Değiştir) her zaman risk barındırır. Bu yüzden bulunan metni değiştirirken tek tek onay verilmelidir. Bu durum, zaman kaybına yol açsa da en güvenli yoldur:



**Resim 11: “Bul ve Değiştir” ile kelime değiştirme.**

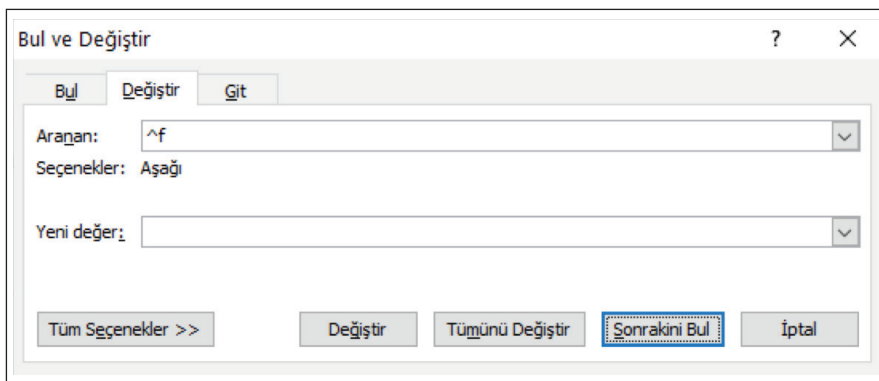
Özel karakterlerle (wildcard/joker karakter)<sup>51</sup> yapacağımız aramalar bizleri daha özel sonuçlara ulaştıracaktır. “Bul ve Değiştir” menüsündeki “Tüm Seçeneklerden” joker karakterlere ulaşabiliriz. Örneğin soru işaretini joker karakter olarak kullanacak olsak öncelikle “Joker karakter kullan” seçeneğini işaretlemeliyiz. “b?n” şeklinde bir arama ile “b” ile başlayıp “n” ile biten kelimelere ulaşabiliriz. Böyle bir aramada başta ve sonda boşluk bırakılmaz ise “benim”, “leben”, “dürbin” gibi kelimeler de bulunacaktır.

51 HB, “Word 2016’da Arama Yaparken Joker Karakterler Nasıl Kullanılır”, 2 Mart 2021; UK, “Microsoft word’de joker karakter kullanımı”, 2 Mart 2021



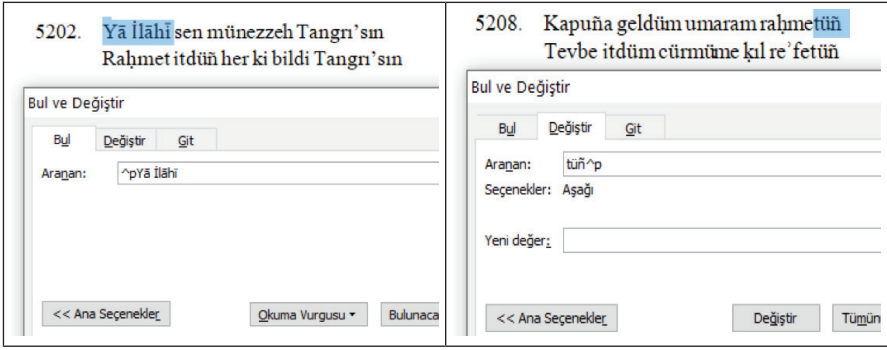
**Resim 12: Joker karakterlerle arama yapma.**

Dipnotları toplu halde silmek için "Bul ve Değiştir" aracını kullanabiliriz. "^(f" karakterleriyle yapacağımız aramada dipnotlara ulaşabiliriz. Şapka karakteri için klavye kullanabileceğimiz gibi *Bul ve Değiştir* >> *Ana Seçenekler* >> *Özel* yolunu takip ederek dipnot işaretini (^f) aranan değer olarak belirleyebiliriz. "Yeni Değer"i boş bırakıp "Tümünü Değiştir"e tıkladığımızda metindeki bütün dipnotlar silinecektir. "Joker karakter kullan" seçeneği işaretli iken "Ana seçenekler"den ulaşılan "özel" karakterler daha sınırlı çıkmaktadır. Bu yüzden bu işareti kaldırarak daha çok seçeneğe ulaşmış oluruz.



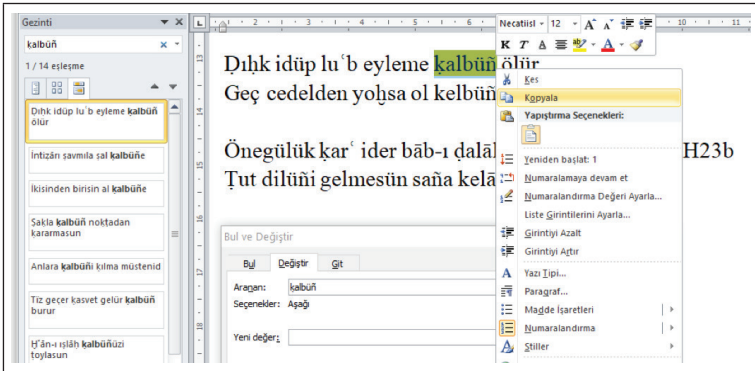
**Resim 13: Dipnotların toplu halde silinmesi.**

Satır başındaki bir kelimeyi bulmak için joker karakteri kullan seçeneğini iptal ederek “Aranan” bölümüne *Ana Seçenekler >> Özel >> Parağraf İşareti* yoluyla “^p” karakterleri yazılmalıdır. Bu karakterler “şapka işareti” ve “p harfi” tuşlanarak da eklenebilir. Eğer satır sonundaki kelimeler bulunmak isteniyorsa “^p” karakterleri “Aranan” bölümünde kelimenin sonuna yazmak gerekmektedir. “^ptüñ” şeklinde bir arama ile satır sonlarındaki “zilletüñ” “rağbetüñ”, “meyyitüñ”, “hürmetüñ” gibi kelimeler bulunur.



Resim 14-15: Satır başı ve sonlarındaki kelimelerin bulunması.

Transkripsiyonlu metinlerle çalışırken aradığımız kelime ya da kelime grubunu ana metinden kopyalayarak almalıyız. Çünkü “ñ”, “k”, “h” gibi karakterleri klavye kısayolları ile “Bul ve Değiştir” aracında yazma imkânı yoktur. Ctrl F tuşları ile belgenin solunda açılan “Gezinti” bölümünde de aynı şekilde kısayol tuşları kullanılamamaktadır. Bu yüzden kopyala/yapıştır yöntemi burası için de geçerlidir.



Resim 16: Ana metinden “Bul ve Değiştir”e metin kopyalama.

Hazırladığımız word belgemizi pdf olarak kayıt seçeneği word 2010'dan beri bulunmaktadır. Belgemizi, *Dosya >> Farklı Kaydet >> Kayıt Türü(pdf)* yolunu kullanarak pdf olarak kaydedebiliriz. Word kullanımı ile ilgili verdiğimiz bu ipuçları ile iktifa etmek istiyoruz.

### Sonuç

Bu makalemizde ele aldığımız dijital kaynaklar, internet vasıtasıyla bize sunulan içeriklerden oluşmaktadır. Veri tabanları, ansiklopediler, kitaplar, süreli yayınlar, makaleler, tezler, elektronik kitaplar akademik çalışmada öncelikli dijital kaynaklardır. Eski Türk Edebiyatı alanında yayın ya da tez çalışması yapmak isteyen bir araştırmacı için literatür taraması, el yazma eserlere erişim, dijital sözlüklere erişim, metin transkripsiyonu gibi hususlar önem arz etmektedir.

Bilimsel çalışmalarda ilk ve en önemli adım literatür taramasıdır. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi*, Kültür Bakanlığı'nın *Metin Bankası* ve *E-kitap* projeleri, literatür taramasında kullanacağımız önemli projelerdendir. Bu projelerin dışında kapsamlı bir taramaya imkân veren birçok veritabanı mevcuttur. Literatür çalışmasından sonra belirlenen konu ve taslağının web ortamında duyurulması, aynı çalışmanın farklı bir araştırmacı tarafından yapılmasına engel olarak emek israfının önüne geçecektir. Web siteleri ve sosyal medya hesapları çalışma konumuzu duyurmak için önemli araçlardır.

Kütüphanelerde ve dijital platformlarda binlerce el yazma eser bulunmaktadır. Yazma eserler için Türkiye'deki en büyük dijital katalog *yazmalar.gov.tr*'dir. Dilekçe yazarak buradaki el yazma eserlerin dijital kopyalarından faydalanmak mümkündür. Yurt dışındaki el yazma eserleri ise e-posta, "ask a librarian" (kütüphaneciye sor) ve sistem üyeliği gibi farklı yöntemlerle talep edilebilmektedir. Dijital kataloglarda tarama yaparken eserin adı, müellifi, dili, varak sayısı gibi bilgilerin yanlış olma ihtimali her zaman dikkate alınmalıdır.

Kur'an-ı Kerim mealleri, Hadis ansiklopedileri ve dijital sözlükler de Eski Türk Edebiyatı araştırmalarında ihtiyaç duyulan önemli dijital kaynaklardır. Tarama ve Derleme sözlüğü dışında pek çok sözlüğe de ev sahipliği yapan *sozluk.gov.tr*, bin yıllık geçmişi tarayan bağlamli sözlük *Tebdiz* ve *kamus.yek.gov.tr* önemli dijital sözlüklerimizdendir.

Ofis uygulamaları akademik çalışmanın vazgeçilmez araçlarıdır. Bu araçların verimli kullanılabilmesi için mutlaka basılı ve dijital kaynaklardan istifade edilmelidir. Eski Türk Edebiyatı metin transkripsiyonu çalışmalarında kullandığımız ofis araçlarından bir tanesi olan Microsoft Word'dür. Bu uygulamanın bütün işlemleriyle etkin kullanılması, akademik çalışmanın verimini artıran önemli faktörlerdendir. Türkiye'de transkripsiyon konusunda genel hatlarıyla birliğin sağlandığını söyleyebiliriz. Makalemizde detaylarını verdiğimiz *Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.0* ile kısayollar ve özel font, bir word belgesinde toplanmıştır. Bu belge, metin transkripsiyonu yapanlar için kullanışlı bir araca dönüştürülmüştür.

## Kaynakça

- ABİRİ, "ABİRİ, Fezullâh, Fezullâh el-Mevlevî, Fezullâh Abirî Dede". 10 Ocak 2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/abiri-fezullah-fezullah-elmevlevi>
- ACADEMIA, Academia.edu Necati İşler Sayfası. "Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.1". Erişim 11 Ocak 2021. [https://www.academia.edu/36242092/osmanlica\\_transkripsiyon\\_programi\\_3\\_1\\_docx](https://www.academia.edu/36242092/osmanlica_transkripsiyon_programi_3_1_docx)
- ACADEMIA, Academia.edu Necati İşler Sayfası. "Proje ve Tezler". Erişim 7 Ocak 2021. [https://www.academia.edu/295.42243/Proje\\_ve\\_tezler\\_Fethi\\_Ferah\\_name\\_Ferah\\_name\\_Fethiyat\\_fethiyat\\_docx](https://www.academia.edu/295.42243/Proje_ve_tezler_Fethi_Ferah_name_Ferah_name_Fethiyat_fethiyat_docx)
- Ağaoğlu, Bülent. "Kamuya Açık Yerli Dijital Kaynaklar: Kitap, Dergi, Makale, Tez, Yazma, Rapor, Haber, Tutanak, İlan, Köşe Yazısı, Mevzuat, Açık Arşiv". *Türk Kütüphaneciliği* 27 (2013), 385-397.
- AK, Akademik Kaynak. "Literatür Taraması Nedir ve Nasıl Yapılır?". Erişim 2 Aralık 2020. <https://www.akademikkaynak.com/literatur-taramasi-nedir-ve-nasil-yapilir.html>
- Aktan, Bilal. *Devletöğlü Yusuf'un Vikaye Tercümesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2002.
- Atila, Mustafa. "Klâsik Türk Edebiyatı Sahasının E-Kaynakları". *VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu-Âlî Emirî Hatırasına-2012*. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2014, 29-44
- Bırol, Nurettin. "Halil Rifat Paşa". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2003), 267-288.
- Büyükaslan, Ali. "Edebiyat Araştırmalarında İnternet". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (2002), 67-86.
- Çeçen, Mehmet Korkut. "Eski Türk Edebiyatı Araştırmalarında Bilgisayar Teknolojisinin Kullanımına Dair Bazı Düşünceler". *Turkish Studies*, 9/9 (2014), 351-366.
- Çetin, Abdülbaki. "XVII. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinden 'Abirî ve İki Eseri". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S.38. s. 95-110.
- Çopur, Emel Nalçacıgil. *16. Yüzyıl Mesnevîlerinde Âyet ve Hadis İktibasları*. Konya: Uğur Tuna Yayınları, 2016.
- DAFONT, Dafont. "Gentium". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.dafont.com/gentium.font>
- Durmuş, İsmail. "Transkripsiyon". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/transkripsiyon>
- Ece, Selami. *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri I-II*. Erzurum: Eser Basım Yayınları, 2015.
- Erdoğan, Mehtap. *Osmanlı Türkçesinde Benzer Yazılışlı Kelimeler Sözlüğü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Gözitok, Mehmet Akif. *Mazlumi'nin Tercüme-i Şemal-i Şerife'si*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Güney, Necmeddin. "Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program ve CD'ler Üzerine". *Marife* 5/2 (2005), 153-185.
- Güngör, Zülfikar. "Türk-İslâm Edebiyatı'nın Kaynağı Olarak Hadisler". *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (20-22 Nisan 2007/Çorum)*, Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 201-211.

- Güngör, Zülfikar. "Türk-İslâm Edebiyatının Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim". *İslâmî İlimler Dergisi 1. Kur'an Sempozyumu (14-15 Ekim 2006/Çorum)*, Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 178-188.
- Güngör, Zülfikar. *Türk Edebiyatında Türkçe Manzûm Hilye-i Nebeviler ve Nesimi Mehmed'in Gülistan-ı Şemal'i*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2000.
- HB, HABERBİN. "Word 2016'da Arama Yaparken Joker Karakterler Nasıl Kullanılır". Erişim 2 Mart 2021. <http://haberbin.com/word-2016da-arama-yaparken-joker-karakterler-nasil-kullanilir>
- İD, İlim Dergisi . "İlahiyatçının İnternet Kılavuzu". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.ilim-dergisi.org/yasayan/ilahiyatcinin-internet-kilavuzu>
- İslamoğlu, Abdülmecit. *Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhid ü Tahkîk'i (İnceleme- Metin)*. Bolu: Bolu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- İSNAD, İsnad Atıf Sistemi. "Şamile Eğitimi". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.isnadsistemi.org/akademi/samile-egitimi>
- İSTİNYE, İstinye Üniversitesi. "Ahmet Atilla Şentürk". Erişim 5 Ocak 2021. <https://myisu.istinye.edu.tr/sites/default/files/cv/2019-12/Ahmet%20Atilla%20%20c5%9eent%20c3%bcrk%20-%20%20c4%b0ngilizce%20Y%20c3%96K%20Formatl%20c4%b1%20CV.pdf>
- İşler, Necati. *Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme)*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2021)
- İŞLERWEB, Necati İşler'in Kişisel Web sayfası. "Osmanlıca Transkripsiyon Programı". Erişim 11 Ocak 2021. <https://necatiisler.com/tr/2019/04/08/osmanlica-transkripsiyon-programi>
- İŞLERWEB, Necati İşler'in Kişisel Web Sitesi. "İnebey Kütüphanesi'nde Gülzar-ı Manevî'nin Yeni Bir Nüshası: Sırru'l-Erkan". Erişim 7 Ocak 2021. <https://necatiisler.com/tr/2019/04/08/inebey-kutuphanesindeki-sirrul-erkan-yazmasi-gulzar-i-manevinin-yeni-bir-nushasidir>
- İŞLERWP, Necati İşler'in Kişisel WP sayfası. "İnebey Kütüphanesi'nde Gülzar-ı Manevî'nin Yeni Bir Nüshası: Sırru'l-Erkan". Erişim 8 Ocak 2021. <https://necatiisler.wordpress.com/2019/04/08/inebey-kutuphanesindeki-sirrul-erkan-yazmasi-gulzar-i-manevinin-yeni-bir-nushasidir>
- İŞLERWP, Necati İşler'in Kişisel WP sayfası. "Osmanlıca Transkripsiyon Programı 3.1". Erişim 11 Ocak 2021. [https://necatiisler.files.wordpress.com/2021/02/osmanlica\\_transkripsiyon\\_programi\\_3.1-1.docx](https://necatiisler.files.wordpress.com/2021/02/osmanlica_transkripsiyon_programi_3.1-1.docx)
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- KENZ, "Kenzu'l-Esrar 06 Hk 6". 10 Ocak 2021. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kenzul-esrar/77152>
- KOOPLOG, Kooplog Blog Platformu. "Dijital Kaynaklar, Dijital Araçlar". Erişim 2 Aralık 2020. <https://www.kooplog.com/dijital-kaynaklardijital-araclar>
- Köksal, M. Fatih. *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- KTB, Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap Arşivi. "Son Eklenen Kitaplar". Erişim 5 Ocak 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr>; <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78351/edebiyat.html>

- Manzûm Tercüme-i Kudûrî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 2176.
- MANZÛM, Manzûm Terceme-i Şîratü'l-İslâm. "Manzûm Terceme-i Şîratü'l-İslâm Mehmed B. İbrahim, Muhammed B. İbrahim". Erişim 7 Ocak 2021. <https://manzumtercemeisiratulislamnehmedbibrahim.wordpress.com>
- MAYDAN, An Online Publication Of Ali Vural Ak Center For Global Islamic Studies At George Mason University. "Manuscripts - Digital Resources and Projects in Islamic Studies". Erişim 11 Ocak 2021. <https://themaydan.com/2019/01/digital-resources-manuscripts>
- MK, T.C. Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi. "Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi Üye Giriş Sayfası". Erişim 5 Ocak 2021. <https://kimlik.mk.gov.tr>
- MK, T.C. Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi. "Nadir Eserler Kütüphanesi". Erişim 10 Ocak 2021. <https://mk.gov.tr/icerik/detay/nadir-eserler-kutuphanesi>
- MN, Metunic - ODTÜ Geliştirme Vakfı Bilgi Teknolojileri A.Ş. "Alan Adı Uygunluğunu Kontrol Et". Erişim 7 Ocak 2021. <https://app.metunic.com.tr/order/config/preconfig/domain>
- Niyâzî. *Mansûr-nâme*. nşr. Mustafa Tatcı. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.
- OAC, Online Archive of California. "Collection of Turkish manuscripts LSC.0896 - Gülsen-i Tevhid", Erişim 7 Ocak 2021. [https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/c8rx9dg9/entire\\_text](https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/c8rx9dg9/entire_text); <http://www.oac.cdlib.org>
- OAC, Online Archive of California. "Collection of Turkish manuscripts LSC.0896". Erişim 10 Ocak 2021. [https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/c8rx9dg9/entire\\_text](https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/c8rx9dg9/entire_text)
- OE, Osmanlı Edebiyatı Çalışmaları Bibliyografyası Veritabanı. "Bibliyografya". Erişim 7 Ocak 2021. <https://www.osmanliedebiyati.com/index.htm>
- OKLAVYE, Osmanlıca Klavye. "OKlavye İle Osmanlıca Yazmaya Başla". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.oklavye.com>
- Özer, Fatih, "Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamalı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ)". *Bilgi - Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 86 (2018), 219-221.
- PRINCETON, Princeton University Library Catalog. "Gülistan-ı Şemal". Erişim 8 Ocak 2021. <https://catalog.princeton.edu/catalog/3060657>
- PRINCETON, Princeton University Library. "Ask a Librarian". Erişim 10 Ocak 2021. <https://library.princeton.edu/help/ask-a-librarian>
- PRINCETON, Princeton University Library. "Şerh üş-Şemal". Erişim 9 Ocak 2021. <https://catalog.princeton.edu/catalog/5280043>
- PRINCETON, Princeton University Library. "Your Accounts". 10 Ocak 2021. <https://library.princeton.edu/accounts>
- SARI, İsa Sarı Kişisel Ağ Sayfası. "Geliştirilmiş Osmanlıca/Arapça Klavye". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.isa-sari.com/osmanlica>
- SARI, İsa Sarı Kişisel Ağ Sayfası. "Transkripsiyon". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.isa-sari.com/transkripsiyon>
- SHAMELA, el-Mektebetü'ş-Şâmîle. "Er-Re'isiyye". Erişim 11 Ocak 2021. <https://www.shamela.ws>



- SÖZLÜK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Baş Kelimesi – Tarama Sözlüğü". Erişim 15 Şubat 2021. [https://sozluk.gov.tr/dosyalar/tarornek/1351\\_2.gif](https://sozluk.gov.tr/dosyalar/tarornek/1351_2.gif)
- TEBDİZ, Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi. "Taranan Eeserler". Erişim 15 Şubat 2021. <http://www.tebdiz.com/index.php?sayfa=tarananeserler>
- TEBDİZ, Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi. "Hakkımızda". Erişim 15 Şubat 2021. <http://www.tebdiz.com/index.php?sayfa=hakkimizda>
- TEBDİZ, Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi. "Klavuz". Erişim 15 Şubat 2021. <http://www.tebdiz.com/index.php?sayfa=klavuz>
- TEİS, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi. "Kapsam". Erişim 5 Ocak 2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/kapsam>
- TEİS, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi. "Hayât Vehbi, Erzincanlı Terzi Baba". Erişim 9 Ocak 2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hayyat-vehbi-erzincanli-terzi-baba>
- Tepeli, Yusuf. *Derviş Muhammed Yemini Fazilet-Name*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Tulum, Mertol. *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- UCLA, University of California Los Angeles Library. "Sign In with your UCLA Logon ID". Erişim 10 Ocak 2021. <https://speccoll.library.ucla.edu/aeon/aeon.dll>
- UCLA, University of California Los Angeles Library. "Research & Teaching Support". Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.library.ucla.edu/research-teaching-support/research-help>
- UK, Ulu Mekatronik. "Microsoft word'de joker karakter kullanımı". Erişim 2 Mart 2021. <https://ulumeatronik.blogspot.com/2017/01/microsoft-wordde-joker-karakter-kullanm.html>
- Ünver, İsmail. "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler". *Turkish Studies*. 3/6 (2008), s. 1-46.
- Yazar, İlyas. "Transkripsiyonlu Metinlerin Web Tabanlı Öğrenme Ortamlarının Kullanımına Dair Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Turkish Studies* 3/6 (2008), 733-754.
- Yazar, İlyas. "Klasik Türk Edebiyatı Çalışmalarında Bilişim Teknolojisinden Yararlanma ve E-Kütüphane Uygulamaları". *Turkish Studies* 2/3 (2007), 572-584.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 12/23 (2014), 49-166.
- YAZMALAR, Türkiye Yazma Eserler Kurumu. "Kâfiye-nâme - Demirbaş No: 06 Hk 3390-3391". Erişim 8 Ocak 2021. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kafiye-name/40377>
- YAZMALAR, Türkiye Yazma Eserler Kurumu. "Miftahü'l-Kenz - Demirbaş No: 27 Kilis 3189". Erişim 10 Ocak 2021. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/miftahul-kenz/56355>
- YAZMALAR, Türkiye Yazma Eserler Kurumu. "Terceme-i Şer'atü'l-İslâm - Demirbaş No: Fıkıhî Türkî Talat 68". Erişim 9 Ocak 2021. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/terceme-i-seriatul-islam/118249>
- YEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Yazma Eserler Portalına Ankara'dan Erişim". Erişim 10 Ocak 2021. [https://www.yek.gov.tr/Home/Index?n\\_id=132](https://www.yek.gov.tr/Home/Index?n_id=132)
- Yılmaz, Mehmet. *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözcükler*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992.

## Erken Dönem Şîa'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme

### A Study on the Deployment of Narrations Under the Pretext of Taqiyya in the Early Shī'a

Yusuf OKTAN

Öğr. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Hadith  
Yalova, Turkey  
oktanyusuf@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-9196-8919

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 26 Mart / March 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 4 Mayıs / May 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 273-293

#### Atıf / Cite as

Oktan, Yusuf. "Erken Dönem Şîa'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 273-293.

**Doi:** 10.33460/beuifd.904071

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** İmâmîyye Şîa'sında imâmların masum kabul edilmesi onların söz ve fiillerinin şer'i bir değer kazanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda teşekkül eden Şîi hadîs ve fıkıh kitapları özellikle imâmların uygulamalarına ve beyanlarına dayanmaktadır. Sonraki dönemlere intikal eden ve imâmların beyanlarını barındıran kaynaklarda müteâzır rivâyetlerin görülmesi bunların arasında teâruzu giderme uygulamasını gündeme getirmiştir. Teâruzu giderme uygulamalarından birisi de takıyyedir. Nitekim imâmlar kendi dönemlerinde birtakım sebeplerden dolayı takıyye yapmak zorunda kaldıkları nakledilmiştir. Bu durumdaki rivâyetlerin müteâzır olduğu bu yüzden takıyyenin rivâyetlerde görülen ihtilafı giderme yöntemlerinden biri olduğu iddia edilmiştir. Rivâyetleri takıyyeye hamletme uygulaması aslından mütekaddim Şîi ulemâ arasında nadir bir uygulamadır. Ancak hicri 5. asıra gelindiğinde ise Tûsî'nin (ö. 460/1067) bu uygulamaya sıklıkla başvurduğu görülmektedir. Bu makalede erken dönem Şîa'da rivâyetlerin takıyyeye hamledilme uygulamasının genel seyri ele

alınarak Tûsî tarafından takıyyeye hamledilen bazı rivâyetlere mütekaddimûn Şîi ulemanın yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Şîa, Takıyye, Rivâyet, Tûsî.

**Abstract:** Considering the imams to be innocent under the theological concept of Imamiyyah Shî'a caused their words and deeds to gain an ecclesiastical value. The Shî'a hadith and fiqh books formed in this context are based on the practices and statements of the Imams. Seeing contradictory narrations in the sources that were transmitted to the following periods raised the question of how to evaluate the authenticity of contradictory hadith. The argument that imams made taqiyyah for many reasons in their own time and that this situation was reflected in the narrations has been one of the methods of resolving the contradiction in the narratives. Using taqiyyah as a criterion to evaluate the authenticity of a contradictory hadith has been a rare practice among early Shî'a scholars. This practice, which Tûsî frequently used in the 5th century of the Hijri, brings to the agenda the status of the narrations that he initiated to attribute taqiyyah. Accordingly, the article aims to reveal the approach of the early Shî'a scholars to some of the narrations that Tûsî has attributed into taqiyyah by addressing the general course of the practice of attribution of narrations to taqiyyah in the early period of Shî'a.

**Keywords:** Hadith, Shî'a, Taqiyyah, Narration, Tûsî.

## Giriş

Şîi rivâyetler incelendiğinde Tûsî (ö. 460/1067) dönemine kadar rivâyetlerin takıyyeye hamledilmesi uygulamasına nadir olarak rastlanmaktadır.<sup>1</sup> Rivâyetleri farklı gerekçelerle takıyyeye hamleden Tûsî'nin bu uygulaması sadece *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibşâr* adlı hadis kitaplarında değil muhtelif fıkıh kitaplarında da

<sup>1</sup> Yaptığımız tetkikte Şîa'nın 8. İmamı Ali er-Rıza'ya (ö. 203/818) nispet edilen *Fıkhü'r-Rıdâ* bk. Ali b. Müsa er-Rizâ, *el-Fıkhü'l-mensûb ilâ'l-İmâmî'r-Rıdâ'a* (Meşhed: Müessesetü Âli'l-beyt, 1406), el-Urayzî'ye (ö. 210/825) nispet edilen *el-Mesâil* bk. Ali b. Cafer el-Urayzî, *Mesâilu 'Ali b. Ca'fer* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), el-Burkî'nin (ö. 280/893) *el-Meḥâsin*'i bk. Ahmed b. Muhammed el-Burkî, *el-Meḥâsin* (Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371), el-Himyerî'nin (ö. 304/916) *Ḳurbu'l-isnâd*'i bk. Abdullah b. Cafer el-Himyerî, *Ḳurbu'l-isnâd* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1413), el-Eşarî'nin (ö. 3yy/10.yy) *en-Nevâdir*'i bk. Ahmed b. Muhammed el-Eşarî, *en-Nevâdir* (Kum: Medresetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1408), İbnü'l-Eş'as'ın (ö. 4yy/11yy) *el-Ca'feriyyât*'i bk. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Eş'as, *el-Ca'feriyyât* (Tahran: Mektebetü'n-Ninová, ts.), İbn Hayyûn'un (ö. 363/974) *Da'âimü'l-İslâm*'i bk. Numan b. Muhammed İbn Hayyûn el-Mağribî, *Da'âimü'l-İslâm* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1385), İbn Kavleveyh el-Kummî'nin (ö. 367/978) *Kâmilü'z-ziyârat*'i bk. Cafer b. Muhammed İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârat* (Necef: Dâru'l-Murtazaviyye, 1356), Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Ma'âni'l-aḥbâr*'i bk. Muhammed b. Ali eş-Şeyh es-Sadûk, *Ma'âni'l-aḥbâr* (Kum: Defteri İntişârati İslâmî, 1403) kitaplarında rivâyetlerin takıyyeye hamline rastlanmamıştır. Mezkûr araştırma Şîi hadis külliyyatını içeren Câmî'ül-eḥâdis programıyla yapılmıştır. Bununla birlikte müellifler arasında sadece Şeyh Sadûk'un *Men lâ yaḥḍuruhu'l-fakîh* adlı eserinde takıyyeye hamletmiş olduğu ve mahiyet itibarıyla Tûsî'nin genel takıyyeye hamlinden farklı olan iki rivâyet bulunmaktadır ve bunlara da makalede değinilecektir.

görülmektedir. Bu uygulamasını yaygın bir şekilde *el-İstibşâr*'da kullanan Tûsî yaklaşık 5550 rivayetten 250 rivâyeti farklı gerekçelerle takıyyeye hamletmiştir. Bazı durumlarda rivâyeti doğrudan sadece takıyye ile ilişkilendirirken<sup>2</sup> başka yerlerde ise takıyyeyi rivâyetteki teâruz ihtimali bulunan sebeplerden biri olarak zikretmektedir.<sup>3</sup> Hicrî 5. asır müelliflerinden Tûsî'nin sıklıkla başvurduğu bu uygulama seleflerinin bu konudaki durumunu ve takıyyeye hamledilen rivâyetlere yaklaşımını öne çıkarmaktadır. Zira Tûsî'nin takıyyeye hamlederek amelini kullanım dışı bıraktığı bazı rivâyetler kendinden önce birçok Şîî âlim tarafından zikredilmekte hatta bunlarla amel yönünde fetva verdikleri görülmektedir.

Son dönemlerde rivâyetlerin takıyyeye hamledilmesi üzerine yapılan bazı çalışmalar, konuyu *el-İstibşâr* özelinde ele alarak Tûsî'nin farklı gerekçelerle takıyyeye hamlettiği rivâyetleri ortaya koymuşlardır.<sup>4</sup> Bu makale mezkûr konudaki çalışmaları daha ileri taşıyarak Tûsî tarafından takıyyeye hamledilen rivâyetlerin kendinden önceki durumunu araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma başta Himyerî (ö. 304/916), Küleynî (ö. 329/941), Muhammed İbn el-Eş'as (ö. 4.yy./11yy.) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi müelliflerin eserleri başta olmak üzere özellikle rivâyet türü kitapları esas alacaktır. Hicrî 3. asırdan Tûsî dönemine kadar olan zaman aralığı ise genel olarak çalışmanın tarihsel dönemini oluşturacaktır. Buna göre çalışma Tûsî'nin rivâyetlerdeki teâruzu giderme niyetiyle takıyyeye hamletme uygulamasının hicrî 3. ve 4. asırdaki durumunu araştırmayı hedeflemektedir. Bunun yanı sıra takıyyeye hamledilen dolayısıyla amelden düşürülen bazı rivâyetlerle Şîî toplumun daha önceden amel ettiğini pratik örneklerle göstermeyi amaçlamaktadır.

## 1. Şîî Ulemânın Rivâyet-Takıyye İlişisine Yaklaşımı

### 1.1. Takıyyenin Tanımı

Korumak, muhafaza etmek anlamındaki تَوَقَّى ya da اتَّقَى mastarından türediği ifade olunan takıyye kelimesi sakınmak, korunmak anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Takıyyenin bu anlamda kullanımı Hz. Peygamber'in tebliğinin ilk yıllarına gitmektedir. Anne babası şehit edilen ve kendisine yapılan işkencelere dayanamayan Ammâr b. Yâsir (ö. 37/676), müşriklerin zorla söyletmeye çalıştığı sözleri kerhen söylemiş, serbest bırakıldıktan sonra imanına hâle geldiği endişesiyle durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Hz. Peygamber'in Ammâr'a

2 bk. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İstibşâr*, thk. Hasan el-Mûsevî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1390), 1/64, 1/66, 1/86; Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. Hasan el-Mûsevî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407), 1/93, 1/279, 3/239, 7/251, 9/306.

3 bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/7, 1/33, 1/64, 1/72, 1/83, 1/112, 1/404, 1/479, 3/244, 4/87; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/415, 2/213, 6/280, 7/416, 9/126, 9/313, 9/318.

4 Tûsî özelinde yapılan çalışmalar için bk. Zeliha Ülkühan Aybay, *İmâmiyye Şîas'ında İhtilâfî'l-Hadis-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibşâr'ı Özelinde)* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilâfî Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Özelinde" *Mizânü'l-Hak* 10 (2020), 13-55.

5 Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "vekkaye", 15/402.

cümleleri sarf ettiği anda kalbinin durumunu sorması ve Ammâr'ın o anda iman üzere olduğunu bildirmesi üzerine Hz. Peygamber, şayet müşriklerin tekrar işkence yapması durumunda bu şekilde davranması hususunda Ammâr'a ruhsat vermiştir. Bunun üzerine zaruret anında, baskı altında olması durumunda daha önce davrandığı şekilde hareket edebileceğini ifade eden ayet (en-Naḥl 16/106) nazil olmuştur.<sup>6</sup> Bu kullanıma göre Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında takıyyenin İslâmî bir uygulama olduğu yönünde ittifak olmakla birlikte takıyyenin sınırları, kimlere karşı yapılacağı ve ruhsat olup olmaması hususunda ihtilaf bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Sünnî ve Şîi kaynakların ittifakla zikrettiği Ammâr olayına temas eden Şîi müfessir Tabâtabâî (ö. 1401/1981) Hz. Ali'nin Kûfe'de insanlara hitap ederek: "Ey İnsanlar! Sizler bana sövmeye çağrılacaksınız. O zaman sövün!"<sup>8</sup> dediğini aktararak mezkûr ayeti açıklamak suretiyle takıyyenin ruhsatını teyit etmektedir.<sup>9</sup>

Şîa'nın çok yönlü âlimlerinden Müfid<sup>10</sup> (ö. 413/1022) takıyyeyi dünya ve ahiret hususunda zarar gelebilecek bir durumda hakikati saklamak, inanılan şeyin üstünü örtmek, muhaliflerden sakınmak olarak tanımlamaktadır. İmamların, müntesiplerine hakikati din düşmanlarından gizleyerek içlerinde tutmalarını ve muhaliflerin Şîa'ya karşı duydukları şüphenin zail olması için -mezhebe muvafık olmasa dahi- aykırı fikrin desteklemesini emrettiklerini aktaran Müfid, tehlike anında takıyyenin bir gereklilik olduğunu söylemektedir.<sup>11</sup> Usûlî ekolün kurucularından Müfid'in öğrencisi Tûsî ise takıyyeyi, kişinin can korkusundan dolayı kalbinde bulunan şeyin aksini diliyle izhar etmesi şeklinde tanımlamaktadır.<sup>12</sup>

Mütেকaddim dönem âlimlerinin bu tanımlarında öne çıkan "takıyyenin nefsin korunması için yapılması" şeklindeki ifadeler Tabâtabâî tarafından şeriatın korunması düzleminde açıklanmaktadır. Dinin amacı ve Şâri'in maksadının ancak hakikatin izharı ve korunması olduğunu ve hakikate muhalefet ve din düşmanlarıyla birlikte olma pahasına takıyyeyle dinin maslahatının gözetilmesinin mümkün olduğunu söyleyen Tabâtabâî, takıyyenin terki halinde ise bunların mümkün olamayacağını belirtmektedir.<sup>13</sup> Buna göre kişinin inandığı şeriatın

6 Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrül-Kummî*, thk. Tayyib el-Müsevî (Kum: Dâru'l-Kitab, 1404), 1/390; Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/204; Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2000), 17/304; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm* (Beyrut: Dâru't-tayyibe, 1999), 4/605.

Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḫîh*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Kum: Defteri İntişârat İslâmî, 1413), 1/102.

7 Serdar Demirel, *Takıyye* (İstanbul: Rihle Kitap, 2016), 13, 14.

8 Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407), 2/219.

9 Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî, 1997), 12/359.

10 Bu konu hakkında bk. Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şîi Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112; Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı* 5 (2015), 225-246.

11 Muhammed b. Muhammed Müfid, *Taşḫiḥu'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye* (Kum: el-Mu'temerül-Âlemî lielfiyeti-Şeyh el-Müfid, 1413), 137.

12 Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru lḥyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985), 2/434.

13 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/176.

ve hakikatin korunması pahasına inancına muhalif uygulamaları yapabileceği anlaşılmaktadır. Bu durum ise hakikatin terkedilmesiyle korunması gibi çelişkili bir sorun oluşturmaktadır. Bununla beraber Müfid'in ifade ettiği *muhalifler* kavramıyla mevzu, dinler arası bir konudan mezhepler arası bir konuya indirgenmiştir. Bu yorumu son dönem Şîi âlimlerinden Muhammed Bâkır Sadr'ın (ö. 1400/1980) takıyye hakkındaki sözleri de desteklemektedir. Takıyyenin sadece imamlar tarafından yapılmadığı, imamların müntesiplerine de takıyyeyi emrettiklerini söyleyen Sadr, takıyyenin sadece dönemin yöneticilerinden sakınmak için değil imamlar döneminde muhtelif yaygın mezheplerden korunmak için de yapıldığını belirtmektedir.<sup>14</sup>

Sadr'ın ve önceki Şîi ulamanın ifadelerinden takıyyenin muhaliflere karşı yapıldığı dolayısıyla takıyyenin mezhep müntesibine yapılamayacağı düşünülse de imamların takıyyeyi kendi müntesiplerine de yaptıkları hatta bu durumun mezhepte bölünmelere neden olduğu hususunda bazı haberler zikredilmiştir. İmâmiyye Şîası'nın 5. imamı addedilen Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733) ölümünden sonra müntesiplerinden bir kısmının onun imametini inkâr ettikleri nakledilmiştir. Bunun sebebi konumuz açısından önemlidir. Zira el-Bâkır'ın imametinin inkâr sebebi: Ömer b. Riyâh adındaki müntesibinin el-Bâkır'a farklı zamanlarda sormuş olduğu aynı soruya el-Bâkır'ın farklı cevaplar verdiğini iddia etmesidir. Rivayete göre İbn Riyâh bir sene aralıklarla el-Bâkır'a aynı soruyu sorar. Sorularına muhtelif cevaplar alan İbn Riyâh, durumu el-Bâkır'a beyan eder. el-Bâkır'ın: "Belki de cevabımız takıyye yoluyla sadır olmuştur" demesi üzerine İbn Riyâh onun imametinde şüpheye düşer. Sonrasında İbn Riyâh, Muhammed b. Kays'a soru esnasında yalnız olduklarını, İmam'ın kendine karşı takıyye yapmasını gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığı şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Böylelikle geçen sene vermiş olduğu hükümü muhafaza edip aynısını söyleyemeyen, her ne şekilde olursa olsun batıl ile hüküm verenin ve takıyye icabı Allah'ın indinde makbul olmayan bir surette fetva verenin imam olamayacağını bildiren İbn Riyâh'ın, arkadaşlarıyla el-Bâkır'ın imametini inkar edip Zeydîyye'nin bir kolu olan Bütriyye mezhebine iltihak ettiği aktarılmıştır.<sup>15</sup> Rivayeti kitabında zikreden Meclisî (ö. 1110/1698) konuyla ilgili olarak; İbn Riyâh gibi sapkın bir mübtedînin itikadına itimat edilemeyeceğini, fetvasını İbn Riyâh'ın başkalarına bildireceğini düşündüğünden dolayı imamın takıyye yaptığını söylemektedir.<sup>16</sup> Meclisî aslında bu ifadeleriyle bidat ve sapkınlıkla suçlamış olduğu İbn Riyâh'ın, el-Bâkır'ın huzurundan ayrıldıktan sonra söylemiş olduğu ifadelerini bir nevi teyit etmektedir.

14 Mahmûd el-Hâşimî eş-Şâhrudî, *Takrîrâtü's-Şehîdî's-seyyîd Muḥammed Bâkır eş-Şadr* (Kum: Müessesetü'l- Fıkh ve Me'ârifî Ehli'l-Beyt, 1433), 4/34-38.

15 Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraḳu's-Şîa* (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1984), 60, 61; Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, thk. Mehdi er-Recâî (Meşhed: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmi, 1409), 237, 238.

16 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Biḥârü'l-envâr* (Beirut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1403), 37/34.

Örnekte geçen ve es-Sadr'ın da ifade ettiği *imamların takıyye yaptığı* iddiası konumuz açısından önemlidir. Zira bu durum makalenin temelini oluşturacak olan rivayetlerin hangi makamda söylendiği konusunu gündeme getirmektedir.

## 1.2. Rivâyetlerin Takıyyeyle Sâdir Olması

Mezhebin önemli bir uygulaması olan takıyye, Şîî rivâyet külliyyatının büyük çoğunluğunu oluşturan İmamların sözlerinin hangi niyetle söylendiği, sözlerindeki samimiyet derecesi ve ifadelerinin takıyye bağlamında söylenip söylenmediği gibi sorunları ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765); bir söz söylemesi ya da fetva vermesi daha sonra ise bunların aksini söylemesi durumunda bunlardan hangisiyle amel edileceği sorulmuştur. Ca'fer'in bu soruyu; ilk söylediğinin terk edilip son söyledikleriyle amel edilmesi, zira bu durumun en hayırlı yol olduğu, Allah'ın din konusunda takıyyeden başka bir şey bırakmadığı, şeklinde cevapladığı aktarılmıştır.<sup>17</sup> Bu cevaba göre imamın son ifadelerinin takıyye içermemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak aşağıda sunulacağı üzere, imamın bir konuda tek rivâyetinin bulunduğu, bunun da sonradan takıyyeye hamledildiği ya da iki imama farklı zamanlarda sorulan aynı soruya verilen aynı cevapların da takıyyeye hamledildiği görülmektedir.

Bazı rivâyetler ise imamın söz ya da hükümlerinde takıyyenin olup olmadığının, dönemin hâkim fikhî hükümlerine arz edilerek anlaşılabilirliği bildirilmektedir. Örneğin: 'Ubeyd b. Zürâre, mezhebin 6. imamı Ca'fer'in, insanların sözlerine benzeyen söylemlerinde takıyye olduğunu, benzemeyenlerinde ise takıyye bulunmadığını ifade ettiğini aktarmıştır. Tûsî, *hul'* babında aktardığı mezkûr rivayeti takıyyeye istidlal yapmaktadır. Zira bâbta aktardığı rivayetlere dair yaptığı açıklamada; eşler arasında meydana gelen ve kesin boşama manasındaki *beynûne talakı* ifade eden rivâyetlerin, halkın sözüne benzediğinden dolayı takıyyeye hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

İmamların takıyye yapması doğal olarak birbiriyle çelişkili birçok rivâyetin kaynaklara girmesine sebep olmuştur. Hatta rivâyetlerdeki bu teâruzun sebebinin takıyyeye bağlayan Bahrânî (ö. 1186/1772); Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafetin gasp edildiğini, imamların baskılara sabredip zulümlere göz yumarak takıyyeye sarıldıklarını, taraftarlarını da buna teşvik ettiklerini, haberlerin takıyye yoluyla gelen haberlere karışmasından dolayı dinin hükümlerini yakîn derecesinde az bir topluluğun bildiğini, nitekim Küleynî'nin (ö. 329/941) de bu durumu itiraf ettiğini söylemektedir.<sup>19</sup> Zürâre b. A'yen'in, el-Bâkır'a üç farklı kişinin sorduğu aynı soruya el-Bâkır'ın farklı cevaplar vermesi üzerine bunun sebebinin

<sup>17</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2/218.

<sup>18</sup> Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkâm*, 8/98; Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/317; Muhammed b. Hasan el-Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şîa* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), 22/285.

<sup>19</sup> Yusuf el-Bahrânî, *el-Ĥadâiku'n-nâğire* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409), 1/46. Ayrıca Küleynî'nin bu konudaki sözü için bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 1/8.

sorduğunda el-Bâkır'ın: "Zürâre! Bu bizim için daha hayırlıdır. Bizim ve sizin için daha bâkidir. Şayet bir meselede ittifak etseydiniz, insanlar sizi bizim lehimize (olacak şekilde) doğrularlardı. Bu durum bizim ve sizin için daha az kalıcı olurdu..." dediği aktarılır.<sup>20</sup> Şayet rivâyetlerdeki ihtilaf sadece âmmeye<sup>21</sup> muhalefetten dolayı olsaydı onlar için tek bir cevabın yeterli olacağını ifade eden Bahrânî, Zürâre'nin şaşırması üzerine imamın, âmmeye uygunluğun bazen takıyyeden kaynaklandığı yönünde açıklama yaptığını belirtmektedir. Rivâyetlerin teâruzunda tercih kriteri olarak takıyyeyi Kur'ân'a arzdan sonra zikreden Bahrânî,<sup>22</sup> kitabının muhtelif yerlerinde şer'î hükümlerin ihtilafında ana sebep olarak takıyyeyi zikretmektedir.<sup>23</sup>

Bahrânî'nin bu görüşü aslında ilk dönem bazı Şîi âlimlerde de mevcuttur. Şeyh Sadûk'un babası İbn Bâbaveyh el-Kummî (ö. 329/941) rivâyetlerin ihtilaf sebeplerini takıyyeye bağlayarak bunu da nefsin korunması olarak açıklamaktadır. el-Kummî, şayet takıyye ve korku olmasaydı naslarda tereddüt ve teâruzun olmayacağını zikretmektedir.<sup>24</sup>

Teâruz bulunan rivayetlerden birinin takıyyeye hamledilmesi, takıyyenin hangi durumlarda yapıldığı konusunu da öne çıkarmaktadır. İmâmî kaynaklarda vârid olan bazı rivayetler takıyyenin şer'î bir hükmün beyanı sırasında değil şahsî bir durum anında yapılacağını ifade etmektedir. el-Bâkır'dan takıyyenin her zarurette kullanılabileceği, zaruret sahibinin bu durumu en iyi bilen olduğu,<sup>25</sup> takıyyenin Âdemoğlunun mecbur kaldığı her şeyde olabileceği, Allah'ın bunu helal kıldığı<sup>26</sup> yönünde rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlerden kişinin -zaruret durumu olması şartıyla- tutum, davranış ve tavırlarında takıyye yapabileceği anlaşılmaktadır. Muhtemelen bundan dolayı Hür Âmilî (ö. 1104/1693) konuyla alakalı rivayetleri "Her zarurette takıyyenin vücûbu, zaruretin yokluğunda ise takıyyenin haram olması" babında zikretmektedir.<sup>27</sup>

20 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/65.

21 Bu kavramın Ehl-i Sünnet'ten daha geniş bir anlam ifade ederek Şîa'nın dışında kalanlar için kullanımı hakkında bk. Muhammed Fazıl en-Nikrânî, *et-Takrîr fi mebahîsî'salâ -Takrîru limâ efâdehü es-Seyyid el-Burücerdî* (Kum: Merkez Fıkhî'l-eimmeti'l-eñhâr, 1420), 2/337; Murteazâ el-Ensârî, *Ferâidu'l-uşûl* (Kum: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1438), 3/542; Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Utah: University of Utah Press, 1998), 40, 178; Douglas Sloan Crow, *The teaching of Ja'far al-Sâdiq: with reference to his place in early Shi'ism* (Montreal: McGill University, İslamî Çalışmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1980). Ayrıca sahabe, Emevî ve Abbasîleri oluşturan genel çoğunluğun Şîa tarafından âmmeye olarak isimlendirilmesi, Şîa tarafından bu topluluğun daha sonradan Sünnî olarak isimlendirildiği görüşü için bk. Mohammad Ali Amir Moezzi, "Only the Man of God is Human: Theology and Mystical Anthropology According to Early İmâmî Exegesis", *Shi'ism, Etan Kholberg* (London: Routledge, 2003), 20. Bu kavramın doğrudan Ehl-i Sünnet için kullanıldığı iddiası için bk. Numan b. Muhammed el-Mağribî, *Şerhu'l-añbâr fi fağâilil'eimmeti'l-añhâr* (Kum: Camiatu'l-müderrişin, 1409), 1/367; Muhammed b. Hasan el-Âmilî, *İsbâtü'l-hüda bi'n-nuşûş ve'l-mu'cizât* (Beyrut: el-A'lemî, 1425), 1/44, 54; İbn Ebî Tay'dan naklen bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/389; Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler* (İstanbul: Mana yayınları, 2016), 197; Zeliha Ülkühan Aybay, *İmâmîyye Şîası'nda İhtilâfı'l-Hadis-Takıyye İlişkisi* (Şeyh et-Tûsî'nin *el-İstibşâr'ı* Özelinde) 92-171; İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Özelinde", 14.

22 Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâđira*, 1/46-49.

23 Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâđira*, 4/127, 284, 6/64, 281, 415, 7/121, 11/141, 13/8, 13/199, 14/50, 16/381, 18/91.

24 İbn Bâbaveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tabşira* (Kum: Medresetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1409), 9-10.

25 Küleynî, *el-Kâfi*, 2/219; Sadûk, *Men lâ yahđuruh'l-fâkih*, 3/363; Tûsî, *el-İstibşâr*, 7/130.

26 Küleynî, *el-Kâfi*, 2/220; Tûsî, *el-İstibşâr*, 7/130.

27 Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şîa*, 16/214.



Konuyla ilgili rivâyetlerin sıhhatini belirten Meclisi, Şehîd es-Sânî'den (ö. 966/1559) "takıyyenin uygulaya geldikleri konuda insanlara iltifat etmek, kerih gördükleri şeyleri de terk etmek" şeklindeki tanımını aktarmaktadır.<sup>28</sup> Buna göre imamların önde gelen ashabından aktarılan ve takıyyeye hamledilen rivâyetler, takıyyenin mezhep içi genel karakteristiği ile çelişmektedir. Zira takıyyenin şahsî bir mesele olduğu ve şahsın içinde bulunduğu şartlara göre takıyyeyle amel edebileceği ifade edilmiştir. Bunun yanında imamların önde gelen ashabi tarafından nakledilen fetva içerikli fikhî hüküm barındıran rivayetlerle imamlar döneminde ve sonraki dönemlerde amel edilmesine rağmen bu rivâyetlerin hicrî 5. asırda takıyyeye hamledilmesi, genel takıyye kuralıyla da çelişmektedir. Zira Zürâre örneğinde olduğu gibi imamların müntesiplerine karşı da takıyye yapmaları ve bunların gerçek hükmünü sonradan açıklamamaları mezhep içi sorun oluşturmaktadır.

Hicrî 3. ve 4. asırda mezhep içi amel edilen ve herhangi bir şekilde takıyyeyle bağdaştırılmayan fetvaların 5. asırda takıyyeye hamledildiği görülmektedir. Bu gibi rivâyetlerin imamdan takıyye bağlamında sadır olduğunun iddia edilmesi, takıyye uygulamasının keyfiyeti bağlamında mezhepte birçok soru işaretlerinin oluşmasına sebep olmaktadır.

## 2. Hicrî 5. Asır Öncesi Rivâyetlerin Takıyyeye Hamli Durumu

Tûsî'nin, rivâyetlerde görülen teâruzu, rivâyetlerden birini takıyyeye hamlederek giderme uygulamasının kendinden önceki seyrinin tespiti önem arz etmektedir. Şeyh Sadûk (ö. 381/991) tarafından telif edilen ve mezhepte muteber addedilen dört hadis kitabından biri olan *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*'te takıyyeyle ilişkilendirilmiş rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir. Bu durumun Tûsî öncesinde rivâyetlerin takıyyeye hamli uygulamasının nadir örneklerinden olduğu söylenebilir. Sadûk bu uygulamayı kitabında iki yerde kullanmaktadır.

Sadûk, nifâs ve hükümlerini açıkladığı kısımda kadının doğumdan sonra on gün namazdan uzak kalacağı, şayet kanama devam ederse on sekiz güne kadar namazdan uzak kalabileceği, zira veda haccında nifâs olan Esmâ bint. Umeyy'e Hz. Peygamber'in on sekiz gün namazdan uzak kalmasını emrettiğini söylemektedir. Sözlerini teyit maksadıyla nifâsın sınırının on sekiz gün, en azının üç, en fazlasının on, ortasının ise beş gün olduğunu bildiren bir rivâyet aktarmaktadır. Bu rivâyete yaptığı yorumda; nifâslının kırk gün namazdan uzak durması, bu süreyi aşması durumunda ise temizlenmesi gerektiğini bildiren haberlerin illetli olduğunu, bunların takıyye için vârid olduğunu ve bunlarla ancak hilâf ehlinin fetva verdiğini söylemektedir.<sup>29</sup>

28 Muhammed Bâkır el-Meclisi, *Mirâtu'l-ukûl*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî (Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404), 9/183.

29 Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 1/101, 102.

Bu konuda diğer bir örnek ise kölenin hürriyetine kavuşmak için efendisiyle yaptığı anlaşma olan mukâtebe konusundadır. Ubeydullah b. Ali el-Halebî'nin, Ca'fer es-Sâdık'a kölenin yarısının azat edilmesi durumunda şehadetinin talakta caiz olup olmayacağı yönünde bir soru sorduğu, Ca'fer'in de: "Eğer onunla birlikte bir erkek ve bir kadın olursa şehadeti caizdir" dediği aktarılır. Bu rivâyete şerh düşen Sadûk, bunun ancak takıyye yönünden olduğunu, hakikatte mükâtebin şahitliğinin kendisiyle birlikte bir adamın bulunmasıyla kabul edileceğini söylemektedir. Sadûk, rivâyette Ca'fer'in kadını şahit olarak zikretmesini, mezhep muhaliflerinin Ca'fer'i tenkit ederek, "O (Ca'fer) bu konuda mukâtebi şahit olarak kabul etti. Halbuki imamları<sup>30</sup> bu durumu reddetmişti." demesinler diyerek açıklamaktadır.<sup>31</sup>

Sadûk'un rivâyeti takıyyeye hamlettiği mezkûr iki rivâyet, Tûsî öncesi rivâyetin takıyye bağlamında sadır olmasının ilk örneklerdendir. Bununla beraber ilk örnekte geçen *hilâfehli* ibaresiyle takıyye uygulaması, imâmî olmayan bir fırkanın uygulama alanıyla bağdaştırıldığı görülmektedir. Böylece mezhebin önemli bir kaidesi olan "âmmeye muvafık olan rivâyetin terk edilerek muhalif olanla amel etme uygulaması" üzerinden gidildiği anlaşılmaktadır. Zira Tûsî'nin rivâyetler arasında teâruzu giderme yollarından biri de hükmün ammeye muvafık olması dolayısıyla rivâyetin takıyye yoluyla sadır olduğu iddiasıdır.<sup>32</sup>

İmâmîyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden ve aynı zamanda Tûsî'nin hocası olan Müfid (ö. 413/1022), Şîî topluluğun rivâyetlerle amel etmesinden dolayı rivâyetin takıyye yoluyla söylenmiş olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Müfid kendisine intikal eden rivâyet veya hükümlerde teâruz hâli varsa bunları takıyyeye hamletmeden kendi yöntemleriyle halletmektedir. Ramazan ayının otuz gün olup hilalin durumuna göre artıp eksilmeyeceği görüşüne cevap saadedinde yazmış olduğu risâlesinde sayı ifade eden rivâyetlerin Kur'ân'a muhalif olduğunu, rüyet ifade eden rivâyetle mezhebin amel ettiğini belirtir. Rüyet rivâyetiyle Şîa'nın çoğunun ve fakihlerin hepsinin amel ettiğini ifade eden Müfid, hiç kimsenin, bu görüşün âmmeye daha yakın kendileri olan hâssa'ya ise daha uzak olduğunu söyleyemeyeceğini zira Şîa'nın cumhurunun bu görüşte olduğunu iddia etmektedir. İmâmlardan takıyye yoluyla gelen rivâyetlerin, çoğu fakih tarafından nakledilmediğini, bunları imamların düşmanlarının şaz bir şekilde aktardıklarını söylemektedir. Müfid'e göre, rüyet rivâyetiyle amel edilmesi ve bunun İmâmîyye'nin cumhuru tarafından rivâyet edilmesi, bu hükmün herhangi bir şekilde takıyyeyle bağdaştırılamayacak derecede sarîh olduğunu

30 Sadûk'un açıklamasındaki İmamları kelimesinden (إمامهم) Hz. Ömer kastedildiği anlaşılmaktadır. bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 7/390; Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/15, 17; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 6/248, 249.

31 Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, 3/48. Sehiv secdesi hakkında Sadûk'un vermiş olduğu takıyye fetvası için ayrıca bk. Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, 1/341.

32 Bu konu hakkında bk. Aybay, İmâmîyye Şîası'nda İhtilâf-ül-Hadis-Takıyye İlişkisi 92-175; Kutluay, "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilâfi Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Öze- linde", 13-55.

göstermektedir.<sup>33</sup> Müfîd'in açıklamaları konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira o, mezhep içinde amel edilen bir uygulamaya muhalif olarak gelen rivâyetleri, hocası Sadûk ve özellikle öğrencisi Tûsî'nin yapmış olduğu gibi takıyyeye hamletmeden mezhep düşmanı ve gulat fırkalara nispet etmektedir.

Müfîd'in, rivâyetlerin teâruzu halinde göstermiş olduğu bu tavır, verdiği başka hükümlerde de görülmektedir. Fıkhî konuları açıklayarak meselelerle ilgili bazı hükümleri bildirdiği *Muḫni'a* adlı kitabında haccın farzlarını zikrettiği bölümde kişinin Meş'ar-i Harâm'a (Arafat ile Mina arasındaki bölge) Kurban bayramı günü güneş doğmadan önce gelmesi halinde hacca yetmişmiş, güneş doğduktan sonra gelmesi durumunda ise haccı kaçırmış olacağını bildirmektedir. Sonrasında bu görüşle çelişen ve güneşin zevalinden önce Meş'ar-i Harâm'da bulunursa hacca yetmişmiş olunacağına dair aktardığı rivâyete açıklama getiren Müfîd, bunun nadir haberlerden olduğunu, kendi zikrettiklerinin ise mütevâtir rivâyetlerden olduğunu söylemektedir.<sup>34</sup>

İmâmîyye Şîa'sının önde gelen fıkıh ve kelâm âlimi ve yine Tûsî'nin hocalarında Şerif Murtazâ (ö. 436/1044)'nın da kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan eseri *Resâil*'de rüyet konusundaki rivâyetlerin takıyyeye hamlini tartıştığı görülmektedir. Murtazâ; Ramazan ayında rüyet ve sayı bildiren birçok rivâyet geldiği ve imamların takıyye döneminde olduklarından dolayı rüyet bildiren rivâyetlerin takıyye yoluyla söylenmiş olabileceği yönündeki delile rüyet konusuyla ancak haber-i vâhidi kabul eden kişinin istidlal edeceğini söyleyerek cevap vermektedir. Kendisine karşı sunulan rüyet rivâyetlerinin takıyye yollu olma delilini asılsız bir iddia olarak niteleyen Murtazâ, rivâyetlerin zahirinin korku anında söylenmemiş, sıhhatli rivâyetler olduğunu da belirtmektedir.<sup>35</sup> Murtazâ'nın bu açıklamalarından her ne kadar takıyye yollu gelen rivâyete karşı çıktığı anlaşılrsa da aslında o, haber-i vâhid derecesinde olan rivâyetin sıhhatine karşı çıkmakta ve bunun kendi indinde delil olamayacağını bildirmektedir.

### 3. Tûsî'nin Takıyyeye Hamlettiği Rivâyetlerin Tûsî Öncesi Şîi Âlimler Tarafından Zikredilmesi

Tûsî'nin takıyyeye hamlettiği birçok rivâyet, Tûsî öncesi Şîi âlimlerin bu rivâyetlere ve bunların ortaya koyduğu hükümlere yaklaşımlarını irdeleme ihtiyacını gündeme getirmektedir. Zira evvel emirde hicri 2. ve 3. asır müelliflerinin Tûsî'nin takıyyeye hamlettiği rivâyetleri ya Tûsî öncesinde onlarında takıyyeye hamlettikleri ya da bu rivâyetleri kitaplarından çıkardıkları düşüncesi aklı gelmektedir. Muhtemelen birçok rivâyet için durum bu şekildedir. Bununla

33 Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *Cevâbât ehli'l-Müşûl fi'l-'aded ve'r-ru'yâ* (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 47, 48.

34 Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *el-Muḫni'a* (Kum: Mu'temerü Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 431. Bu rivâyetle teâruz halindeki rivâyetler için bk. Sadûk, *Tehzîbu'l-aḥkâm*, 5/249; Sadûk, *el-İstibşâr*, 2/301; Hür Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, 14/36.

35 Ali b. Hüseyin el-Murtazâ, *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ* (Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405), 2/31, 61.

birlikte rivâyet kitaplarından bulunmayan bazı rivâyetlerin fıkıh kitaplarına girdiği ve bunlarla amel ifade eden hükümlerin verildiği de görülmektedir. Bu durum Tûsî öncesi Şîi ulemânın bu rivâyetlere itimat ettiklerini göstermektedir. Buna mukabil hicrî 3. ve 4. asırda Şîi İmâmî müntesiplerce amel edilen birçok rivâyetin 5. asırda Tûsî tarafında teâruz durumunda rivâyeti takıyyeye hamletme prensibiyle amelden düşürüldüğü anlaşılmaktadır. Aşağıda Tûsî tarafından takıyyeye hamledilen rivâyetlerin kendinden önceki müellifler tarafından takıyyeye herhangi bir şekilde ilişki kurulmadan aktarımlarına örnekler sunulacaktır.

### 3.1. Tûsî'nin Doğrudan Takıyyeye Hamletmiş Olduğu Bazı Rivâyetler

Tûsî tarafından takıyyeye hamledilen dolayısıyla ameli düşürülen bazı rivâyetlerin 3. ve 4. asır müellifleri tarafından zikredildiği görülmektedir. Zikredilecek rivâyetlerin herhangi bir şekilde takıyye ile bağdaştırılmaması ve sıhhatine yönelik bir tenkit yöneltilmemesi bu rivâyetlerle Tûsî öncesi amel edildiğini göstermektedir. Bu rivâyetlerden bazıları aşağıdaki zikredilecektir:

- 3.1.1. Ali b. Ca'fer (ö. 220/835) *Mesâil* adlı kitabında kardeşi ve aynı zamanda mezhebin 7. imamı addedilen Mûsâ el-Kâzım'a; kocanın hanımına zihar yapması, hanımının bir ya da iki ay sonra başka bir adamla evlenmesi, evlendiği kişinin kadını boşamasından sonra ilk kocasının, boşanmış olan eski karısına dönmesi durumunda erkeğe ziharından dolayı kefaret vermesi gerekip gerekmediği sorulduğunda Mûsâ'nın: "Evet, bir köle veya oruç ya da sadaka vardır." dediği nakledilmiştir.<sup>36</sup> Tûsî, Ali b. Ca'fer'den iki asır sonra bu rivâyeti kitabında zikretmiş sonrasında ise takıyyeye hamletmiştir.<sup>37</sup>
- 3.1.2. Ca'fer es-Sâdık'tan iki kulle<sup>38</sup> hacme ulaşan suyu bir şeyin kirletmeyeceği görüşü aktarılmıştır. Rivâyetin mürsel olduğunu belirten Tûsî, onu takıyyeye hamletmiştir.<sup>39</sup> Bu rivâyeti Şeyh Sadûk ise kayıtsız olarak zikretmektedir.<sup>40</sup>
- 3.1.3. Vehb b. Vehb'in Ca'fer es-Sâdık'tan haber verdiği rivâyette Ca'fer'in "Babam'ın (el-Bâkır) yüzüğünün nakşında 'Bütün izzet Allah'ındır' yazmaktaydı. Yüzük O'nun sol elindeydi ve sol eliyle istincâ ederdi. Müminlerin emiri (Hz. Ali)'nin (yüzüğünün) nakşı ise 'Mülk Allah'ındır' idi. Yüzük sol elindeydi ve sol eliyle istincâ ederdi" dediği nakledilmiştir. Rivâyetten sonra Vehb b. Vehb'in zayıf, hadisinin metruk ve yine Vehb'in âmmî mezhep olduğunu söyleyen Tûsî, rivâyeti takıyyeye

36 Ali b. Cafer, *el-Mesâil* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), 1/281.

37 Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 8/17.

38 Yaklaşık 200 lt. bk. Cengiz Kallek, "Kulle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Aralık 2020).

39 Tûsî, *el-Istibşâr*, 1/7; Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 1/415.

40 Sadûk, *Men lâ yahḍuruḥu'l-faḫîḥ*, 1/6.

hamletmiştir.<sup>41</sup> Bu rivâyeti hicri 3. asır müelliflerinden Himyerî ve Küleynî ise herhangi bir şekilde açıklama yapmadan zikretmişlerdir.<sup>42</sup>

- 3.1.4. Ca'fer es-Sâdık'tan "Babası hayatta olan bakire kız ancak babasının izniyle mut'a nikahı yapabilir" rivâyetini aktaran Tûsî, rivâyetin birkaç vechinin bulunup bunlardan ilkinin kızın çocuk olması durumunda bu hükmün uygulanacağı ya da rivâyetin takıyye yollu söylendiğini ifade ederken<sup>43</sup> rivâyet, Himyerî'nin ve Sadûk'un kitaplarında herhangi bir tevil veya açıklama yapılmadan zikredilmiştir.<sup>44</sup>
- 3.1.5. Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivâyette ön alım hakkı anlamındaki şuf'anın kişilerin sayısına göre olduğu hükmünü aktaran Tûsî, rivâyeti takıyyeye hamletmiştir.<sup>45</sup> Bu rivâyeti Sadûk, herhangi bir kayda gitmeden hem rivâyet etmiş<sup>46</sup> hem de fetva yollu zikretmiştir.<sup>47</sup>
- 3.1.6. Ca'fer es-Sâdık'a sehiv secdesi hakkında sorulan bir soruya es-Sâdık'ın; sehiv secdesinin, şayet namazda eksik bir amel yapılırsa selamdan önce, fazla bir amel yapılması durumunda ise selamdan sonra yapılması yönündeki görüşü nakledilmiştir. Rivâyeti Ca'fer'in babasından da aktaran Tûsî her iki rivayeti de âmmenin mezhebine uygunluğundan dolayı takıyyeye hamletmektedir.<sup>48</sup> Bu rivâyeti kitabında zikreden Sadûk ise bunun takıyye halinde olduğuna dair fetva vermektedir.<sup>49</sup>
- 3.1.7. es-Sâdık ve oğlu el-Kâzım'dan miras hukukunda oğlun kızının, kızın kızından daha yakın olduğu şeklinde hüküm aktaran Tûsî, rivâyete yaptığı yorumda bunun doğru olmadığını zira ikisinin yakınlık bakımından aynı olduğunu söyleyerek rivâyeti âmmeye uygunluğu sebebiyle takıyyeye hamletmiştir.<sup>50</sup> Sadûk ise miras hukuku hakkında açmış olduğu bapta mirastan hak sahibi olanları saydığı sırada; bir kişi ölür de sadece oğlunun oğlu ve oğlunun kızı geride kalırsa kişinin malının, oğlunun oğluna verileceği zira onun daha yakın olduğu

41 Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/48; Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 1/32.

42 Abdullah b. Cafer el-Himyerî, *Ḳurbu'l-İsnâd* (Kum: Müessesetü Âlî-beyt, 1423), 154; Küleynî, *el-Kâfî*, 6/473

43 Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 7/255.

44 Himyerî, *Ḳurbu'l-İsnâd*, 361; Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhu'l-fakîh*, 3/461.

45 Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/117; Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 7/166.

46 Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhu'l-fakîh*, 3/77.

47 Sadûk, *el-Muḳnî*, 406.

48 Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/380; Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 2/196.

49 Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhu'l-fakîh*, 1/241.

50 Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/168; Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm*, 9/318.

yönünde hüküm bildirmektedir.<sup>51</sup> Böylece Tûsî'nin takıyyeye hamlettiği mezkûr rivâyetle Sadûk döneminde amel edildiği anlaşılmaktadır.

Mezkûr örnekler incelendiğinde Tûsî öncesi birçok rivâyetin hadis kitaplarında takıyyeye bağdaştırılmadığı ya da sıhhatine değinilmeden zikredildiği görülmektedir. Hatta rivâyetlerin içerdiği hükümlerle fetva verildiği dolayısıyla bu hükümlerle amel edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sadûk'un, Tûsî'nin takıyyeye hamlettiği birçok rivâyetle amel edilmesi hususunda fetva verdiği, Himyerî ve Küleynî'nin mezkûr rivâyetleri açıklama yapmadan zikrettikleri dahası Tûsî'den iki asır önce yaşamış olan Ali b. Ca'fer'in kardeşi Mûsa b. Ca'fer'den aktardığı rivâyet de mezhebin uygulama alanında olduğunu göstermektedir. Bunun yanında üçüncü örnekte olduğu gibi Tûsî'nin Vehb b. Vehb'i tenkit ettiği ve sorunu rivâyetin senedindeki hadîsi metruk addedilen Vehb'de değil de İmam'ın rivâyeti takıyye bağlamında söylediğini iddia ederek aşmaya çalıştığı görülmektedir. Bu durum ise bir bakıma Vehb'in sözüne itimat ettiği anlamına gelmekte ve böylece kendi içinde ayrı bir tutarsızlığa sebebiyet vermektedir.

Altıncı örnekte sehiv secdesi hususundaki görüş hem Ca'fer'den hem de babası el-Bâkır'dan aktarılmaktadır. Bu rivâyet birkaç açıdan önem arz etmektedir. Öncelikle her iki imamın farklı zamanlarda takıyye içeren söz söylemiş olması dikkat çekicidir. Zira en azından ikincisinin önceki imamın takıyye yollu bildirdiği rivâyetin doğrusunu açıklayarak mezhebin sahîh görüşünü bildirmesi ya da en azından önceki hükmün takıyye bağlamında sadır olduğunu bildirmesi beklenmektedir. Bunun yanında Sadûk'un bu rivâyetin hükmüyle takıyye halinde amel edileceği şeklindeki fetvası Tûsî'nin rivâyeti takıyyeye hamliyle örtüşmektedir. Lakin takıyye uygulaması ya da imkânı bulunan bir rivâyetin Sadûk'un kitabında geçmesi durumunda Sadûk'un bunun takıyyeye bağlantısını açıkladığı anlaşılmaktadır. Şayet açıklamadıysa rivâyetle amel edildiği anlaşılmaktadır.

51 Sadûk, *el-Mukni'a*, 488. Tûsî'nin nebîz içine celde vurulamayacağını ifade eden rivâyeti takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/235; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/96, bu konuda Sadûk'un nebîz içip sarhoş olana celde vurulacağı görüşü için bk. Sadûk, *el-Mukni'a*, 445. Tûsî'nin, dedeyle birlikte kız kardeşlerin kalması durumunda onların mirastan pay sahibi olacakları rivâyetini takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/108; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/306-307, bu konuda Sadûk'un aksi fetvası için bk. Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳîh*, 9/306. Mezhebin 8. imami addedilen Ali Rıza'ya nispet edilen şükür secdesinin mahiyeti ve okunulacak dua rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/109, bu konuda Sadûk'un kayıtsız fetvası için bk. Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳîh*, 1/332. Birden fazla kişinin bir kişiyi öldürmesi hususunda Cafer b. Muhammed'in verdiği hükmü Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/282; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/218, bu rivâyeti Küleynî'nin kayıtsız bir şekilde zikri için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 7/285; Mezhebin 2. ve 3. İmamları addedilen Hz. Hasan ve Hüseyin'in sabah ve ikinci namazlarının farzından sonra nafîle kıldıkları rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 2/236, bu rivâyeti Küleynî'nin kayıtsız zikri için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 4/424. Cafer es-Sâdik'a nispet edilen evli olduğu kadınla zîfafa girmeden önce hanımının ölmesi durumunda kızıyla evlenmenin caiz olduğu rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 3/157; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/274, bu rivâyetin kayıtsız olarak Küleynî tarafından zikri için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 5/422. Muhammed Bâkır'a nispet edilen hırsızın en az bir dinarın beşte biri miktar için elinin kesileceği rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/240; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/102, bu rivâyetin kayıtsız olarak Küleynî tarafından zikri için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 7/221. İpeğin güzel bir kefen olduğu rivâyetini Tûsî'nin takıyyeye hamli için bk. Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/211; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/437, aynı rivâyetin Muhammed b. el-Eş'as'ın *el-Ca'feriyyât*'ında kayıtsız zikri için bk. Muhammed b. Muhammed el-Eş'as, *el-Ca'feriyyât* (Tahran: Mektebetü'n-Ninova, ts.), 204.

Son örnekte de iki imamdan nakledilen ve aynı hüküm içeren rivâyet takıyyeye hamledilmiştir. Tûsî'nin rivâyeti takıyyeye hamlederek amelden düşürme yönünde gösteriği gayret, Sadûk tarafından hükmün ispatı için gösterilmektedir. Sadûk'un rivâyette kullandığı sarîh fetvasıyla dönemin Şîî toplumunun mezkûr hükümle amel ettiği ve bu rivâyetin ya da içerdiği hükmün herhangi bir şekilde takıyyeyle ilişkilendirilmediği anlaşılmaktadır.

### 3.2. Hükümlerin Takıyye Durumunda Yapılabileceğini İfade Eden Bazı Rivâyetler

Tûsî, imamların takıyye durumunda yapılmasına yönelik emirler verdikleri bazı rivâyetler zikretmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetlerin ihtiva ettikleri hükümlerin Tûsî nazarında mezhebin asıl hükmü olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak aynı rivâyetler 3. ve 4. asır müellifleri tarafından herhangi bir şekilde takıyye ile bağdaştırılmadan verildiği görülmektedir. Buna göre mezhebin mezkûr asırlarda bu rivâyetlerle amel ettiği düşüncesi hasıl olmaktadır. Bu konuya örnek olabilecek rivâyetler aşağıda zikredilecektir.

- 3.2.1. Hüseyin b. Osman'ın İsmail b. Câbir'den aktardığı rivâyete göre İsmail, es-Sâdık'tan Ramazan ayında oruçluken Medine yakınlarında bir yer olan A'vâs'ta yeni doğmuş bebeği görmek için izin istediği, es-Sâdık'ın ise seferi olduğundan dolayı İsmail'e: "Onu karşıla ve iftar et" dediği aktarılır. Rivâyete şerh düşen Tûsî bu haberin ihtiyarî bir durum olmayan korku ve takıyye durumunda olduğunu söylerken<sup>52</sup> Küleynî ve Sadûk bu rivâyeti kitaplarında herhangi bir şerh düşmeden zikretmişlerdir.<sup>53</sup>
- 3.2.2. Tûsî, mezhebin ilk imamı addedilen Hz. Ali'den kişinin üzerinde vücudunun tamamının bulunmadığı şey üzerine secde edemeyeceği hususunda bir rivâyet aktarmaktadır. Rivâyetin âmmeye muvafık olduğunu ifade eden Tûsî, vechini ise ihtiyarî halin bulunmadığı takıyye hali olarak açıklamaktadır. Rivâyetle amel edilemeyeceğini, zira insanın secde etmediği bir şeyin üzerinde de namaza durmasının caiz olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> Küleynî ise bu rivâyeti herhangi bir kayıt düşmeden kitabında zikretmiştir.<sup>55</sup>
- 3.2.3. Mualla b. Huneys'in Ca'fer es-Sâdık'a toprak ve katran üzerine secdenin cevazı hakkında sormuş olduğu soruya Ca'fer'in 'bunda beis görmüyorum' dediğini aktaran Tûsî, rivâyetin zaruret ya da takıyye halinde olduğunu söylerken<sup>56</sup> Sadûk mezkur rivâyet hakkında herhangi bir yorumda bulunmadan zikretmiştir.<sup>57</sup>

52 Tûsî, *el-İstibşâr*, Tûsî, 1/235; *Tehzîbü'l-ahkâm*, 3/219.

53 Küleynî, *el-Kâfi*, 4/129; Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 8/3.

54 Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/335; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/305.

55 Küleynî, *el-Kâfi*, 3/332.

56 Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/334; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/303.

57 Sadûk, *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*, 1/269.

Mezkûr üç örneği yukarıdaki ilk kısımdan ayıran husus; Tûsî'nin hükümlerin imamlardan vürudu sırasında takıyye bağlamında sadır olduğuna işaret etmeden fetva durumuna dikkat çekmesidir. Bu durumda Şîi imamın rivâyeti takıyye halinde söylediği yönünde anlaşılabilirdiği gibi bunların takıyye durumunda uygulanması gereken bir hüküm oldukları şeklinde de anlaşılabilir. Rivâyetlerde dikkat çeken kısım Tûsî'nin takıyyeyle ilişkilendirdiği hatta -ikinci örnekte olduğu gibi- sarîh ifadelerle caiz olmadığını bildirdiği hükümlerin kendinden önce Sadûk ve Küleynî tarafından takıyye ya da farklı bir şeyle sınırlandırılmadan zikredilmiş olmasıdır. Bu durumda Tûsî'nin 5. asırda takıyyeye hamlettiği rivâyetlerle mezhebin 3. ve 4. asırda amel ettiği anlaşılmaktadır.

#### 4. Tûsî'nin Fikhî Başlıklarda Rivâyetleri Takıyyeye Hamli

Tûsî'nin, takıyyeye hamletme uygulamasını *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibşâr* dışındaki diğer bazı fikhî içerikli kitaplarında da kullandığı görülmektedir. Bazı fikhî konular Tûsî öncesinde takıyyeye hamledilmemişken, o, bunları takıyye çerçevesinde ele almıştır. Bunlara örnek olarak şu rivayetler verilebilir:

- 4.1. Abdest sırasında elde kalan ıslaklıkla başın mesh edilemeyeceği sorusuna es-Sâdık'ın: "Hayır! Elini suya sokar sonra başını mesh edersin" dediği aktarılır. Farklı bir rivâyette de oğlu Mûsa'ya başa mesh edilmesinden sonra elde kalan ıslaklıkla ayağın mesh edilmesi durumu sorulmuş, Mûsa'da baştan kalan ıslaklıkla ayakların mesh edilemeyeceği, yeni suyla mesh edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>58</sup> Seleflerinin aktarmadığı ve değinmediği<sup>59</sup> bu rivâyetleri naklettikten sonra takıyyeye hamleden Tûsî, konuyu fikhî zeminde de ele alarak meshe yeni suyla başlamanın caiz olmadığını, bu konuda aktarılan rivâyetin şaz olup takıyyeye hamledildiğini bildirmektedir.<sup>60</sup>
- 4.2. İslâm miras hukukunda ashâbü'l-ferâizin mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan fazla olması halini ifade eden 'avl meselesinde Hz. Ali'nin; geride bir hanım, iki oğul ve iki kız bırakan adamın mirasından, hanımının sekizde bir olan payının dokuzda bir olacağı yönündeki ifadeleri nakledilmiştir. Bu meseleye değinen Müfid, Hz. Ali'nin bunu taaccub ve inkar bağlamında söylediğini ifade ederek hükmü bu şekilde kabul etmezken<sup>61</sup> Şerif Murtazâ, muhaliflerin Hz. Ali'nin sözüyle istidlal ettiklerini, 'avl meselesinde Hz. Ali'nin de olayı görmeden sekizin, dokuz olduğunu bildirdiğini ama bunun batıl olduğunu zira kendilerine 'avl'in hilafına olan rivâyetlerin birçok

58 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/59; Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/59.

59 Mesh konusuna Murtazâ farklı bir siyakte ateşte pişen et yendikten sonra Hz. Peygamber'in aldığı abdest konusunda değinmektedir. bk. Ali b. Hüseyin el-Murtazâ, *el-Emâli* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1998), 1/396.

60 Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İtilâf*, thk Ali Horasanî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407), 1/80.

61 Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *el-İ'lâm*, thk. Muhammed el-Hasûn (Kum: el-Mu'temerü'l-'Âlemi liş-Şeyh el-Müfid, 1413), 67.



imamdan ulaştığını söylemektedir.<sup>62</sup> *Tehzîbü'l-ahkâm*'da<sup>63</sup> rivâyeti takıyyeyle ilişkilendirmeyen Tûsî meselenin fihki boyutunu tartıştığı *Hilâf*'ında 'avl konusunun mezhebin aleyhine sarıh bir nas olduğunu söyleyenlere karşı imamın bunu takıyye bağlamında ifade ettiğini zira onun, mütekaddimûnun 'avl konusundaki görüşünü bildiğini ve bunun hilafını bildirmesinin mümkün olmadığını söyleyerek imamdan bu hükmün takıyye bağlamında sadır olduğunu ifade etmiştir.<sup>64</sup>

- 4.3. Mezhebin 11. imamı Hasan el-Askerî'ye (ö. 260/874) üzerinde tavşan tüyü bulunan ipek üzerinde namazın durumu sorulunca el-Askerî'nin buna cevaz verdiği aktarılır. *Men lâ yahduruhu'l-faķîh*'de rivâyeti zikreden Sadûk bununla amelin ruhsat olduğunu söylerken *Muķni'a*'sında bunun caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>65</sup> Bu rivâyetle ameli Selâr da (ö. 448/1056) caiz görmektedir.<sup>66</sup> Rivayeti zikreden Tûsî ise bu haberin şaz olduğunu zira bunu sadece Dâvud es-Sarmiyû'nun naklettiğini diğer bir ihtimalin de takıyye olabileceğini söylerken<sup>67</sup> meseleyi fikhî zeminde açıkladığı başka bir eserinde bunun caiz olmadığını ve bu konuda gelen rivâyetin takıyyeye hamledildiğini söylemektedir.<sup>68</sup>
- 4.4. Arpadan yapılan ve sarhoşluk veren içki (الفتاع) hususunda gelen birçok rivâyette Şîî imamlar onun haram olduğunu belirtmiştir.<sup>69</sup> Tûsî, Mürâzîm'in, Mûsâ el-Kâzîm'in evinde bu içkiden yapıldığını ifade ettiği rivâyeti *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibşâr*'da konu hakkında herhangi bir yorumda bulunmadan nakletmektedir.<sup>70</sup> *er-Resâilu'l-aşr* kitabında ise bu haberin fasıt olduğunu zikrederek rivâyetin gulat Şîa'dan kendisine iltifat edilmeyen Murâzîm'den nakledildiği ve rivâyetin takıyye bağlamında geldiği ifade etmektedir. Fukahâdan hiç kimsenin bu hususta İmâmîyye'ye muvafakat göstermediğini söyleyen Tûsî, bunun bir bakıma âmmeye muvafık olduğunu, dolayısıyla bunun muârizıyla amel ettiklerini ima etmektedir.<sup>71</sup>

Konuyla alakalı ulaşabildiğimiz mezkûr örneklerden ilkinde Tûsî, kendinden önce değinilmeyen bir mesele hakkında ve muhtemelen yine sadece *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibşâr*'da zikrettiği ve takıyyeyle ilişkilendirmediği rivâyetleri,

62 Ali b. Hüseyin el-Murtazâ, *el-İntişâr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415), 565.

63 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/257.

64 Tûsî, *el-Hilâf*, 4/77.

65 Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-faķîh*, 1/263;

66 Ebû Salah Selâr b. Abdulaziz, *el-Merâsim* (Kum: Menşûrâtü'l-Harameyn, 1400), 63.

67 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/213; Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/387.

68 Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *en-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1400), 97.

69 Küleynî, *el-Kâfi*, 3/407, 6/422, 463, 464; Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/94-97. Tûsî burada içkinin haram olduğuna dair bir bâb koyarak rivâyetleri sıralamıştır. bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/125.

70 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/126; Tûsî, *el-İstibşâr*, 4/96.

71 Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *er-Resâilü'l-aşara* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414), 264.

*er-Resâilü'l-'aşr*'da takıyyeye hamlettiği görülmektedir. İkinci örnekte ise hadîs kitaplarında takıyyeyle ilişkilendirmediği meseleyi yine *er-Resâilü'l-'aşr*'da takıyyeye hamlettiği görülmektedir. Üçüncü örnekte de seleflerinin mezhepte caiz olarak gördüğü, dolayısıyla Tûsî öncesi uygulanabildiği anlaşılan tavşan tüylü ipek üzerine namaz hususunda bunun caiz olmadığını söyleyerek mezkûr rivâyetin takıyye bağlamında sadır olduğunu ifade etmektedir. Son örnekte ise Murâzîm'den gelen rivâyeti onun gulat olduğunu ve rivâyetine itimat edilemeyeceğini söylemektedir. Bununla beraber mezkûr rivâyeti takıyyeyle ilişkilendirmesi de hayli gariptir. Zira rivâyet imamın yaptığı ya da söylediği bir şey olmayıp olayın râvisi Murâzîm'in, el-Kâzîm'in evinde görerek aktardığı bir olaydır. Ayrıca senet Murâzîm'den dolayı sakıt olacaksa rivâyetin takıyyeye hamli de gereksiz kalmaktadır.

### Sonuç

İslamî bir uygulama olması hasebiyle Şîa'nın Ehl-i Sünnet'le ittifak ettiği takıyye, keyfiyeti bakımından Şîa ve Ehl-i Sünnet'te farklıdır. Şîa'nın önemli bir kriteri olan takıyye, imamlar tarafından yapılmış ve müntesiplerine kullanmaları için salık verilmiştir. Bununla beraber takıyyenin muhalif mezhep taraftarlarına karşı kullanımı farklı din müntesiplerine karşı kullanımının önüne geçmiştir. Öyle ki birçok rivâyet; dönemin muhalif mezhepleri karşısında imamların korkması sebebiyle kendilerini ve müntesiplerini koruma niyetiyle takıyye yaptıkları, bazı durumlarda hükümleri hakiki boyutundan değil de muhtelif endişelerden dolayı hâkim mezhep ve görüşler doğrultusunda söylediklerini göstermektedir.

Şîa'daki takıyye uygulamasının en büyük sorunlarından biri; imamların bir hükmü hangi niyetle söylediğinin bazı durumlarda kesin olarak bilinmemesidir. Zira bu durum aynı konu hakkında farklı hüküm barındıran rivâyetlerin kaynaklara girmesine sebep olmuştur. Rivâyetler arasında bulunan teâruzu gidermede rivâyetin Kur'an'a, mütevâtir habere arz edilmesi ve âmmenin uygulayageldiği rivâyetin hilafıyla amel edilmesi gibi muhtelif uygulamalar geliştiren Şîa'da, rivâyetlerin mütekaddimûn döneminde takıyyeye hamledilerek teâruzun giderildiği nadir olarak görülmektedir. Teâruz halindeki rivâyetlerden birinin takıyyeye hamledilerek rivâyetler arasındaki ihtilafın giderilmesi hicrî 4. asırda Şeyh Sadûk'un nadir olarak uyguladığı bir amelîyedir. Mütekaddimûn dönem alimlerinde ender görülen bu uygulama, hicrî 5. asırda Tûsî tarafında seleflerinde görülmeyen bir sıklıkta tatbik edilmiştir.

Tûsî'nin, mezhebin genel görüşünü yansıtmadığı, tatbikinin caiz olmadığı ya da muhaliflerin amel ettiği gibi muhtelif gerekçelerle rivâyeti takıyyeyle ilişkilendirerek hükmünü düşürdüğü kaydedilmiştir. Tûsî tarafından 5. asırda takıyye hamledilen birçok rivâyetin kendinden önce Himyerî, Küleynî, Sadûk ve Müfîd tarafından hicrî 3. ve 4. asırlarda hem rivâî hem de fetva boyutuyla zikredildiği tespit edilmiştir. Bu durum Tûsî'nin takıyyeye hamlettiği dolayısıyla hükmünü

düşürdüğü birçok rivâyetle kendinden önce amel edildiğini göstermektedir. Müfid'in imamlardan takıyye bağlamında gelen rivâyetlerle fakihlerin amel etmediği ve bunların nakledilmediği şeklindeki sözleri bu bağlamda son derece isabetlidir. Zira mezhep içinde imamın takıyye bağlamında söylediği ve aslında mezhebin gerçek görüşü olmayan bir hükmün ya da rivâyetin kendilerinden sonraki nesillere tevarüsü bir şekilde engellenmelidir. Aslında teorik çerçevede olması beklenen ve Müfid tarafından ifade edilen bu uygulama, pratikte tam tersinin olduğu görülmektedir. Zira hicrî 3. ve 4. asırda amel edilen birçok rivâyet, Tûsî tarafından takıyyeye hamledilmiş dolayısıyla rivâyetlerin ifade ettiği fikhî hüküm ve fetvalar ortadan kaldırılmıştır.

## Kaynakça

- Âmilî, Muhammed b. Hasan. *İsbâtü'l-hüda bi'n-nuşûş ve'l-mu'cizât*. 5 Cilt. Beyrut: el-A'lemî, 1425.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan. *Tafsîlu vesâilîş-Şîa*. 30 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409.
- Aybay, Zeliha Ülkühan. *İmâmîyye Şîas'ında İhtilâfî'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibşâr'ı Özelinde)*. İzmir: İzmir Kâti Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bahâî, Muhammed el-Âmilî. *el-Vecîze fî'd-dirâye*. Kum: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1396.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâîku'n-nâdira*. 25 Cilt. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1409.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı* 5 (2015), 225-246.
- Burkî, Ahmed b. Muhammed. *el-Meḥâsin*. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371.
- Crow, Douglas Sloan. *The teaching of Ja'far al-Şâdiq: with reference to his place in early Shi'ism*. Montreal: McGill University, İslamî Çalışmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1980.
- Demirel, Serdar. *Takıyye*. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.
- Ensârî, Murtezâ. *Ferâidu'l-uşûl*. Kum: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 23. Basım. 1438.
- Eşârî, Ahmed b. Muhammed. *en-Nevâdir*. Kum: Medresetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1408.
- Hillî, Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık. *el-Mu'teber*. Kum: Müessesetü Seyyidiş-Şühedâ, 1364.
- Hillî, Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık. *Me'âricu'l-uşûl*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1403.
- Himyerî, Abdullah b. Ca'fer. *Ḳurbu'l-isnâd*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1423.
- İbn Eş'as, Muhammed b. Muhammed. *el-Ca'feriyyât*. Tahran: Mektebetü'n-Ninova, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hayyûn, Numan b. Muhammed el-Mağribî. *Da'âimü'l-İslâm*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1385.
- İbn Kavleveyh, Cafer b. Muhammed. *Kâmilü'z-ziyârât*. Necef: Dâru'l-Murtazaviyye, 1356.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrü'l-Ḳurâni'l-'azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tayibe, 2. Basım, 1999.
- Kallek, Cengiz. "Kulle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulle>
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *Ricâlü'l-Keşşî*. thk. Mehdî er-Recâi. Meşhed: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409.
- Kohlberg, Etan. "Aluşul al-arba'umi'a," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128-66.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gifârî. 8 Cilt. Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Ḳummî*. thk. Tayyib el-Müsevî. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitab, 1404.

- Kummi, İbn Bâbeveyh. *el-İmâme ve't-tabşira*. Kum: Medresetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1409.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14 / 2 (2014), 63-84.
- Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadisler Arasında İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivâyeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibşâr'ı Özelinde". *Mîzânü'l-Hak* 10 (2020), 13-55.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnâd*. İstanbul: BSR, 2011.
- Mağribî, Numan b. Muhammed. *Şerhu'l-ahbâr fi fağâil'i-eimmeti'l-añhâr*. 3 Cilt. Kum: Camiatu'l-müderresin, 1409.
- Manzûr, Cemaleddin. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Biñharu'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1403.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Mirâtu'l-'uqûl*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî. 26 Cilt. Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1404.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. "Only the Man of God is Human: Theology and Mystical Anthropolgy According to Early Imâmî Exegesis". *Shi'ism. Etan Kholberg*. London: Routledge, 2003.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *el-Emâli*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1998.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *el-İntişâr*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *ez-Zerî'a ilâ Uşûli's-Şerî'a*. Tahran: Dânişkah Tahran, 2. Basım, 1363.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ*. Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *Cevâbât ehli'l-Müşûl fi'l-'aded ve'r-ru'yâ*. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-İ'lâm*. thk. Muhammed el-Hasûn. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-Muñni'a*. Kum: Mu'temerü elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *et-Tezkire*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 2. Basım, 1414.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *Taşhiñu'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye*. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî lielfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Fıraqu's-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1984.
- Nikrânî, Muhammed Fazıl *et-Takrîr fi mabâhîsi's-şalâ -Takrîru limâ efâdehü es-Seyyid el-Burücerdî*. Kum: Merkez Fıkhî'l-Eimmeti'l-Añhâr, 3. Basım, 1420.
- Rızâ, Ali b. Mûsa. *el-Fıkhü'l-mensûb ilâ'l-İmâmî'r-Rıd'a*. Meşhed: Müessesetü Âli'l-beyt, 1406.
- Sadûk, Muhammed b. Ali, *Ma'âni'l-ahbâr*. Kum: Defteri İntişâratı İslâmî, 1403.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Men lâ yahđuruhu'l-fakîh*. thk. Ali Ekber el-Gıfârî. 4 Cilt. Kum: Defteri İntişârat İslâmî, 1413.
- Selâr, Ebû Salah. *el-Merâsim*. Kum: Menşûrâtu'l-Hameyn, 1400.
- Sem'ânî, Mansur b. Muhammed. *Tefsîrül-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press, 1998.
- Şahin, Hanifi. *Şîilerin Gözüyle Sünniler*. İstanbul: Mana yayınları, 2016.
- Şâhrudî, Mahmûd el-Hâşimî. *Takrîrâtü's-şehîdî's-seyyîd Muḥammed Bâkır eş-Şadr*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Fıkh ve Me'ârifî Ehli'l-beyt, 1433.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlamî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi' u'l-beyân fi te'vîli'l-Ḳur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Hilâf*. thk Ali Horasanî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-İstibşâr*. thk. Hasan el-Mûsevî. 4 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1390.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *en-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1400.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *er-Resâilü'l-aşara*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2 Basım 1414.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Tehzîbu'l-aḥkâm*. thk. Hasan el-Mûsevî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmiyye, 1407.
- Urayzî, Ali b. Cafer. *el-Mesâil*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112.



## Câbirî'nin Epistemolojik Yeniden Yapılanma Projesinin Yapı Bozumu

### Deconstruction of Al-Jabrî's Epistemological Reconstruction Project

İbrahim KESKİN

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü  
Associate Professor, Bursa Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology  
Bursa, Turkey  
ikeskin@uludag.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9423-9236

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 21 Nisan / April 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 7 Mayıs / May 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 295-314

#### Atıf / Cite as

Keskin, İbrahim. "Câbirî'nin Epistemolojik Yeniden Yapılanma Projesinin Yapı Bozumu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 295-314.

**Doi:** 10.33460/beuifd.925360

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap/İslâm kültürü üzerine yapısalcı analizleri ve yapı bozum çalışmaları ile tanınmış bir düşünürdür. Post sömürge dönemi aydını olarak Câbirî'nin çalışmalarının ana teması onun kriz durumu olarak nitelendirdiği geri kalmışlık sorunu olmuştur. Câbirî kriz durumunu aşmaya yönelik Arap/İslâm kültürünün yeni bir okumasını önerir. Onun bu önerisi, Arap/İslâm düşüncesinde bilimsel gelişmeleri sağlayacak yeni bir epistemolojik metodoloji inşa etmeye matuftur. Arap/İslâm kültürel mirasını yapısalcılık aracılığıyla analiz eden Câbirî, homojen bir bütünlük olarak gördüğü geleneği yapı bozuma tabi tutarak eleştirmiş ve geleneğin ideolojik olarak inşa edildiğini göstermek amacıyla rasyonalite lehine değersizleştirmiştir. Fakat onun yapı bozumu geleneğin topyekün yadsınması anlamına gelmez. Câbirî'nin Yeniden Yapılanma olarak ifade ettiği metodolojik inşa Arap/İslâm aklının rasyonel unsurlarının yeniden keşfi ve evrensel akılla ilişkili olarak yapılandırılmasını ifade eder. Bu makalede, Câbirî'nin söz konusu önerisinin yapı ve akıl özelinde Derrida'cı yapı bozum çerçevesinde eleştirisi amaçlanmaktadır. Bu eleştiri yoluyla Câbirî'nin yapı olarak analiz ettiği bütünlüğün bir kurgu olduğu ve bu kurgudaki teorileştirme girişiminin, birçok faktörün ihmal edilmiş



ve bu faktörlerin oyunu olarak nitelendirilebilecek bir sonucun, teorileştirmeye kurban edildiği ifade edilecektir. Ayrıca Câbirî'nin evrensel akıl olarak gördüğü akıl kabulüyle Batı metafizik geleneğinin özcülüğü ve logosentrizmine eklendiğinin açığa çıkarılması hedeflenmiştir. Câbirî'nin yeniden yapılanma projesi Batı metafizik geleneğine eklenme suretiyle söz konusu geleneğe içkin bütün problemlere malul görünmektedir.

**Anahtar kelimeler;** el-Câbirî, Yapı, Gelenek, Yeniden Yapılanma, Derrida, Yapı Bozum.

**Abstract:** Mohammed Abed al-Jabrî is a well-known thinker for his structuralist analyses and deconstruction studies on Arab/Islamic culture. As a post-colonial period intellectual, the main theme of Jabrî's work has been the question of underdevelopment, which he describes as a crisis. Jabrî suggests a new reading of Arab/Islamic culture aimed at overcoming the crisis. His proposal is aimed at building a new epistemological methodology that will enable scientific developments in Arab/Islamic thought. By analyzing the Arab/Islamic cultural heritage through structuralism, Jabrî criticized the tradition, which he saw as homogeneous integrity, by subjecting it to deconstruction and devalued it in favor of rationality in order to show that the tradition was ideologically built. But his deconstruction does not mean a total negation of tradition. The methodological construction, which Jabrî expresses as Reconstruction, refers to the rediscovery of the rational elements of the Arab / Islamic reason and its reconstruction concerning the universal reason. This article aims to criticize Jabrî's proposal in the framework of Derrida's deconstruction in structure and reason. Through this criticism, it will be stated that the integrity that Jabrî analyzes as a structure is fiction and that the attempt to theorize in this fiction is a sacrifice to theorize a result that can be characterized as the neglect of many factors and the game of these factors. Besides, it was aimed to reveal that Jabrî articulated the essentialism and logocentrism of the Western metaphysical tradition with his acceptance of reason, which he considered the universal reason. Jabrî's reconstruction project seems to have been incorporated into the Western metaphysical tradition, disabling all the problems of this tradition.

**Keywords;** al-Jabrî, Structure, Tradition, Reconstruction, Derrida, Deconstruction.

## Giriş

Özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyası topyekûn yoksulluk, parçalanmışlık ve şiddet gibi büyük sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Modern Batı ile büyük oranda yenilgiler yoluyla karşılaşan İslâm dünyasının söz konusu durumu geri kalmışlıkla ilişkilendirilmektedir. İslâm ile ilişkili benlik bilinci yenilgilerin açığa çıkarmış olduğu bir krize neden olmuştur. Bu kriz ve sarsıntı İslâm dünyasının karşı karşıya kalmış olduğu durumun sorgulanmasına yol açmış ve geri kalmışlığın nedenlerine yönelik soruşturma başlamıştır. Müslüman aydınlar ve entelektüeller bu sorgulamayı, geri kalmışlıkla kendi tarihsel ve kültürel bakıyelerini ilişkilendirerek yapmaya başlamışlar ve söz konusu süreç

bir büyük oranda gelenek soruşturmasına dönmüştür.<sup>1</sup> Bu bağlamda temel soru nasıl oldu da Müslümanlar geri kaldı, İslâm, en son ve en rasyonel din olmasına rağmen çağdaş ilerlemeleri niçin gerçekleştiremedi? olmuştur.<sup>2</sup> Çağdaş dünyada bu isimlerden biri de, Türkiye okuru tarafından yakinen bilinen Faslı felsefeci Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. Post sömürge dönemi aydını olarak Câbirî, İslâm dünyası ve geri kalmışlık ilişkisine yönelik ciddi bir düşünüm sergileyerek, hem geri kalmışlığın nedenlerine hem de geri kalmışlıktan kurtulmanın yollarına dair analizler ortaya koymuştur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere birçok aydın ve entelektüel gibi Câbirî de geri kalmışlığı İslâm kültüründe aramış ve sorunu söz konusu bakiye ile ilişkilendirmiştir. O, buna yönelik Arap/İslâm kültürünün yapısal analizlerini yapmayı denemiş ve bu yolla geri kalmışlığın yapısal unsurlarını açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Buna yönelik Arap/İslâm kültürünü yapısal öğelerine ayırıştırıp tabakalarını sökmek suretiyle tarihsel ve bağlamsal olarak nasıl oluşturulduğunu açığa çıkarmayı denemiştir. Bu süreç dâhilinde Arap/İslâm kültüründe imkân olarak içinde barındırdığı söylem biçimlerinin nasıl dışlandığını, bastırıldığını, susturulduğunu ve sistem dışında tutulduğunu göstermek istemiştir.

Câbirî Arap/İslâm kültürüyle yeni bir ilişkinin kurulmasının gerektiği düşüncesindedir.<sup>3</sup> Bunun için o, Arap/İslâm kültürünü yeni bir okumaya tabi tutmanın zorunluluğundan bahseder. Câbirî'ye göre bu okuyuş, söz konusu kültürel bakiye ile modern zamanlarda Müslümanların ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyacaktır. Niçin yeni bir okuyuş gerekmektedir? Çünkü Câbirî'ye göre, çağdaş İslâm düşüncesi geçmişin egemenliğini aşamamaktadır.<sup>4</sup> Çağdaş İslâm düşüncesinin, geçmişin epistemolojik belirleyiciliğinden kurtulamaması geleceğin sahil inşasının önünde kalıcı bir engel olarak durmaktadır. Câbirî'nin önerdiği yeni okuyuş tarzı kültürel bakiye ile yeni bir ilişki biçimini esas almaktadır. Bu okuyuş tarzı, Arap/İslâm kültürünün bakiyesinin epistemolojik ve ideolojik içeriğine bakmak suretiyle onun tarihsel bağlamını kavramayı sağlayacak ve tarihsel ve ideolojik öğelerinden arındırmak suretiyle çağdaş bir inşasını sunacaktır.<sup>5</sup>

1 Câbirî'nin gelenek ile akıl arasında kurguladığı çatışmayı eleştirel bir analize tabi tutan bir çalışma için bk. Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din-Akil İlişkilerini Gelenek-Modernlik İlişkileri Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Eleştirel Bir Soruşturma", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 48 (2016), 11-39.

2 İbrahim Ebu Râbî, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. M. Ali Demirci (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 65.

3 İbrahim M. Ebu Râbî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 1-3. Ayrıca geniş bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 17-44.

4 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi yayınları, 2003), 2-3, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 8-9.

5 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 11; Câbirî'nin İslâm düşünce mirasını epistemolojik tarzda okuyuşu için bk., Muhammed Halid Şiyab, "Kıratu'l-ebistemuluciyetu'l-li't-türasi", Muhammed Âbid el-Câbirî", *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*, 39/3 (Ürdün: 2012), 790-805.

Câbirî'ye göre Arap/İslâm kültürünün aklı ideolojik ekseninde şekillenmiştir.<sup>6</sup> Söz konusu şekillenişte irrasyonel unsurlar ve dil araç olarak kullanılmış ve dinin rasyonalitesi ideolojik amaçlar tarafından bastırılmıştır. Arap/İslâm aklının Batıda olduğu üzere bir Rönesans ve Aydınlanma gerçekleştirememesinin zemininde yatanda budur. Zira aklın kurallarına dönüşen tedvin faaliyeti epistemolojik bir paradigma olarak tüm Arap/İslâm aklının donuk bir karaktere dönüşmesine neden olmuştur.<sup>7</sup> Küreselleşme emperyalist karakteriyle genelde farklı bütün kültürleri özelde ise Arap/İslâm kültürünü yok edici bir tarzda işlemektedir. Elinde bulundurduğu ekonomik ve teknolojiye dayalı askeri güç dolayısıyla emperyalist bir faaliyet içinde olan Batı, büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Câbirî, bu anlamda küreselleşmenin emperyalist karakterine yönelik eleştirel bir tutum ve karşı çıkış gösterse de o, emperyalizm ile aydınlanma ve modernleşme arasında kesin bir ayırım yapmak suretiyle aydınlanma ve modernleşmenin ideallerini benimser ve Arap/İslâm aklının aydınlanma ve modernleşmesine yönelik bir umut besler. Zira Batı modernleşmesinin emperyalist taarruzundan kurtulmanın yegâne yolu bir Arap/İslâm aydınlanması ve modernleşmesidir.<sup>8</sup>

Arap/İslâm dünyasının mevcut kriz durumu geri kalmışlık sorunundan kaynaklanmaktadır ve geri kalmışlığa neden olan en temel unsur ise akıl ile ilişkilidir. Bu kriz durumundan kurtulmak geri kalmışlık sorunun çözümünden geçmektedir ve ilerleme kaçınılmaz bir ideal haline gelmiştir.<sup>9</sup> Arap/İslâm dünyasının kriz durumunu aşması Câbirî'nin önerdiği *epistemolojik kopuşu* gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu epistemolojik kopuş aklı ideolojik kaygılarla oluşturulmuş aklın belirleyiciliğinden özgürleştirerek ve Arap/İslâm aklını saf akılla buluşturacaktır. Bu beraberinde bir Arap/İslâm aydınlanması ve modernleşmesi açığa çıkararak ve bu yolla Batının emperyalist tahakkümünden kurtulma imkânı elde edilecektir.

Câbirî'ye göre Arap/İslâm aklı epistemolojik problemler taşıyor olsa da, bilimsel-kapitalist devrimi gerçekleştirecek potansiyele sahiptir. Negatif karakterinden arındırılmış ve evrensel rasyonalite temelleri üzerine yeniden yapılandırılmış çağdaş Arap/İslâm aklının ve kültürünün yollarını arayan Câbirî, Arap/İslâm aklını donuk karakterinden arındıracak ve çağdaş dünyanın gereksinimleri çerçevesinde yeniden inşa etme imkânını yine Arap/İslâm kültürünün bakiyesinde arar. Câbirî, geçmişin epistemolojik belirleyiciliğinden bir kopuş önerirken kültürel bakiyenin topyekûn reddini kastetmez. Çağdaş medeniyetin emperyalist baskısından

6 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 390-392.

7 Geniş bilgi için bk. İbrahim Keskin, "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası, Câbirî Örneği", *TYB Akademi*, 4 (2016), 77-92.

8 İbrahim Keskin, "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Batı Dışı Modernleşme ya da Modernleşmenin Milli İmkânı" *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2/2 (2016), 49-64.

9 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 398.

kurtulmak için modernleşmek, kültürel mirastan bağımsız gerçekleşemez.<sup>10</sup> Câbirî, Arap aklının yenileşme ve modernleşmesinin onun kendi kültürü içinde ve ona mahsus yollarla olmasını önerir.<sup>11</sup> Câbirî'ye göre, geçmişle ilişkisiz yeniden yapılanma mümkün değildir ya da onun milli olabilmesi ve emperyalist yayılmacılık karşısında farklı bir kimlik olarak varlığını sürdürebilmesi bu ilişkiye bağlıdır.

### 1. Epistemolojik Yeniden Yapılanmanın Rasyonel Temeli ya da Logosun Mekânı Olarak Gelenek

Câbirî'nin yeniden yapılanma önerisi çağdaş bir epistemolojik metodoloji inşasıyla ilişkilidir. Câbirî, önerdiği epistemolojik metodolojiyi tedvin asrının Arap/İslâm kültürü için olumsuzluğunu onaylamak suretiyle yeni bir tedvin dönemi başlatmak olarak niteler. Bu yeni tedvin, yeni kültürlerle açılmak ve Arap uluslarının kültürlerini de kapsayacak şekilde yeniden inşa etmek suretiyle gerçekleşecektir. Söz konusu inşa sürecinde doğal ve diyalektik bir biçimde milli kültürün daha verimli ve zengin olması sağlanacak ve Arap/İslâm aklını evrensel akılla buluşturacak yeni bir epistemolojik paradigma inşa edilecektir.<sup>12</sup>

Post-sömürgeci sonrasının milliyetçi bir aydını olan Câbirî,<sup>13</sup> söz konusu dönemin aydınlarında görüldüğü üzere, küreselleşmenin emperyalist karakterine yönelik ikircikli bir tavır sergilemektedir. O, bir taraftan hem Batı modernleşmesini emperyalizmine karşı bir reaksiyon gösterirken diğer taraftan modernleşmenin milli imkânlarını sorgulamakta ve ona yönelik bir umut sergilemektedir. Onun Batı emperyalizminin yok edici doğasına yönelik göstermiş olduğu tavrı kültürel mirasa odaklanmak suretiyle ulusal değerleri kurtarmanın çarelerini üretmektir. Câbirî'nin söz konusu politik tavrı epistemolojik olarak evrensel akıl ile kurulacak sağlıklı bir ilişkiden geçmektedir. Câbirî'ye göre bunun yolu onun oryantal/Meşrikî - oksidental/Mağribî akıl ayrımındaki<sup>14</sup> oksidental akla karşılık gelmektedir.

Câbirî'ye göre oksidental/Mağribî akıl, onun yapısal analizinde kategorize ettiği *Beyani*, *İrfani* akıldan farklı bir karaktere sahiptir. Oksidental akıl Arap/İslâm kültürünün Endülüs tecrübesinin akıl biçimi olan *Burhan* oluşturmaktadır. Câbirî'ye göre, oksidental akıl metodolojik olarak Aristoteles mantığı ve rasyonelliğin temel ilkelerini kullanarak entelektüel bir dünya görüşü inşa

10 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, VIII.

11 Geniş bilgi için bk. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 698-704.

12 Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 176.

13 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 354.

14 İbrahim Keskin, *Yapısalcı Yabancılaşma, Câbirî'nin İslâm Düşüncesinin Analizinin Eleştirisi* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 185.

etmeyi ifade etmektedir.<sup>15</sup> Câbirî'ye göre Endülüs tecrübesi İslâm rasyonalitesi ile evrensel aklın buluşmuş biçimidir.

Câbirî'ye göre rasyonalite ve bilimsellik ile şeriatın makâsıdı arasında bir örtüşme bulunmaktadır.<sup>16</sup> Rasyonalite ve bilimselliğin temel ilkeleri olan süreklilik ve kesinlik ile şeriatın makâsıdı arasındaki örtüşme Endülüs tecrübesinde fark edilmiş ve epistemolojik olarak inşa edilme imkânı oluşmuştur. Bu tecrübeden yola çıkarak inşa edilecek yenilenmiş bir epistemolojik metodoloji Arap/İslâm aklı ile çağdaş dünyada egemen olan bilimsel düşüncenin birleştirilmesine imkân oluşturacaktır. İnşa edilecek veya yeniden yapılandırılacak epistemolojik paradigma İslâm düşüncesinin yenileşmesini, kendisinde potansiyel olarak bulunan rasyonalitenin keşfedilmesini ve nihai olarak ta modernleşmenin, ilerlemenin ve gelişmenin önündeki paradigmatik engellerin belirleniminden kurtulmayı sağlayacaktır.

Câbirî, geleceğin kültürünün ya da kültürün geleceğinin planlanmasını çağdaş bir zorunluluk olarak görür. Câbirî'ye göre çağdaş tarihsel dönem bilim ve teknoloji medeniyetinin egemen olduğu bir dönemdir ve çağdaş medeniyet genişlemek, yayılmak, evrensellik ve bir hegemonya oluşturucu karakteriyle tarihin tanıklık ettiği tüm medeniyetlerden farklıdır ve emperyalist ve yayılmacı niteliği ile diğer kültürleri yok etmeye yönelik tehdit edicidir. Söz konusu durumda varlığını sürdürebilmenin imkânını modernleşme, bilim ve teknoloji çağına etkin bir katılımıda gören Câbirî,<sup>17</sup> Modernleşmeye etkin bir katılımın milli imkânına vurgu yapar. Câbirî, Batı modernitesinin evrensel vaatlerine dair umut dolayımıyla, modernitenin vaatleri ile çağdaş Arap toplumunun ihtiyaçları arasında ciddi örtüşmeler olduğunu düşüncesindedir.<sup>18</sup>

Câbirî için ilerleme mutlak ve kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu zorunluluk gereği gelişme ile kültür arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Gelişmeyi, kültüre dönüşmekte olan bilim olarak tanımlayan Câbirî, geri kalmışlığı da bilimsel gelişmelerden kopuk kalan kültür şeklinde tanımlamıştır.<sup>19</sup> Ona göre ancak bilimsel gelişmelerle kültür arasında bir bağ kurulabilirse gelişmeden söz etmek mümkündür. Bunun için o, kültürün, bilimsel gelişmeler çerçevesinde dönüşümünü önermektedir. Şayet kültür ve bilimsel gelişmeler arasındaki ilişki bilimsel gelişmeler çerçevesinde gerçekleşmemişse bu bir geri kalmışlık ve kültürel çelişki olarak ortaya çıkacaktır.

15 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 652. Câbirî'nin Oksidental/Mağribi aklın analizi için bk. Idris Jebari, "An Intellectual Between the Maghreb and the Mashreq: Mohammed Abed al-Jabri and the Location of Thought", *Islam, State, and Modernity Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, ed. Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas, Palgrave Macmillan USA, 2018.

16 Abdou Filali-Ansari, "Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity", *Islam and Modernity, Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler, Mohamed Mahmoud (New York and London: I. B. Tauris Publishers, 2000), 156-71.

17 Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 177-178.

18 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 395.

19 Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 189-190.

Câbirî için ilerlemenin yegâne yolu, evrensel akıl olarak gördüğü Yunan felsefesi ile zorunlu bir ilişkiden geçmektedir. Çünkü ona göre Batı ilerlemesinin ardında Yunan felsefesinin rasyonalizmi yatmaktadır.<sup>20</sup> Ona göre Yunan aklının modern ilerlemeyi açığa çıkarması, kendine obje olarak tabiatı ele almasındandır. Bu ilişki, fiili tecrübeleri kabul eden ve bu tavrı ile sürekli gelişen ve ilerleyen bir karakter kazanmıştır. Oysa Arap/İslâm kültüründe hem irrasyonel Gnostik İrfâncılığın etkisiyle evrensel akıl engellenmiş hem de Beyânî aklın donuk karakterinden dolayı evrensel aklın ilkeleri ile sahil bir ilişki kurulamamıştır. Câbirî, Beyânî Arap aklının irrasyonel bir karakterde olmamasına rağmen, deneysel ve ilerlemeye müsait bir akıl olmadığı görüşündedir. Sonuç olarak, hem İrfânî hem de Beyânî paradigma Arap/İslâm kültürünün durağan bir kültür olmasına, dinamik bir karakter kazanamamasına ve çağdaş ilerlemeyi yakalayamamasına neden olmuştur. Şayet Arap/İslâm akli kendisine obje olarak nassları değil de tabiatı edinebilmiş olsaydı durağan bir kültür olmaktan kurtulma imkânı bulacaktı. Nassların sınırlılığı Arap/İslâm aklını kendini tekrar eden bir akla dönüştürmüştür. Câbirî, beyânî aklın kendini tekrar eden bir akla dönüştüren nassın sınırlılığıyla birlikte inşa sürecinde akıl yürütmeye yönelik konulan kuralları da çok önemli faktör olarak görmüştür. Zira bu kurallar akli sınırlandırıcı kurallar olarak işlemiş ve beyânî Arap aklının hareket alanı ve çalışma tarzı belirlenmiştir. Câbirî'ye göre bu, modern bilim merkeze alındığında, Arap aklının daha ileri noktalara gitme imkânının daha başlangıçta engellendiği anlamına gelmektedir.<sup>21</sup>

Câbirî'ye göre İrfânî akıl zaten Arap/İslâm kültürüne yabancı bir unsur olarak dâhil edilmiştir. Dolayısıyla, yukarıda da ifade edildiği üzere onun Arap akli tanımlamasına tekabül eden otantik akıl beyânî aklıdır. Câbirî, beyânî aklın Arap/İslâm kültüründe tarihsel fonksiyonunu olumlar. Fakat onun eleştiri ve itirazı tarihsel süreçte tedvin asrından sonra dinamik bir karakter kazanamaması modern aydınlanma ve ilerlemeyi sağlayacak bir dönüşüm yaşayamamasıdır. Mezkûr sebeplerden Beyânî akıl Câbirî'nin beklentisini karşılamaktan uzaktır.<sup>22</sup> Tarihsel olarak Beyânî akıl özünde son derece rasyonel bir faaliyet olmasına rağmen söz konusu etkenler beyânî aklın kendisini tüketmesine sebep olmuştur. Çağdaş dünyada Arap aklının ve kültürünün yeniden inşası kaçınılmaz bir zorunluluktur fakat Câbirî'nin tüm eleştiri ve itirazları Arap/İslâm kültürünü bir yeniden değerlemeye matuf olduğundan, bu zorunluluk yine de kültürel mirastan yola çıkılarak yerine getirilmelidir. Câbirî'ye göre buna imkân veren kültürel miras sadece Burhân'dır. Zira Yunan rasyonalitesi ile kendi tarihsel şartlarında bir diyaloga girebilmiş olan Burhân, çağdaş zamanların gerektirdiği diyaloga da imkân sağlayacaktır.<sup>23</sup>

20 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 381-382.

21 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 388-389.

22 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 387-388.

23 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 386.

Câbirî için epistemoloji, öncelikli ve merkezi bir konumdur. Dolayısıyla onun için bilgi sorunu felsefi soruşturmasının temelini oluşturmuştur. Bilginin anlamı ve rasyonaliteyi merkeze koyarak Arap/İslâm geleneği ve modernite ile post-sömürge dönemi Arap dünyası arasında ilişkiler kuran Câbirî, çağdaş dünyada Arap/İslâm dünyasının kriz olarak tanımladığı durumunu geçmişin etkilerinde aramıştır. Ona göre geçmişin mirası modern Arap dünyasında irrasyonelizm ve dar görüşlülük vb. birçok probleme neden olmaktadır. Negatif niteliklerinden arındırılmış ve rasyonel tarzda yeniden yapılandırılan tarihsel ve kültürel miras (Burhân), çağdaş Arap dünyası için Arap ve evrensel aklın ilişkisinin açığa çıkaracağı ilerlemenin yolunu açacaktır.<sup>24</sup> Yukarıda da değinildiği üzere Arap/İslâm kültürünün epistemolojik paradigması evrensel aklın ilkeleriyle sahit bir ilişkiye sokulmalıdır.

Câbirî'ye göre söz konusu imkân, oryantal / Meşrikî Arap aklı ve oksidental/ Mağribî Arap aklı ayrımındaki oksidental Arap aklına işaret etmektedir. oksidental Arap aklı, Endülüs/Fas tecrübesinin ürünüdür. Oksidental Arap aklını açığa çıkaran Endülüs/Fas deneyimi oryantal aklı ortaya çıkaran deneyimden nitelik itibarıyla farklıdır. Bu fark Endülüs Emevîlerinin Ehli Sünnet inancına dayalı yeni bir ideoloji geliştirme girişimlerinin epistemolojik sonuçlarıdır.<sup>25</sup> Arap/İslâm kültüründe ideoloji-epistemoloji ilişkisi öteki ile olan ilişki çerçevesinde belirlenmiştir. Endülüs/Fas tecrübesinin ötekisinin farklılaşması oksidental aklı da farklılaştırmıştır. Zira Endülüs Emevî devletinin ötekisini, Abbasi ve Fatimîler oluşturmuş dolayısıyla, Endülüs tecrübesi Abbasilerin ideolojisi olan Beyân ve Fatimîlerin ideolojisi olan İrfândan kendini farklı kılmak durumunda kalmıştır. Câbirî'ye göre Endülüs/Fas deneyimindeki epistemoloji- ideoloji girişikliği (*tedahül*) bilinçli bir girişimin sonucudur. Doğudaki ideoloji-epistemoloji girişikliğinin açığa çıkarmış olduğu İslâm düşüncesindeki krizin fark edilmesi yeni bir epistemolojik projenin inşasına neden olmuştur. İbn Hazm'ın başlattığı epistemolojik paradigma inşa projesi yine de ideolojik bir arka plana sahiptir. Endülüs-Emevî hilafetine karşı düşmanlık ve ideolojik savaş halinde olan Fatimî ve Abbasi devletlerine karşı ideolojik bir projedir.<sup>26</sup>

İbn Hazm'ın Arap/İslâm kültürünün içine düştüğü ifade edilen krizden çıkışı hedefleyen kültürel projesi, hermetik irfâncılığı tamamen dışlayarak felsefi boyutta Beyân-Burhân ilişkilerini düzenlemeye matuf bir projedir. Câbirî'ye göre İbn Hazm projede tedvin döneminin dinamik yapısını yeniden yakalamayı hedeflemiştir.<sup>27</sup> İbn Hazm'ın yeniden yapılanma girişimi hem akide alanında hem de fıkıhta tûmdengelim ve tümevarımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini (Aristoteles fiziği) benimseyerek yeni bir rasyonel Beyân inşa etmeyi

24 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 356-357.

25 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 338.

26 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 353-354, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 634.

27 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 635.

ifade eder. Bu metot Beyân'ın Bûrhan üzerinde temellendiği ve İrfân'ın tamamen dışlandığı bir metottur.<sup>28</sup> Bu girişim ya da yapılanma Câbirî'nin evrensel akıl ile özdeşleştirdiği Aristoteles mantığının Arap/İslâm aklına dâhil edilmesi anlamına gelmektedir. Câbirî, İbn Hazm'ın Beyânı Bûrhan üzerine inşa etmek yoluyla yeni epistemolojik paradigma oluşturma girişiminin İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şatıbî'de zirveye ulaştığını söyler ki bu isimler ona göre Arap/İslâm rasyonalizminin de zirveleridirler.<sup>29</sup>

Yukarıda da değinildiği üzere Câbirî, rasyonalite ile dinin amacı (makâsıdu's-Şeria) arasında tam bir örtüşme varsaymıştır. Hem din hem akıl hem de evrenin ilkeleri ortak ilkelerdir. Allah bunları aynı ilkeler çerçevesinde yaratmıştır. Ortak nitelik onlar arasında örtüşmenin zeminini oluşturmaktadır.<sup>30</sup> Dolayısıyla her üçünü bir araya getirmek gerekmektedir. Yukarıda isimleri zikredilen mütefekkirler bu örtüşmenin farkına varmışlardır. Bu yüzden Endülüs Emevî tecrübesi olarak ortaya çıkan yeni bir epistemolojik paradigma inşası girişimlerini Arap/İslâm kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onlar bu girişimleriyle rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamışlardır.<sup>31</sup>

Beyânî paradigmada ideolojik kaygılar nedeniyle şeriatın maksatları ile aklın küllilerinin örtüşüğünün fark edilememesi geleneksel olarak metodolojinin *lafız* merkezli inşasına neden olmuştur. Câbirî'ye göre lafız merkezli bir düşünme biçimi sübjektif bir karakter taşır. Çünkü lafız merkezli bir akıl yürütme fıkhi düşünce açısından illeti esas alan bir fıkhi akla sebep olmuştur. Câbirî'ye göre gerçek / bilimsel bilgi ile karşılaştırıldığında illete dayalı bilgi (fıkıh) sübjektiftir. Dolayısıyla şeriat külli maksatlarının kavranılmasına da engel teşkil eder. Ayrıca lafız merkezli bir fıkhi akıl, maslahatların kavranılmasına da engel olmaktadır. Şeriatın hikmet üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşünen Câbirî, çağdaş zamanların sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin ortaya çıkardığı sorunlara İslami ve çağdaş çözümler üretme imkânı verecektir. Arap aklının modernleşmesini ve İslâm düşüncesinin yenilenmesini amaçlayan yeniden yapılanma çabasını Câbirî içerden yenilenme olarak tanımlar.

Câbirî'nin Arap rasyonalizminin gerçekleşebileceğine yönelik bir ön kabule sahip olduğu söylenebilir. Câbirî'nin, Arap rasyonalizmi ve Arap dünyasının bilimsel devrim ile arasında bağlantının gerçekleştirilebileceğine yönelik umudu katidir.<sup>32</sup> Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl<sup>33</sup> ayırımında temeyyüz eden oluşturucu aklın, tüm insanlarda ortak ve tarih-toplum dışı temelleri olan, felsefi

28 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 652.

29 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 655.

30 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 669.

31 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 666.

32 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 381.

33 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 18.



anlamda rasyonalistlerin, özelde ise Kant'ın saf aklına ve insanlarda doğuştan var olduğu kabul edilen evrensel akla tekabül ettiğini görmekteyiz.<sup>34</sup> Onun *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl ayrımı, aklın kültürel aidiyetten bağımsızlığına vurgudan ziyade, kültürle ilişkinin niteliğine yöneliktir. O akıl anlayışında aklın temellerinin sosyal hayat tarafından belirlendiği ve bu belirlenme ilişkisi çerçevesinde sosyal hayatın farklılığının akılların farklılığına sebep olduğunu, bunun neticesinde de, her toplumun kendine mahsus bir düşünme biçiminin olduğunu kabul etmektedir.<sup>35</sup> Fakat aklın tarihselliğine vurgu yoluyla ve oluşturulmuş ve oluşturucu akıl arasındaki ilişkinin dönemsel etkinliği çağdaş Arap akli için bir problem teşkil etmektedir.

Onun düşüncesinde çağdaş Arap akli için açmaz oluşturan şey, oluşturucu aklın herhangi bir tarihsel döneme tekabül eden oluşturulmuş aklın belirleyiciliğinden kurtulamayıdır. Câbirî düşüncesinde her ne kadar özü itibariyle evrensel olan oluşturucu akıl, zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan, onun ifadesiyle aktarmak gerekirse, oluşturulmuş akıldan hareket etmekteyse de<sup>36</sup>, yine de oluşturulmuş aklın söz konusu etkisi oluşturucu aklın evrenselliğini engelleyen bir unsur değildir.

## 2. Geleneğin Eleştirisi Olarak Câbirî'nin Yapı Bozumu

Câbirî Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma yapmak amacıyla hem yapısalcılığı hem de yapı-bozumu bir strateji olarak kullanmıştır. Fakat Câbirî'nin her ikisiyle ilişkisi Batı'da gerçekleşen tartışmalar gibi değildir. Hem bilimsel kesinlik arayışları hem de sosyal bilimlerin gelişim sürecindeki tartışmalardan tamamen farklı ve ilgisiz bir biçimde onun hedeflediği kurguya hizmet edecek işlevsel bir argüman olarak kullanılmıştır.<sup>37</sup> Bunlar vasıtasıyla Câbirî Arap aklının ana hatlarını ve ideolojik bağlamını ortaya çıkarabilmeyi hedeflemiştir.<sup>38</sup> Bunun için o yapı bozumunu iki aşamalı olarak uygulamıştır. Birinci aşama olarak Arap aklına yönelik arkeolojik soruşturmaya ikinci aşama olarak ta Arap aklına ilişkin bilgi-iktidar ilişkilerini analiz ederek yapı-bozuma tabi tutar. Arkeolojik soruşturma yoluyla Arap aklının tarihsel gelişim sürecini, onun en temel unsurlarını, Arap aklının bilinçaltında yatan hegemonyacı kavramları, metodolojik belirlemeyi gerçekleştiren araçları, siyasal ve etik amaçları ortaya çıkarmayı hedefler. Câbirî, bu girişimiyle, Arap aklının derin epistemolojik temellerini, bu kültürün kavram ve fikirlerini oluşturan mekanizmaları açığa çıkarmaya çabalar. Câbirî'nin oluşturulmuş akıl olarak tanımladığı ve tarihsel ve kültürel olarak inşa edilmiş bu

34 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 18.

35 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 29. Farklı toplumların farklı akıl yapılarına sahip olduğuna dair Câbirî özelinde bir değerlendirme için bk. Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, 82 (1999), 114-140.

36 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 22.

37 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 358.

38 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 363.

akıl, Arap kültürünün kendi mensuplarının epistemolojik belirleyicisi olmuştur.<sup>39</sup> Câbirî, tarihsel ve kültürel bağlamında oluşturulmuş bu aklın, tarihsel değerini sorgulayarak yeniden değerlemeyi amaçlar. Onun bu değerlemesi çağdaş dünyada Arap aklını evrensel akılla buluşturup modernleştirmeye matuftur.

Câbirî Arap aklının tarihsel değerinin kabul eder fakat tarihsel ve kültürel bağlamda değerlerin farklılaşan unsurlarını göstererek, hem Arap/İslâm kültürünün bir eleştirisini hem de yeni bir organizasyon ile Arap İslâm kültürünün geleceğinin belirlenmesiyle beklentilerini ortaya koyar. Arap aklının ideolojik formasyonu, Arap/İslâm kültürünün hegemonik yapısını ve bu hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurlarını ortaya koyar.<sup>40</sup> Oluşturulmuş akıl olarak Arap akli ötekiyle ilişkisi çerçevesinde kendisini ötekine göre ayrıcalıklı bir şekilde inşa eden bir akıldır. Bu akıl iktidar ve bağımlılık yoluyla belirleyici olmuştur.<sup>41</sup> Arap aklının ideolojik formasyonu Yunan rasyonalitesini de bu ideolojik kaygıya kurban etmiştir. Me'mûn döneminde Abbasi iktidarı evrensel akli -Aristotelesçi Yunan düşüncesi- Arap/İslâm kültürüne dâhil etmek ve onunla dini makul arasında bir uzlaşma oluşturarak ideolojik kaygıyla işlevsel olarak kullanmıştır.<sup>42-</sup>

Özet bir biçimde aktarılmaya çalışıldığı üzere Câbirî'nin eleştirisi, bilgi-iktidar ilişkisi dolayısıyla iktidarların nasıl üretildiğini açığa çıkarmayı hedefler. O'nun bu amacı günümüz Müslümanlarını geçmişin belirleyiciliğinden özgürleştirmek amacıyla. Ona göre geçmiş varsayıldığı gibi masum ve hakikat yüklü değildir. Geçmiş bir iktidar mücadelesinin geçmiştir. Dolayısıyla geçmişe takılıp kalmak bugünün gereklerinin fark edilememesine sebep olmaktadır. Câbirî'ye göre, Arap kültüründeki mücadele, Yunan tecrübesinde olduğu gibi mitos (efsane) ile logos (bilim ve felsefe) ve modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi bilimle kilise arasında cereyan eden bir mücadele olmamıştır. Eğer Arap/İslâm tecrübesi Batı tecrübesine benzer bir biçimde gerçekleşmiş olsaydı, Batının ulaştığı olduğu modernleşme Arap/İslâm kültüründe de gerçekleşmiş olacaktı.<sup>43</sup> Görüldüğü üzere Câbirî yapı bozum stratejisini araçsal bir strateji olarak uygulamıştır. Onun için asıl amaç, modern aklın ilkeleri çerçevesinde ilerleme sorunudur ya da başka bir ifade ile geri kalmışlık sorunudur. Evren akıl olarak gördüğü Yunan (Aristoteles) rasyonalitesinin çağdaş dünyanın ilerlemesinin temel kaynağı olduğu kabulüyle, Arap/İslâm aklını bu rasyonellik çerçevesinde yeniden inşa etme girişimidir.

### 3. Bir Öz Kavrayış Olarak Yapı ve Câbirî'nin Yapısal Analizi

Câbirî tarihsel ve coğrafi farklılıklara rağmen değişmeden kalan unsurları ortaya çıkarmayı hedeflerken Arap aklının derinlerinde gömülü olanın arayışında

39 Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, 41.

40 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 358-359.

41 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 387; el-Câbirî, *el-Müsakkafün el-Arab Fi'l-Hadâriti'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vihdati'l-Arabiyye, 1995), 36.

42 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, 265.

43 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, 391.

olmuştur. Yukarıda kısaca değinildiği üzere o Arap/İslâm kültürel bakiyesini Beyân, İrfân ve Burhân olmak üzere üç ana paradigmadan müteşekkil bir yapı olarak analiz etmiştir.<sup>44</sup>

Yapı, saf bir ampirik tümevarım ve dışsal gözlem yoluyla keşfedilebilir bir şey değildir. Gözlemci, apriori bir örgütleyici ilke işlevi gören bazı metaforlarla iş görür. Gözlemci kültür, ideoloji veya bastırılmış arzular yoluyla yapısal metaforları beraberinde getirir. Metaforun kaynağı gözlenen objenin dışında olması hasebiyle objenin anlamı ve amacı gözlemci tarafından inkâr edilir veya görmezden gelinir. Dolayısıyla, yapısalcılık yapıdaki içkin nitelikler olan otoriter, baskıcı ve zorba özelliklerini taşır.<sup>45</sup>

Dekonstrüksiyon stratejisi, ayrımların aynı zayıflık veya negatifliklere sahip olduğunu dolayısıyla ayrımların, keskin kutupsal ayrımlar olarak varlıklarını sürdürmeyeceğini açığa çıkarır. Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisi, "yapı" kavramını soruşturmaya açarak ortaya çıkarmaktadır. Derrida'ya göre, yapı veya yapının yapısallığı, ona bir merkez vermekten, onu bir mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermekten ibaret olan bir jest yoluyla, hep nötralize edilmiş ve indirgenmiştir. Yapı ya da yapının yapısallığı, bir merkez veya Arşimet noktası olan imtiyazlı bir konuma yerleştirilmiştir. Yapı kavramı bir kurgudur ve varlığın mevcudiyet (*presence*) olarak belirlenimidir.<sup>46</sup> Yapının merkezi konumunun işlevi sadece yönlendirmek ve dengelemek, yapıyı örgütlemek değil, aynı zamanda, özellikle de yapının örgütlenme ilkesinin yapının oyunu olarak adlandırabilecek şeyi sınırlandırmasını sağlamaktır. O, merkez olması açısından, içeriklerin, unsurların veya terimlerin ikamelerinin kesinlikle mümkün olmadığı bir konuma karşılık gelir. Merkezde öğelerin permütasyonu veya dönüşümü yasaklanır. Dolayısıyla tanımı gereği biricik olan merkez, bir yandan yapıyı yönetirken bir yandan da yapısallıktan kaçan bir karakter sergiler.<sup>47</sup> Yapının yapısallığı düşünölmeye başlandığında, yapının kurgusundaki merkez problematik haline gelir. Merkez, paradoksal bir biçimde yapının hem içine hem de dışına tekabül eder. Merkez, mevcut olanın biçimi içinde düşünölemez ve onun doğal bir mahalli de bulunamaz. Merkez olarak görölen, sabit bir yer değildir fakat içerisinde gösterge ikamelerinin sonsuza değin oyun oynadığı bir işlemdir. Merkez ya da köken yokluğu, içerisinde bir farklılıklar sistemi dışında, mutlak bir biçimde aşkın bir unsurun hiçbir zaman olmadığını gösterir.

Grek düşüncesine kadar geri götürölebilen *doğa-költür* karşıtlığının, Câbirî'de oluşturucu-oluşturulmuş ve oryantal-oksidantal akıl ayrımında gündeme geti-

44 Arap dünyasında yapısalcılık son elli yıldır yakından bilinen ve çeşitli okuma stratejilerinde bir yöntem olarak kullanılmaktadır. bk. İbrahim Mahmud, *el-Binyeviyye ve Tecelliyātuha fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasir* (Dimaşk: 1994).

45 Jacques Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim, Jacques Özel Sayısı* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 167-168.

46 Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde", 170

47 Kasım Küçükbalp, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 65.

rildiğini görmekteyiz. Derrida'ya göre doğa-kültür karşıtlığı farklı görünümde açığa çıkmış olsa da felsefenin doğuşuyla eş zamanlıdır ve Platon'dan bile eskiye dayanmaktadır. O, *Phisis-nomos*, *phisis-tekhne* karşıtlığından bu yana çeşitli biçimlerde devam etmiştir. Derrida, Lévi Strauss'un hakkını teslim eder ve onun bir zorunluluk olarak bu ayrıma müracaat ettiğini onaylar. Fakat Derrida'nın söz konusu zorunluluğu kabulü, metafizik geleneğin masumiyetini kabul etmek anlamına gelmez. Felsefe kadar eski ve felsefe aracılığıyla devam etme imkânı bulan bu karşıtlığın Câbirî'de de söz konusu ayırım yoluyla sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Genel olarak Batı metafizik geleneği doğaya ait olanı, belirli bir kültürel ve zamansal olana bağlı olmaksızın, evrensel ve kendiliğinden olan şeyle, kültüre ait olanı ise, toplumu düzenleyen normlar sistemiyle bağlantılı olan ve kültürel ve toplumsal farklılaşmaya bağlı olarak değişen şeyle ilişkilendirirken<sup>48</sup> Câbirî'de aynı tavrı Arap/İslâm kültürüne göstermiştir. Onun *İrfan*, *Beyân* ve *Bûrhân* ayrımı, temelde bu yolla yapılmış bir ayırım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Câbirî'nin yapısal analizinde ortaya koymuş olduğu yapısal bütünlük bir kurgudur ve onun ideolojik biçimde oluşturulduğunu varsaydığı yapısal bütünlüğün unsurları olarak epistemolojik paradigmlar onun gözlemci olarak nesnesine dönüştürdüğü Arap/İslâm düşünce mirasına dair teorik dayatma olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu teorik dayatma yoluyla hem Arap/İslâm düşüncesinin kontektini ihmal ederek onun kendine mahsus anlamını bu teoriye kurban etmiş hem de bir yapı olarak teorik bir bütünlüğe indirmediği tarihsel tecrübenin açığa çıkışındaki farklı unsurların oyunu olarak ifade edilebilecek durumu görmezden gelmiştir. Kurgusal bütünlüğü destekleyici argümanları teoriye dâhil ederken farklı unsurları kurgunun lehine ihmal etmiştir. Dolayısıyla Câbirî'nin yapısının yapısallığı bir problematiktir ve onun merkeze koyduğu bir yapıdan bahsetmenin imkânı yoktur.

#### 4. Evrensel Aklın İmkânı ve Oluşturucu Akıl; Batı Metafizik Geleneğin Yansıması Olarak Özcülük ve Logosentrizm

Câbirî Arap akli tanımlamasıyla ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, oluşturucu aklın oluşturulmuş akılla ilişkisine yönelik yaklaşımıyla, aklın tarih ve toplum dışı tasarımıyla yönelik eleştirilere karşı durmayı hedeflese bile, aklın tarih ve toplumdaki özgürleştirilmesine yönelik aydınlanmacı düşüncenin saf akıl kavrayışına yönelik eleştirilerine çok itibar etmediği ya da göz önüne almadığını söylemek mümkündür. Câbirî'nin evrensel akıl olarak ya da Yunan rasyonalitesi olarak ifade ettiği ve çağdaş bilimsel gelişmelerin temelinde bulunduğunu düşündüğü oluşturucu akla yönelik tavrı yapı bozumcu stratejilerin Batı metafizik geleneğinin karakteri olarak değerlendirdiği özcülüğe eklemeli olduğunu göstermektedir.

48 Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde", 170.

Aydınlanmanın akıl ideali, insan zihnini kuşatan tarihsel ve kültürel putlardan arındırmak suretiyle, insanın akıl dışılığın vesayetinden ve kesinliğe engel olan her şeyden kurtaracak kesin ve gerçek olana, dolayısıyla ezeli ve ebedi olana ulaşma idealini ifade eder.<sup>49</sup> Buna göre insanların belirli bir zamana ve mekâna ait çarpıtma ve önyargılardan arınmak suretiyle hakikate ulaşabileceği varsayılmıştır. Aydınlanmacı düşünce, tarihsel, kültürel belirsizliklerden arındırılmış ve tarih dışı/ tarih üstü bir insan doğası bulmaya çabalayan karakteriyle, sosyal bilimlere de ezeli-ebedi bir öz arayışı dikte etmiştir.<sup>50</sup> Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayrımının da aydınlanmacı düşüncenin akıl kavrayışıyla örtüştüğünü söylemek mümkündür. Câbirî Arap/İslâm kültürel mirasını, aydınlanmacı düşüncenin varsaydığı gibi, akıl için putlar olarak nitelemese de, tedvin döneminin oluşturulmuş aklını bilimsel bilginin (saf aklın tezahürü) ve modernleşmenin gerçekleştirilememesinin engelleri olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Çağdaş bilimsel ve teknolojik gelişmeleri Aydınlanmanın bir sonucu olarak gören Câbirî'nin, Arap/İslâm kültüründe de böyle bir sonuca ulaşmanın imkânını aradığı açıktır.

Aydınlanmacı ve modern düşüncede baskın unsur özdeşlik yasasıdır. Özdeşlik yasası, kısaca ifade etmek gerekirse, *bir şey ne ise odur* şeklinde ifade edilebilecek bir kabuldür. Özdeşlik mantığının egemen olduğu düşünce biçiminde “*yasalar*” sadece mantıksal tutarlılığı değil aynı zamanda derin bir şeyi de ima ederler. Bu yasalar fikri, söz konusu geleneğin temel karakteristiği olarak, özsel bir gerçekliğin ifadesidirler ve bir kökene işaret ederler. Mantıksal tutarlılığı muhafaza etmek için bu köken, basit, homojen, kendinden mevcut ya da kendisiyle aynı olarak kabul edilir. Fakat bu yasalar varsayımı, bir takım yani karmaşıklık, aracılık ve ayrımın, kısaca ifade etmek gerekirse katışıklık ve karmaşıklıklığı ifade eden özelliklerin dışlanmasını gerektirirler. Bu dışlama, Batı metafizik geleneğinin işleyişinde hâkim olan tüm kavramlar sisteminin kurulmaya başladığı düzeyde gerçekleşmiştir ve mevcut işleyişinde de egemenliğini sürdürmektedir. Derrida, yapı sökülme stratejisiyle Batı metafizik geleneğinin ve bu geleneğin özdeşlik yasasında bulunan temelini doğasına yönelik köklü bir soruşturma başlatmıştır.<sup>51</sup>

Özdeşlik düşüncesinin altının oyulması kaçınılmazdır. Çünkü görünüşte “basit” olan her köken, tam da kendi olasılığının şartı olarak bir köken olmayandır. İnsanlar kendilerini ve dünyayı tanımak için bilincin aracılığına ya da dilin aynasına ihtiyaç duyarlar fakat bu aracılık ya da ayna bilgi sürecinin dışında varsayılır. Bilgiyi mümkün kılan onlar olmasına rağmen bilgi sürecinin içine dâhil edilmezler. Bilginin dilin aynasında gerçekleştiğinin fark edilmesi öznenin kültürün ve anlamların kaynağı olamayacağını açığa çıkarır. Şayet özne kültürün ve sembolik

49 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 16.

50 Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, 17.

51 Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Afa Yayınları, 1985), 195-196.

düzen içindeki anlamların kaynağı değilse, öznelik denilen şey anlamını kaybediyor demektir. Öte yandan insan ve dil arasındaki ilişki geleneksel hale dönüşmüş olan özne-nesne dikotomisini de anlamsız hale getirmiştir. Bilincin sadece büyük ötekiden edinilmiş anlamlarla var olabileceğini ve dünyadaki ayrımları da dilin oluşturduğu düşünülürse, bilen özne ile bilinen nesne karşıtlığından söz etme imkânı da ortadan kalkmaktadır. Buna binaen Postyapısalcılar, geleneksel özne-nesne dikotomisinin geçerliliğini yitirdiğini iddia ederler. Şayet öznenin oluşturuca rolünden bahsetme imkânı yoksa özneyi düşüncelerinin kaynağı olarak görmek de yanlış olacaktır. Dolayısıyla tümüyle nesnel bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bir bilgi mutlaka bir özneye ait olacağından bu bilginin mutlaklığı söz konusu olamaz. Zira öznenin sınırlı ve sonluluğu dolayısıyla, bir olgunun varlığı bir öznenin varlığı ile sınırlı olmadığından, olguya dair bilgi bilme eylemini gerçekleştiren özneler ile sınırlı olacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Postyapısalcılar özneliğin, öznenin dışında oluşturulduğunu fakat öznenin bildiklerinin nesneliğini işgal ettiğini düşünürler.<sup>52</sup>

Post yapısalcı düşünme biçiminde her türlü epistemolojik tutumu yansıtan sistem ya da metot düşüncesine tümüyle reddedici bir tutum takınılır. Bu tavır hâkim Batı düşüncesinin *akıl-ses-fallus* merkezci niteliğini ifşa etmektedir. Batı düşüncesi düşünceye konu edindiği her şeyi metodolojik inşalar yoluyla özcü metafizik yaklaşımla olarak ele almaktadır. Böyle bir düşünme biçimine yönelik temkinli yaklaşım gerekmektedir. Bu düşünme biçimine yönelik temkinli bir tavır hakkı verilmiş bir düşünme biçimine imkân oluşturacaktır. Buna karşıt olarak her türlü teorileştirme çabası her şeyi epistemik nesneye dönüştürüp insani epistemik sınırlara hapsedmektedir ve nihai olarak da bir tahakküme yol açmaktadır. Derrida, tüm Batı düşüncesinin tarihi boyunca *logos* merkeziliğinin etkisi altında mutlak ve değişmez bir öz ve hakikat düşüncesinden hareketle, çeşitli epistemik söylemler içinde, farklı olanı dışlayıcı entelektüel konforla hareket ettiğini söylemektedir.<sup>53</sup>

Derrida'nın yaklaşımında tarihsel süreçte çeşitli felsefeler tarafından ortaya konulan, her şeyin özü, *arkhesi* ve nihai *telosu* olma iddiası taşıyan kavramlaştırmalar kendi bağlamlarını dahi kontrol ve tesis etmeden uzaktırlar. Yapı sökümcü bir strateji bir ilk ve son söz olma ve nihai anlamı inşa etme iddiasının bir başka bağlama taşındığında nasıl kendi kendini ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır ve sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine, ilk ve son söz olma anlamında kendi kendine yetme iddiasının terk edilmesini önerir. Mantıksal tanım ve açıklamalara karşı şiddetli bir direnç göstererek oyun lehine tavır alır. Her şeyin ortaya çıktıkları bağlamlarla yakın ilişki içinde bulduklarını, merkezi bir anlam varsayımlarının bu bağlamlar dolayısıyla inşa edilebildiğini

52 Catherine Belsey, *Postyapısalcılık*, çev. Nursu Özge (Ankara: Dost Yayınları, 2013), 100-101.

53 Küçükkalp, *Jacques Derrida*, 25-27.

ve her türlü teorileştirmenin bir yanılısına ve kurgu olduklarının açığa çıkarır. Nihai olarak yapı bozumcu bir okuyuş, sözde sistemlerin maskesinin kaldırarak, mümkün farklı okumaların olabileceğini gösterir ve nihai bir biçim bulunduğu düşüncesine şüphesle yaklaşır.<sup>54</sup>

Derrida, Batı metafizik geleneğinin yaslandığı *logosantrik-sözmerkezci* bir hâkimiyet görür. *Logos*, bilindiği üzere hem akıl hem de söz anlamlarına gelen Yunanca bir kelimedir. Bu noktada dil ve düşünce, konuşmada kendi 'mevcudiyet'ini kurar. Ona göre Batı metafiziği, bu 'mevcudiyet metafiziğine (ki aynı zamanda özdeşlik metafiziği olarak görülmektedir) yaslanmaktadır. Derrida Batı metafizik geleneğinde görülen ikiliklerin de bu söz merkezci düşünmeye yaslandığını belirtir. Bunlar: "*episteme-doksa, form-madde, içerisi-dışarı, numen-fenomen, varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, olgu-değer, erkek-kadın*" gibi ikiliklerdir ki bu ikiliklerdeki ilk kavramların metafizik sistemin merkezinde bulunduğunu belirtir. Buna göre söz konusu varsayımların açık sonucu dilde yalnızca farklılıkların olduğu çıkarımıdır.<sup>55</sup> Derrida'ya göre gösterilen kavramı, kendisine bir şekilde gönderme yapılabilen tam bir mevcudiyet olarak ele alınamaz. Her kavram, kavramların bir zincir ya da farklılıkların sistematik oyunu olarak ifade edilebilecek bir oyun aracılığıyla bir sistemde kayıtlıdır. *Differance* böyle bir oyuna göndermede bulunur ve bir kavram değildir, daha ziyade farklar ve farkın etkilerini üreten bir oyun hareketi, farkların tam ve yalın olmayan yapılı ve farklılaştırıcı kökenidir.<sup>56</sup>

Batı metafizik geleneğinin (*logocentric*) yaklaşımına göre, hakikat ve hakikatin gösterimi, *logos*'un yetki alanından ya da logosla aynı düzlemde düşünülen akıldan ayrılabilir olarak görülemez. Buna göre varlıkla ruh, şeylerle uygulanımlar arasında doğal bir çeviri veya gösterme ilişkisi, ruhla *logos* arasında ise uzlaşım bir simgeleme ilişkisi vardır.<sup>57</sup> Logosentrizm var olanın varlığının mevcudiyet olarak belirlenimiyle dayanışmalıdır. Derrida'ya göre bu mutlak *logos*, ortaçağ teolojisinde sonsuz bir yaratıcı öznellik olarak karşımıza çıkar. Buna göre göstergenin anlaşılabilir tarafı, Tanrıdan ve onun kelamından yana dönük olarak kabul edilmiştir.<sup>58</sup>

Buna göre Câbirî logosentrik bir yaklaşımı esas alarak kurguladığı yapı ekseninde Arap/İslâm kültürüne epistemolojik bir eleştiri yöneltmektedir. Ancak logosentrizmin kültürel mirasın otantikliğini zedeleyecek tahriflerine karşı bir kaygı sergilemediği gibi, hakikatin özdeşlik temelinde rasyonelleştirerek bir şiddet mekanizmasına tabii tutulmasına karşısında bir farkındalık göstermemektedir.

54 Küçükalp, Jacques Derrida, 251-253.

55 Jacques Derrida, "Differance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı*, 10 (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 10.

56 Derrida, *Differance*, 11.

57 Derrida, *Differance*, 20.

58 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Berkan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017), 24.

Logosentrizmin özdeşlik yasası uyarınca Burhânî paradigmanın Beyânî ve İrfani paradigmalara göre üstün olduğunu iddia ederken mezkûr üç epistemik paradigmanın aralarındaki oyunsallığı ve tarihsel süreçte oluşmuş kültürel gelenekteki harmonisini ve bütünlüğünü görememektedir.<sup>59</sup> İslâm düşüncesinin ontolojik idrakine sinmiş olan epistemik paradigmalarda arasındaki farkı bir zenginlik olarak görmek yerine Batılı modernliğin gerçekleşmesi önünde bir engel olarak görmeyi tercih etmektedir. Ayrıca ilerleme ideali yolunda gelenek sorunuyla yüzleşmesi de sıkıntılıdır. Derrida'nın *yapı, oyun ve differancé* kavramlarıyla ördüğü yapı bozum stratejisi bir arşiv olarak geçmişin Müslüman entelektüel tarihinde farkın ya da ötekilik ile karşılaşmanın ve tekrarın önemini vurgulamaktadır.<sup>60</sup> Burada *fark* olarak İrfânî, *ötekilik* olarak Burhânî ve *tekrar olarak da Beyânî* yeniden okuduğumuzda arşivin imkânları hem geçmiş anlamada hem de bugünü anlamlandırmada başka bir şekilde karşımıza çıkacaktır.

### Sonuç

İslâm dünyasında Batılı modernitenin gelişiyle birlikte yaşanan geri kalmışlık ve çöküş sendromuna çözüm arayışında olan Câbirî, öncelikle sorunu teşhis ederek başlamaktadır. Arap/İslâm kültürünün yapısal analizine girişen Câbirî, söz konusu geri kalmışlık ve çöküş sorununu tarihsel süreçte oluşturmuş akıl yapısıyla ilişkilendirmiştir. Geçmişin epistemolojik belirleyiciliğinde kurtulmak için metodolojik yenilenmenin ve yeni bir okumanın zorunlu olduğunu düşünmektedir. Arap/İslâm aklının içine düştüğü krizden kurtulması epistemolojik kopuşu gerçekleştirmesine bağlıdır. Zira metodolojik yeniden yapılanmanın epistemolojik bir yeniden yapılanma ile tamamlanması gerekmektedir. Epistemolojik yeniden yapılanma için Câbirî'nin önerdiği model oksidental/Mağribî akla kaynaklık eden Burhanî epistemolojidir. Burhânî epistemolojiye mündemiç olan Yunan felsefesi kaynaklı evrensel akıl, geri kalma sorunundan kurtuluş ve ilerleme idealinin sağlanması bağlamında Câbirî için tek seçenektir ve Burhânî epistemolojinin mimarlarının (başta İbn Rüşd olmak üzere, İbn Hazm, İbn Haldun ve Şâtibî) inşa ettikleri yolun güncelleştirilerek devam etmesi şarttır.

Önerdiği yeni model ile Câbirî Arap/İslâm aklının temellerine yönelik hem yapısalcı bir analiz yapmakta hem de yapı-bozumcu bir stratejiyle geleneğin eleştirisini yapmaktadır. Aslında onun bu analizleri stratejik bir amaç için yani yeniden yapılanmanın metodolojik ilkelerini ortaya koymak içindir. Fark edileceği üzere Câbirî'nin kurgusunda Arap/İslâm aklının yapısı, orada keşfedilmeyi bekleyen, yeknesak ve saf bir bütünlük olarak yansıtılmaktadır. Ancak karşımızda ne saf bir yapı vardır ne de kültürden, ideolojiden ve bastırılmış arzuların sınırlanmış bir kültür gözlemcisi vardır. Câbirî'nin Arap/İslâm akli kurgusuna

59 Mehmet Ulukütük, *İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl: Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 238-239.

60 Sam Kigar, "Arguing the Archive: Tâhâ 'Abd al-Rahmân, Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, and the Future of Islamic Thought" *Comparative Islamic Studies*, 11/1 (2015), 5.



yöneltilecek ilk esaslı eleştiri noktası burasıdır. Zira Câbirî'nin uygulamaya çalıştığı yapı bozumcu stratejiyi bizzat kendi modeline uyguladığımızda *Beyâni*, *İrfâni* ve *Burhâni* epistemik paradigmalarda arasındaki ayırımların keskin kutupsal ayırımlar olarak varlıklarını sürdüremeyeceği açıktır. Logosentrik bir perspektifle varlığın mevcudiyeti anlamında, orada hazır keşfedilmeyi bekleyen homojen yapılar olarak görülen yapı kavramının bizatihi kendisi bir kurgudan ibarettir. Arap/İslâm kültürünün entelektüel mirası tüm yapı kurgularını aşan bir karaktere sahiptir. Derrida'nın yapı ve yapısalcılığa yönelik uyguladığı yapı bozumcu stratejinin ve okumanın Câbirî'nin kurguladığı homojen epistemolojik yapılara karşı esaslı eleştiri noktası burasıdır.

Sonuç olarak Câbirî'nin tarihsel süreçte oluşmuş Arap/İslâm aklına yönelik okumaları geri kalmışlık ve çöküş sendromlarına bir çare olarak kurgulanmış olsa da Batı metafizik geleneğinin logosentrik yaklaşımıyla maluldür. Câbirî'nin, Logosentrizmin, kültürel mirasın otantikliğini zedeleyecek tahriflerine karşı bir kaygısı olmadığı, hakikatin özdeşlik temelinde rasyonelleştirilerek bir şiddete maruz bırakılması karşısında bir farkındalık da göstermediği aşikardır. Bu farkında olmama durumunun en büyük hasarı ise geleneğin rasyonellik, modernlik, özdeşlik temelinde kurgulanıp ötekini, farkı, oyunu epistemik ve kültürel şiddet yoluyla bastırmaya ve susturmaya çalışmasıdır. Varlığın mevcudiyeti anlamında logosentrizm, söz konusu susturma ve bastırma işlevinin meşruiyet kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ya da Câbirî'nin yeniden yapılanma projesi, onun gelenek eleştirisindeki problemlere içkin olduğunu görmekteyiz. Bugün kültürel mirasımızı okuma yolunda yapılması gereken adil yaklaşım, farkı, oyunu, iç içe geçmişliği, heterojenliği, ortak varlık ideali etrafındaki metodolojik ve terminolojik farklılığı bir zenginlik ve imkan olarak görebilmektedir.

## Kaynakça

- Aktay, Yasin. "Akılın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru". *Toplum ve Bilim*, 82 (1999), 114-140.
- Belsey, Catherine. *Postyapısalcılık*. çev. Nursu Özge. Ankara: Dost Yayınları, 2013.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Berkan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.
- Derrida, Jacques. "Differance". çev. Önay Sözer. *Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı*, 10 İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.
- Derrida, Jacques. "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun". çev. Özkan Gözel. *Toplumbilim, Jacques Özel Sayısı*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, 49-61.
- Ebu Râbî', İbrahim M. *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*. çev. M. Ali Demirci, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Ebu Râbî', İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *el-Müsakkafün el- Arab Fi'l- Hadâratı'l- Arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtı'l- Vihdatı'l- Arabiyye, 1995.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap/İslâm Akılının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Filali-Ansari, Abdou. "Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity". *Islam and Modernity, Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettle, Mohamed Mahmoud. (New York and London: I. B. Tauris Publishers, 2000), 156-71.
- Halid Şiyab, Muhammed. "Kıratu'l-ebistemoluciyetu'l-li't-türasi inde Muhammed Abid el Cabiri". *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*. 39/3, Ürdün: 2012.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Jebari, Idriss. "An Intellectual Between the Maghreb and the Mashreq: Mohammed Abed al-Jabri and the Location of Thought", in: *Islam, State, and Modernity Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, Ed. Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas, Palgrave Macmillan USA, (2018).
- Keskin, İbrahim. "Muhammed Âbid El-Câbirî'de Batı Dışı Modernleşme ya da Modernleşmenin Milli İmkânı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 2/ 2 (2016), 49-64.
- Keskin, İbrahim. "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası, Câbirî Örneği". *TYB Akademi*. 2/4 (2012), 77-92.

- Keskin, İbrahim. *Yapısalcı Yabancılaşma. Câbirî'nin İslâm Düşüncesinin Analizinin Eleştirisi*, İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Kigar, Sam. "Arguing the Archive: Tāhā 'Abd al-Raḥmān, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, and the Future of Islamic Thought". *Comparative Islamic Studies*, 11/1 (2015), 5-33.
- Küçükalp, Kasım. *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Leach, Edmund. *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- Mahmud, İbrahim. *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuha fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*. Dimaşk, 1994.
- Şiyab, Muhammed Halid. "Kıratu'l-ebistemuluciyyetu'l-li't-türasi içinde Muhammed Abid el-Cabiri". *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*. 39/3 (Ürdün 2012).
- Ulukütük, Mehmet. *İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl: Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ulukütük, Mehmet. "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din-Akıl İlişkilerini Gelenek-Modernlik İlişkileri Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Eleştirel Bir Soruşturma". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 48 (2016), 11-39.

## Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu

### *The Case of Qiraat in the Introduction of Qâsimî's Work Named Tafsir Mahasin at-Ta'wil*

Şuayip KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı  
Assist. Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science,  
Aksaray, Turkey  
suaybk@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-8261-1491

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 6 Nisan / April 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 9 Mayıs / May 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 315-337

#### Atıf / Cite as

Karataş, Şuayip. "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 315-337.

**Doi:** 10.33460/beuifd.910934

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Müfessirlerin hemen hepsinin çalışmalarına uzunca bir mukaddimeyle başladıkları görülmektedir. Tefsirlerle ilmi anlamda önemli bir değer katan bu mukaddimeler, genel olarak tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri bakımından zengin bir içeriğe sahiptirler. Bunların bazılarında tefsir ilminin teorik alanı, tefsir usûlü başlığıyla yazılmış bazı çalışmalara göre daha ileri düzeyde olabilmektedir. Tefsir mukaddimleri Kur'an ilimleri ve tefsir usûl konularından başka müfessirin tefsirinde takip edeceği metottan tefsirin yazılma sebebine kadar müfessir ve tefsiri hakkında birçok önemli bilgiyi de barındırabilmektedir. Osmanlı Devleti hakimiyetindeki coğrafyada doğup yaşayan, döneminin önemli ilim adamlarından Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1914), 20. Yüzyılın başında kaleme alınan önemli tefsirlerden olan, daha çok "Tefsîru'l-Kâsımî" diye bilinen "Mehâsinü't-Te'vîl" isimli tefsirinin mukaddimesi de muhteva ve üslûbuyla dikkat çekmektedir. On yedi cilt olan tefsirin birinci cildi tefsir usûlü konularına tahsis edilmiş olup temel usûl konularının çoğu "kâide" başlığı altında verilmiş, ayrıca "fasıl" ve "matlab" alt başlıklarıyla da

*konular değerlendirilmiştir. Bu çalışma Kâsımî tefsirinin mukaddimesinde yer alan kıraat konularını değerlendirmek suretiyle müfessirin kıraat ilmi alanındaki bazı görüşlerinin ve alana sağladığı katkının tespitini amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmanın giriş kısmında mukaddime kavramı hakkında genel bilgi verildikten sonra, Kâsımî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi vermek suretiyle müellif tanıtılmıştır. Daha sonra ise mukaddimedeki ele alınan bazı kıraat konuları önemli belli başlıklar altında tasnif edilerek Kâsımî'nin ilgili konulardaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Cemâleddin el-Kâsımî, Mehâsinü't-Te'vîl, Mukaddime.

**Abstract:** *It is seen in almost all of the commentaries started their work with a long introduction. This introductory information, which adds an important scientific value to the tafsirs, have a rich content in terms of Qur'anic sciences and tafsir methodology. In some of these, the theoretical field of the science of tafsir may be more advanced than some studies written under the title of Tafsir. This tafsir introduction information can also contain many important information about the tafsir and commentary, from the sciences of the Qur'an and the tafsir method, from the method that the commentator will follow in his interpretation to the reason why the tafsir was written. The introductory information of the Tafsir "Mahasin at-Ta'wil" that is an important commentary written by Jamâladdin al-Qâsîmî (d. 1914), who was born and lived in the geography under the rule of the Ottoman Empire at the beginning of the 20th century and was one of the important scholars of the period is also noted for its content and style. The first volume of the seventeen volumes of tafsir has been devoted to the tafsir method, and most of the basic procedural topics are given under the title of "principles", and the subjects are also evaluated with the subheadings "fasil" and "matlab". This study aims to determine some of the views of the tafsir and his contribution to the field by evaluating the Qur'anic subjects included in the introduction of the Qasimi commentary. In this context, first of all, the introduction was introduced by giving information about the life, scientific personality and works of Qâsîmî, after giving general information about the concept of muqaddimah. Later, some of the issues discussed in the introduction were classified under certain important headings and the views of Qâsîmî on some related issues were tried to be determined.*

**Keywords:** Tafsir, Qiraat, Jamâladdin al-Qâsîmî, Mahasin at-Ta'wil, Introduction.

## Giriş

İslâm ilim/eser geleneğine bakıldığında tarih boyunca te'lif edilen eserlerde, önsöz olarak nitelenebilecek bölümlerin varlığı görülmektedir. Kaleme alınan çalışmaya giriş mahiyetinde olan bu bölüm için, mukaddimenin yanında fâtiha(tü'l-kitâb), medhal, dibâce, takdîm ve sadrül-kitâb gibi pek çok istilâh

kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Bu manada çoğu müfessir, kaleme aldığı tefsirinin öncesine mukaddime yazmış ve burada tefsir usûlünün bazı önemli meselelerine yer vermiştir. Buralarda ele alınan konular daha ziyade Kur'an'ın inzâli, cem'i, kitâbeti, istinsahı, kıraati, tertibi, faziletleri, i'cazı ve i'rabı gibi hususlardır. Bunlar, araştırmacılar ve ilgili tefsirin okurları için bir ön bilgi oluşturmaya yönelik mevzular olması hasebiyle faydalı görülebilir.<sup>2</sup> Söz konusu mukaddime türünün şekillenmesinde her ne kadar İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) ciddi etkisi olsa da diğer ilk dönem tefsirlerinde olduğu gibi onun tefsirinde de mukaddime ifadesine rastlanılmamaktadır. Tefsir ilmi açısından mukaddime kelimesi, ilk olarak Cessâs'ın (ö. 370/981) Ahkâmü'l-Kur'ân'ında geçmektedir.<sup>3</sup>

Tefsir literatüründe mukaddimeler, mahiyetleri itibarıyla ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, birkaç sayfayı aşmayacak hacimde, önsöz niteliğinde hamdele, salvele, Kur'an'ın ulviliği ve ilgili tefsirin kaleme alınma nedeni vb. bilgiler veren mukaddimelerdir. Bu tür mukaddimelerde genelde müellif, çalışmada takip ettiği yöntemle ilgili herhangi bir bilgi vermez. İkinci türde ise, diğerindeki bilgilere ek olarak müellifin, Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri ve Kur'an öğrenmenin fazilet ve edebine dair detaylı bilgiler verdiği görülmektedir.<sup>4</sup> Bu manada müellifler, tefsir usûlüne veya Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya dair düşüncelerini mukaddimelerinde serdederler. Buna göre müfessirin, tefsir yaparken riayet edeceği temel esaslar ve tefsir geleneği hakkındaki görüşleri mukaddimelerden öğrenilebilir. Mukaddimelerde kullanılan ifadelerin derinliği, genel olarak tefsirin yazıldığı zamandaki insanlara vermeyi amaçladığı mesajlarla doğru orantılı olarak gelişmektedir. Müfessir, mukaddimede bir bakıma tefsirinde izleyeceği metodun bir projesini sunmaya ve bunu kendi bilgisi, becerisi, zihin dünyası ve kültürü ışığında gerçekleştirmeye çalışmaktadır.<sup>5</sup>

Mukaddimelerin hacmi, tefsire göre değişiklik gösterebilmektedir. Burada belirleyici önemli unsurlardan birinin, tefsirin hacmi olduğu söylenebilir. Yani tefsirin hacmi, mukaddimenin uzunluk veya kısalığıyla doğru orantılıdır. Bir başka husus da tarihsel süreçte, Kur'an ilimlerinin ve tefsir usûlünün bilimsel olarak genişlemesiyle mukaddimelerde ele alınan konuların da hacimsel olarak artış göstermesidir. Söz konusu bilgiler, erken dönem tefsirlerinde neredeyse tamamen rivayet ve nakille verilirken; sonraki dönemlerde, seleften nakledilen bilgilerin, belli bir değerlendirme ve incelemeye tabi tutulmak suretiyle aktarıldığı görülmektedir. Ayrıca tefsir mukaddimelerinde bazen müfessirin künye ve lakabı,

1 İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/115.

2 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 27.

3 Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 17-21.

4 İbrahim Hilmi Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibarıyla Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 256.

5 Zeki Şen, "Reşid Rıza ve Tabatabâi'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 96.

ilmî açıdan ulaştığı merteye, uzun ifadelerle anlatılır. Bu ve benzeri girizgahların, daha çok müfessirin öğrencileri veya eseri yazıya geçirenler tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bazen de mütevazı ifadeler kullanmak suretiyle bizzat müfessirin, kısaca kendisini tanıtarak sözlerine başladığı görülebilir. Genel olarak, müfessir sözlerine hamdele ve salvele ile devam eder. Hamdelenin sonunda Allah Teâlâ'nın sıfatlarından; salvelenin akabinde ise Hz. Peygamber'in sıfatlarından biraz söz eder. Daha sonra ise ilâhî bir hitap olan Kur'an'ın bazı özelliklerinden bahseder.<sup>6</sup>

Tefsir mukaddimelerinin içeriğini oluşturan Kur'an ilimleri, kaynağını direkt olarak Kur'an'dan alan, onun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla nüzûlünü, cem'ini, tertibini, kitabetini, kıraatini, i'câzını, nâsîhini, mensûhunu vb. hususları konu edinen bir disiplindir.<sup>7</sup> Buna göre tefsir mukaddimelerinin, muhteva ve yazıldıkları dönem bağlamında ele alındığında, Kur'an ilimleri ve tefsir usûlü konularına dair bilgilerin aslî kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Ayrıca bu tür usûl bilgilerinin daha çok rivayet türü olarak kaleme alınmış tefsirlerin mukaddimelerinde yer aldıklarının görüldüğü bilinmelidir.<sup>8</sup>

Erken dönem tefsirlerinde genel olarak durum yukarıda zikredildiği şekildeyken, daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış tefsirlerde, mukaddimelerin nicelik olarak büyümesi dışında, çok büyük bir fark görülmemektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri muhteva açısından ele alınan konuların artmasıdır ki ele alınan bu konulardan birisi de kıraattir. Bu manada, birçok müfessir, tefsirlerin mukaddimelerinde kıraatin temel konularını ele almış ve ilgili hususlarda farklı yorumlar yapmıştır. Bazı müfessirler ise kıraat konularına mukaddimelerinde değinmek yerine, yaptıkları tefsir yorumlarının satır aralarında bu ustalıklarını göstermişlerdir. Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beydâvî (ö. 685/1286) tefsirleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir.<sup>9</sup>

Son dönem tefsirlerden biri olan ve daha çok "Tefsîru'l-Kâsımî" diye bilinen, "Mehâsinü't-Te'vîl" isimli tefsirin mukaddimesi, muhteva ve üslûbuyla dikkat çekmektedir. Bu manada o, tefsir ilminin temel kaynakları, müfessirlerin kendi içerisindeki mertebeleri, esbâb-ı nüzûl, nâsîh, mensûh, zâhir ve bâtın, Kur'an'ın üslûbu, müşkil âyetler, Kur'an'ın cem'i, sahâbe tefsiri, Kur'an'a bağlı ilimler, kıraatler, tefsirde sünnetin payı, re'y tefsiri, yedi harf meselesi, tefsir ve kıraat çeşitleri gibi usûl-i tefsire dair pek çok önemli bilgileri detaylı bir şekilde ihtiva etmektedir.<sup>10</sup>

6 Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibarıyla Tefsir", 229-230.

7 Muhammed Abdülazim Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabi, 1995), 1/23-24.

8 Yakup Bıykoğlu, "Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyn el-Begavî, Muhammed İbnü'l-Cevzi ve İbn Kesir Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 41.

9 Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 114.

10 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 32.

Yapılan araştırmada Mehâsinü't-Te'vîl mukaddimesini kıraat olgusu yönüyle müstakil olarak inceleyen bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte tefsir üzerine, tefsir yönünü veya tefsirinde kıraatin uygulanışını ele alan bazı çalışmalar mevcuttur.<sup>11</sup> Bu durum, kıraat yönü tarafıyla mukaddime üzerine bir çalışma yapılmasının da önünü açmıştır. Bu çalışmada, ilk olarak Cemâleddin el-Kâsimî'nin hayatı (ö. 1914), ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra ise mezkûr mukaddime Kâsimî tarafından Ulûmü'l-Kur'ân konuları arasında yeri geldikçe, farklı yerlerde ele alınan kıraat konuları, belli başlıklar altında tasnif edilerek, müellifin mukaddimesi bağlamında kıraat ilmine katkı sunduğu görüşleri analiz edilmek suretiyle bazı tespitler yapılmaya çalışılacaktır.

### 1. Cemâleddin el-Kâsimî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Tefsiri

Cemâleddin el-Kâsimî, 1866 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. Kendilerini ilme adanmış olan bir aileye mensup olan Kâsimî, babası Muhammed Saîd el-Kâsimî'nin en büyük oğludur. Kâsimî, sahip olduğu ilmi birikimi ve Şam'da edindiği saygınlığı büyük ölçüde dedesi Kâsim el-Hallâk'a ve babasına borçludur. On dokuz yaşına kadar berberlik mesleği icra etmiş olan dedesi, daha sonra mesleğini bırakıp ilmi çalışmalara yönelmiştir.<sup>12</sup> Müfessir Kâsimî, doğduğu yere nispetle Dimaşkî; âlim bir şahsiyet olması hasebiyle dedesi Kâsim el-Hallâk'a nisbetle de Kâsimî nisbeleriyle meşhur olmuştur.<sup>13</sup>

Cemâleddin el-Kâsimî 1866-1914 yıllar arasında Suriye'de yaşamıştır. Bu dönemde Suriye, Osmanlı Devleti'ne bağlı olmakla birlikte kendi içerisinde farklı idari bölgelere ayrılmış bir vilayet durumundadır. Kâsimî hayatının tamamını Şam bölgesinde geçirmiştir.<sup>14</sup>

Kâsimî, eğitiminin temelini ailesinden almıştır. Daha sonra ise Zâhiriye medresesine girmiş ve orada sarf, nahiv, mantık, kelâm, belâgat gibi ilimleri

11 bk. Kılıç, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kıraat-Tefsir İlişkisi", Osmanlı'da İlm-i Tefsir, ed. M. T. Boyalık - Harun Abacı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 482-483. Kılıç'ın çalışmasında, mukaddime geçen konulara değinilmemiş, çalışmanın başlığından da anlaşıldığı üzere, Tefsirde Kıraati Seb'a'ya yapılan vurgu, kıraatlerin nakledilme yöntemi, nakledilen kıraatlerin Arap lehçeleriyle olan ilişkisi ve kıraat anlam ilişkisi Kâsimî'nin tefsiri bağlamında ele alınmıştır. Gökçen Kalkan, *Cemâleddin El-Kasimî ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); H. Mehmet Günay, "Cemâluddîn el-Kâsimî Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996); H. Mehmet Günay, "Suriye Selefliliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsimî (1866-1914): Hayatı, İslahatçı Kişiliği ve Fikhî Eserleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005); H. Mehmet Günay, *Cemâluddîn el-Kâsimî ve Fikhî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991).

12 Zâfir el-Kâsimî, *Cemâluddîn el-Kâsimî ve asruhû* (Dimaşk: Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1965), 22-25; Muhammed b. Nâsir el-Acmî, *Âlu'l-Kâsimî ve nübûghum fı'l-İlmi ve't-tahsil* (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1999), 65; H. Mehmet Günay, *Cemâluddîn el-Kâsimî ve Fikhî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 3.

13 Ali Turgut, "Cemâleddîn el-Kâsimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/311.

14 Muhammed b. Nâsir el-Acmî, *İmâmuş-Şâm fı 'asrihî Cemâluddîn el-Kâsimî: siretühü'z-zâtiyye bi kalemihî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2009), 15-16; H. Mehmet Günay, "Cemâluddîn el-Kâsimî Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 254-55; Günay, *Cemâluddîn el-Kâsimî ve Fikhî Görüşleri*, 1-2; Nizâr Abâza, *Cemâluddîn el-Kâsimî* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997/1418), 17-18.



öğrenmiş, dönemin meşhur âlimlerinden aldığı özel derslerin yanında ayrıca babasından da fıkıh ve hadis dersleri almıştır. Bu manada eğitim hayatının en verimli yıllarını bu zaman diliminde geçirmiştir. Akabinde dönemin ileri gelen bazı âlimlerinde kıraat derslerine başlamıştır. Kıraat ve tefsir ilimleri alanına dair pek çok eseri bu eğitimi esnasında okumuştur. Kıraat derslerinin yanında ayrıca, Arapça dil bilgisi, tefsir ve hadis konularında ve daha çeşitli ilim dallarına ait kitaplar okumuştur. Tahsil sürecini kısa sürede tamamlayan Kâsimî, henüz küçük yaşlarda iken dersler vermeye başlamıştır.<sup>15</sup>

On dört yaş gibi henüz gençliğinin ilk evresi olan dönemde ders vermeye ve cami derslerinde babasına yardım etmeye başlayan Kâsimî, ilk imametini yirmi yaşında Annâbe Camii'nde yapmıştır. Zamanın valisinin görev vermesiyle, dört yıl ramazan aylarında Suriye'nin farklı yerleşim yerlerinde vaazlar ve dersler vermiştir. Pederinin ahirete irtihaliyle birlikte, cami cemaatinin yoğun ısrarıyla, onun yerine geçmiş, Sinâniye Camii'nde imamlık görevini üstlenmiştir. Aynı zamanda burada ders verme görevini de almış ve bu vazifeleri vefat edinceye kadar devam ettirmiştir.<sup>16</sup>

1903 yılında yakın arkadaşı, Suriye selefliğinin öncülerinden, Abdürrezzâk el-Bîtâr'la (ö. 1916) beraber Mısır'a seyahat eden Kâsimî, orada dönemin Mısır müftüsü Muhammed Abduh (ö. 1905) ile görüşmüş, onun ders halkalarına ve tefsir konulu sohbetlerine katılmıştır. Kâsimî burada ayrıca Abduh'un en tanınmış öğrencisi olan Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1935) ile de tanışmıştır. Kâsimî'nin Mısır ziyaretinde gerçekleştirmiş olduğu temaslar, onun tasavvur, fikir ve düşünceleri üzerinde büyük tesir bırakmış ve zihinsel anlamda adeta bir değişimin ve dönüşümün başlangıcı olmuştur. Daha sonra bu etkiden kurtulamayan Kâsimî, memleketi Suriye'de, Abduh'un temsil ettiği ıslah hareketinin en önemli temsilcilerinden biri olmuş, bu manada ıslah hareketinin Suriye'deki temsilcisi olarak görülmeye başlamıştır. Bu durum aynı zamanda onun eser ve makalelerinin Mısır dergi ve gazetelerinde özellikle de Reşid Rızâ'nın çıkardığı el-Menâr dergisinde yayımlanmasının da önünü açmıştır.<sup>17</sup>

Kâsimî, Mısır seyahati dönüşünde yol arkadaşı el-Bîtâr'la beraber Beyrut'a uğramış, burada bulunan Suriyeli selefi âlim ve ıslahatçı Muhammed Ebû Tâlib el-Cezâirî (ö. 1920) ile görüşmüştür. Onun vesilesiyle İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) külliyatı hakkında bilgi edinmiş, onun görüş ve fikirlerini öğrenmiştir. 1910 yılında Medine-i Münevvere'ye ziyaret gerçekleştiren Kâsimî, burada da önde gelen bazı

15 Günay, *Cemâlüddin el-Kâsimî ve Fikhi Görüşleri*, 13-14; Turgut, "Cemâleddin el-Kâsimî", 7/311.

16 Günay, "Cemâlüddin el-Kâsimî Hayatı ve İlmî Kişiliği", 255; Kâsimî, *Cemâlüddin el-Kâsimî ve asruhü*, 38.

17 Abdumecid Abdusselâm el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râhin* (Ammân: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda el-İslâmiyye, 1402/1982), 42; Kâsimî, *Cemâlüddin el-Kâsimî ve asruhü*, 125; H. Mehmet Günay, "Suriye Selefliğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsimî (1866-1914): Hayatı, İslahatçı Kişiliği ve Fikhi Eserleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 120-21; Günay, *Cemâlüddin el-Kâsimî ve Fikhi Görüşleri*, 5-10; Mahmûd Mehdî İstanbûlî, *Şeyh-Şâm Cemâleddin el-Kâsimî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 59.

âlimlerle görüşmüş ve kütüphaneleri ziyaret etmiştir.<sup>18</sup> Mezkûr zevattan başka Kâsımî'nin fikir ve zihin dünyasının oluşumunda, kelâm âlimi, Hanbelî fakihî ve müfessir olan Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), İslâmî ilimlerin pek çok sahasında eser vermiş Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), yine çok yönlü İslâm âlimi olan Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Hindistanlı Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî (ö. 1307/1890) gibi âlimlerin de etkisi olmuştur.<sup>19</sup> Bu manada Kâsımî, tefsirini selefi çizgi üzerinde kaleme alanlardan biri sayılmıştır.<sup>20</sup>

Kâsımî'nin düşünce yapısında oluşan mezkûr âlimlerden etkilenme durumu, onun ilmî icraatlarında da kendini göstermiştir. Hatta sosyal düşünce yapısı itibariyle, henüz farklı anlamlara ve ıslahat hareketine hazır olmayan Suriye topraklarında Kâsımî'nin ilmî faaliyetleri kontrol altına alınmaya çalışılmış, kendisine şüphyle yaklaşmıştır. Otuzlu yaşlara doğru 1895 yılında on kadar arkadaşıyla beraber yaptıkları bazı toplantılar nedeniyle Cemâlîlik adında yeni bir mezhep kurma niyetinde olmakla suçlanmış, sorgulamalara ve siyâsî baskılara maruz kalmıştır. Kâsımî, kırk dokuz yaşında iken 19 Nisan 1914'de vefat etmiş ve cenazesi Dimaşk'ta bulunan Makberetülbâbissağîr Kabristanlığına defnedilmiştir.<sup>21</sup>

Cemâleddin el-Kâsımî, yaşamını eser telif etmeye adanmış, derleme ve şerh türünden pek çok kıymetli eser ortaya çıkarmış velûd bir müelliftir. Bizzat kendisinin yazarı olduğu teliflerden başka, çok sayıda eserin de tahkik edilmek suretiyle okurla buluşmasını sağlamıştır. Bu manada neredeyse tüm hayatını eser telifiyle geçirdiğini söylemek abartı olarak görülmemelidir.<sup>22</sup> Onun, dinî ilimlerdeki meziyetini göstermeye yetecek en önemli eseri *Mehâsinü't-Te'vîl* adlı tefsiridir. Tefsirinin haricinde Kâsımî, çok farklı disiplinlerde eserler kaleme almıştır. Bu durum, onun ilmî ve düşünsel bakımdan sahip olduğu genişliğin sonucu olarak değerlendirilebilir.<sup>23</sup>

Kâsımî, kendi adıyla şöhret bulmuş tefsirinin mukaddimesinde, konusunu tefsirle ilgili yapmış olduğu çalışmaların en iyisinin bu tefsiri olduğunu belirterek

18 Günay, "Suriye Selefililiğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 121; Günay, *Cemâleddin el-Kâsımî ve Fikhî Görüşleri*, 6.

19 Günay, "Suriye Selefililiğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 125.

20 Muhammed b. Abdurrahman Magrâvî, *el-Müfessirün beyne't-tevîl ve'l-İsbât fi âyâtî's-sifât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 647.

21 İstanbullî, *Şeyhü's-Şâm Cemâleddin el-Kâsımî*, 95; Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", 7/311; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/773; Gökçen Kalkan, *Cemâleddin el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 8-10.

22 David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 132.

23 Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", 7/311. Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl haricinde kaynaklarda zikredilen tefsirle ilgili yazmış olduğu eserleri arasında "İfâdetu men Sahâ fi Tefsiri Süreti ve'd-Duhâ", "Bahs fi Cemî'l-Kıraati'l-Müteârefe", "Tefsiru Âyeti'l-İnnâ Aradna'l-Emânete ale's-Semâvâti ve'l-Ard...", "es-Sevânih", "Kavâidu Tefsiriyye" ve "Hidâyetü'l-Elbâb li Tefsiri Âyeti ve Taâmüleziyne Ütu'l-Kitâb" zikredilebilir. Eserler hakkında bilgi için bk. Kâsımî, Cemâleddin el-Kâsımî ve asruhü, 259-260, 643, 645, 652, 665; Muhammed Riyâz el-Mâlih, "el-Allâme Cemâleddin el-Kâsımî: hayatuhü ve âsaruhü", Mecelletü Afâkî's-Sekâfe ve't-Turâs 2 (1994), 10, 12, 15-16, 18; Kâsımî, Cemâleddin el-Kâsımî ve asruhü, 688.

eserine tefsir konusundaki tüm bilgi ve birikimini yansıtmaya çalıştığını ifade etmektedir.<sup>24</sup> Bu sebeple olmalı ki Kâsımî, tefsir konusunda, hacimli başka bir çalışma telif etmemiştir.<sup>25</sup>

Daha çok *Tefsîru'l-Kâsımî* olarak bilinen tefsirinin mukaddimesinde Kâsımî, Kur'an'da bulunan ilmi, fenni ve onun sınırlarını keşfetmek için çok çaba harcadığını, hayatının çoğunda bu çabanın içerisinde olduğunu belirtmiştir. O, bu gayeyle daha önceden kaleme alınmış tefsirleri incelediğini ve hemen hepsinin kendi ölçeğinde Kur'an'ın makâsıdını ortaya çıkarma gayesiyle bir şeyler yapmaya çalıştığını belirtmiş ve 1899 yılının şubatında tefsirini kaleme almaya başlamıştır.<sup>26</sup> Bu tarihten tam on üç yıl sonra 1911 yılında da çalışmasını tamamlamıştır. Tefsir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (ö. 1968) tarafından on yedi cilt olarak düzenlenmiş ve Kahire'de neşredilmiştir.<sup>27</sup>

Tefsirin birinci cildi Kâsımî'nin mukaddimesiyle başlamaktadır. Burada müellif, on bir kaide halinde tefsir ilminin temel kaynakları, müfessirlerin mertebeleri, esbâb-ı nüzûl, zâhir-bâtın, nâsih-mensûh, Kur'an'ın müşkülleri, Kur'an'a dair ilimler, sahâbe tefsiri, tefsirde sünnetin rolü, rey tefsiri, yedi harf konusu, Kur'an'ın üslûbu, Kur'an'ın cem'i, kıraat çeşitleri, tefsir çeşitleri, peygamber kıssaları, isrâiliyatı kullanma ve tefsirde Arap dilinin önemi gibi konuları cildin tamamını kapsayacak şekilde genişçe ele almaktadır. Bu yönüyle mukaddimenin tamamında tefsir usûlüne dair konular irdelenmektedir.<sup>28</sup>

Kâsımî'nin tefsiri, ağırlıklı olarak rivayet olmakla birlikte dirayet yönü de bulunan bir tefsirdir. Bu nedenle tefsiri, dirâyet ağırlıklı tefsirler kategorisinde değerlendirenler de olmuştur. Onun rivayet tefsirleri arasında değerlendirilmesinin nedeni, kendisinden önce yazılmış tefsirlerden çokça nakilde bulunması ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine geniş yer vermesidir. Bu manada Kâsımî'nin tefsiri rivayet tefsiri olarak değerlendirildiğinde, Taberî (ö. 310/923), İbn Kesîr (ö. 774/1373) veya Süyûtî (ö. 911/1505) tefsirlerinde olduğu gibi ilk dönem müfessirlerinden rivayet yoluyla bol miktarda nakillerde bulunduğu sanılmamalıdır. Tefsîru'l-Kâsımî'yi, genişçe menkul bilgiler içermekle birlikte okuyucusuna dirayet yönünü de ağırlıklı olarak hissettiren bir tefsir olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>29</sup>

Tefsirinde Kâsımî, Kur'an'ı Kur'an'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiîn sözüyle, yeri geldiğinde de daha önce yazılan tefsirlerdeki görüşler ışığında tefsir etme

24 Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957/1386), 1/5.

25 Kalkan, *Cemâleddin El-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu*, 15-16.

26 Şükrü Arslan, "Mehâsinü't-Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/363.

27 Günay, *Cemâluddin el-Kâsımî ve Fikhi Görüşleri*, 48; Rümî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-, *Buhûs fi usûli't-tefsîr ve menâhicih* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, ts), 158.

28 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/349.

29 Zekeriyâ Pak, "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler", ed. Mehmet Akif Koç, *Tefsir El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 173.

metodunu kullanmıştır. Aynı zamanda dil bilgisi kurallarından, sözlüklerden ve kıraatlerden de istifade etmiştir. Kur'an'da geçen bazı kavramların ve kelimelerin açıklanmasında başta Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) es-Sihâh'î olmak üzere farklı kaynaklardan faydalanmıştır. Âyetler arası yorum farklılıklarını değerlendirirken mütevâtir kıraatleri dikkate almıştır. İsrâiliyat konusunda, kendinden önceki çoğu müfessir gibi tefsirinde isrâilî rivayetlere yer vermekten kurtulamamış, özellikle isrâiloğullarını konu edinen âyetleri tefsir ederken zaman zaman isrâilî haber ve yorumlara yer vermiştir. Fakat bu ifadeleri genellikle "روي" sigasıyla vermek suretiyle bu bilgilerin, mahiyetleri itibariyle, zayıf olduğuna işaret etmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>30</sup>

Tefsirinin önemli bir bölümünü, kendisinden önceki müfessirlerin ve diğer âlimlerin ifadelerinden nakillerin oluşturduğu Kâsımî, sadece bu nakillerle yetinmemektedir. Ele aldığı görüşler arasında kıyaslama ve değerlendirme yapmak suretiyle konu hakkındaki kendi kanaatini de ifade etmektedir. Kendilerinden nakilde bulunarak tefsirlerinden istifade ettiği müfessirler arasında Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144) Râzî (ö. 606/1210), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Kâşânî (ö. 736/1335), İbn Kesîr (ö. 774/1373) Süyûtî (ö. 911/1505) ve Ebüssuûd (ö. 982/1574) gibi âlimler zikredilebilir.<sup>31</sup> Kâsımî'nin tefsirinde temel hareket noktasını islahatçı düşünce ve selefi anlayış oluşturmaktadır. Bu manada tefsirde İbn Teymiyye'den bolca nakiller bulunmaktadır.<sup>32</sup>

## 2. Mukaddimedede Ele Alınan Bazı Kıraat Meseleleri

Ulûmü'l-Kur'an ve tefsir usûlü konularında yapılmış çalışmaların hemen hepsinde ve tefsirlerin mukaddimelerinin bir kısmında müfessirin bilmesi gereken ilimlere yer verilmektedir. Kıraatlerin bir bölümünün, en azından tefsir ilmine sağlayacağı katkı nedeniyle, bilinmesi gerektiği için olsa gerek, ilgili listenin başlarında müfessirin Kur'an kıraatlerinden haberdar olması gerektiği belirtilmektedir.<sup>33</sup> Bu manada Kâsımî, tefsirinde sahih ve şâz kıraatlere yer vermek suretiyle kıraat ihtilaflarından istifade etmiştir. Onun hem naklettiği kıraatlerde hem de kıraatlerin yorumlanması veya tevcihinde kendisinden önce kaleme alınmış tefsir literatüründen yararlandığı görülmektedir. Onun, kıraatler bağlamında nakledilen her rivayeti, tefsirine almadığı; özellikle yorumladığı âyette ifade etmeye çalıştığı mananın beyanına veya anlaşılmasına katkısı olacak rivayetleri hususen seçtiği belirtilebilir.<sup>34</sup>

Kâsımî'nin tefsirine girmeden evvel mukaddimesinde yer yer kıraate dair bilgiler verdiği, bu konuda bazı hususlara açıklamalar getirdiği görülmektedir.

30 Muhtesib, *Itticâhâtü't-tefsir fî'l-asrî'r-râhin*, 44-49.

31 Pak, "Rivâyet Ağırıklı Tefsirler", 172-173.

32 Günay, *Cemâlüddin el-Kâsımî ve Fikhi Görüşleri*, 48.

33 Detaylı bilgi için bk. Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 108 vd.

34 Kılıç, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kıraat-Tefsir İlişkisi", 500-501.

Çalışmanın bu aşamasında mukaddimedede bölüm ve fasıllar içerisinde farklı yerlerde ele alınan kıraat hususları, kıraatlerin kaynağı, yedi harf meselesi, kıraatlerde aranan sıhhat şartları, kıraat çeşitleri ve kıraatlerdeki çeşitliliğin faydaları olmak üzere beş başlık altında tasnif edilerek değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Kâsımî'nin mukaddimesi üzerinden kıraate dair vermek istediği bilgiler bu başlıklar altında tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 2.1. Kıraatlerin Kaynağı Meselesi

Kıraat, en genel anlamıyla, Kur'an lafızlarının okuma keyfiyetini ve bunların değişik okunuşlarını râvilerine nispet ederek bilme<sup>35</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu ilmin sonucunda gündeme gelen farklı okuma şekillerinin ortaya çıkma zamanıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Kaynaklarda farklı okumaların kaynağının Hz. Peygamber'in Kur'an'ın yedi harf (el-ahrufu's-seb'a) üzerine indirildiğini haber verdiği zamana kadar uzandığı ifade edilmektedir. Bu konu, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte insanların akın akın gelip Müslüman olmasıyla birlikte, onların Kur'an metnini okuyup mesajını anlayabilmeleri adına bir ruhsatı ve kolaylığı amaçlayan bir izni ifade etmektedir. Kaynaklarda ayrıca verilen bu iznin, Medine dönemi sonlarına doğru gerçekleştiği de ifade edilmektedir.<sup>36</sup>

Hz. Peygamber'in inananları yedi harf meselesi bağlamında farklı okuma konusunda serbest bırakmasıyla birlikte, sahâbe bizzat Hz. Peygamber'den öğrendikleri bu okuma şekillerini hem O'nun zamanında hem de halifeler döneminde öğretmen olarak gittikleri yerlerde öğrencilerine aktarmışlardır. Bunlar içerisinde bir kıraat yani bir okuyuş şekli alanlar olduğu gibi iki veya daha fazla alanlar da mevcuttu. Böylelikle sahâbe ve tâbiinin önde gelenlerinin, onlardan sonra gelen etbâu't-tâbiin âlimlerinin farklı kıraatleri oldu. Zamanla kıraat âlimlerinin sayısı çoğaldı. Farklı beldelere dağıldılar, imamlar birbirini takip etti, tabakaları bilindi, çeşitli vasıflarla birbirinden ayırt edilir oldular ve kıraat ilmi ilgili bilgileri değerlendirmek suretiyle bu şekilde doğmuş oldu.<sup>37</sup>

Kâsımî'nin kıraatin kaynağına dair mukaddimesindeki en dikkat çekici ifadelerinden biri, kıraatlerde aslolanın Arapça kaideye uygunluk değil, naklin sahih olmasına yapmış olduğu vurgudur. Bu sözleriyle Kâsımî, kıraat diye günümüze ulaşan tüm okuyuş şekillerinde en önemli kuralın sahih senede sahip olması gerektiğini hatırlatırken, aynı zamanda kaynaklarda sahih kıraatin şartları arasında

35 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve müşhidü't-tâlibin* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 9.

36 Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 78; İsmail Karaçam, *Kıraat İliminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 81.

37 İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1976), 62-63; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 17-18; Abdurrahman Çetin, "Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatların Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 37/4 (2001), 78.

sayılan Arap diline uygun olma şartına da bir bakıma eleştiri getirmektedir. Fakat bu konu ayrı başlıkla ele alınacağı için burada değinilmeyecektir. Kâsımî, kıraatte naklin sahih olmasının önemini, ed-Dânî'den (ö. 444/1053) atıfla, kıraat imamlarının Kur'an harfleri hakkında nakil bakımından sahihliğine göre itibar ettiklerini belirtmektedir.<sup>38</sup>

Kâsımî, kıraatlerin yapısı itibariyle Hz. Peygamber'den semâ ile günümüze ulaştığını, kıraatlerin ictehadî konulardan olmadığını belirtmektedir. Burada meşhur müfessir Zemaşşerî'yi (ö. 538/1144) Kehf sûresi 18.<sup>39</sup> ve En'âm sûresi 137.<sup>40</sup> âyetleri tefsirinde kıraat hususunda söyledikleriyle eleştirmektedir. Zemaşşerî'nin En'âm sûresi ilgili âyette geçen bazı kelimelerin kıraat farklılıklarını açıklarken, İbn Âmir'i (ö. 118/736) kıraatinde hatalı bularak hatasını açıklamaya çalıştığını, dil bilgisi kurallarına dayanarak semâî olan bir okuyuşun keyfe göre okunduğu kanaatine sahip olduğunu, Nâsır isimli başka bir müelliften atıfla belirtmektedir. Bu manada, Kâsımî, buradaki meselenin dil bilgisiyle yani zaruri bir ilimle bilindiğini fakat Hz. Peygamber'in âyetleri Cebrâil kendisine nasıl okuduysa öyle okuduğunu ve tevâtür derecesinde imamların birbirlerine bu şekilde naklettiklerini hatırlatarak, bu okuyuşun İbn Âmir'e bu şekilde ulaştığını ve onun da duyduğu gibi okuduğunu hatırlatmaktadır. Kâsımî, devamında Ehl-i Sünnet'e göre yedi kıraatin hepsinin de Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber'den tevâtürle nakil olduğuna değinerek, kıraatin nakle dayalı olmayıp imamların kendi görüşleriyle sabit olduğu zannedilip İbn Âmir'in hata yaptığını söylemenin, herhangi bir değerinin olmadığını belirtmektedir. Ayrıca ona göre bu düşünceye sahip olanların nahvî kıyaslamalardaki aşırılıklarının sonucunda, dil bilgisi kuralına uymayan her şeyin reddedileceği gözüyle bakılması olduğunu söyleyerek kıraatlerde asolanın içtihadı değil, sahih nakle uygun olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup>

Kâsımî, kıraatlerin kaynağıyla ilgili olarak, yedi kıraatin tamamının tevâtür derecesinde olduğunu belirtmektedir. Bu konuda o, meşhur usûl eserleri el-Burhân'dan, el-İtkân'dan ve diğer bazı kaynaklardan atıflar yapmak suretiyle, yedi imama, onlardan Hz. Peygamber'e ulaşan senedlerin kıraat kitaplarındaki senetlere göre âhâd olduğunu ve tevâtür seviyesine çıkmayacağını söyleyenlere şu şekilde cevap vermektedir:

“Senedlerin bir gruba inhisarı, kıraatin başkalarından gelmesi için engel oluşturmaz. Kıraatler ve senedler, o imamlara ve senedlerinde zikredilenlere, harfleri onların zapt etmeleri ve korumaları sebebiyle nispet edilmiştir. Onların her tabakasında tevâtür derecesine varan râvi vardır. Çünkü Kur'an'ı imamlarla

38 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/301.

39 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidü't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1407), 2/725.

40 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/68-70.

41 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/302-303.

beraber her beldeden çok sayıda kişi almıştır. Ve akabinde de çok sayıda insan onlardan aktarmıştır. Bu nedenle yedi kıraatin tamamı mütevâtirdir."<sup>42</sup>

Kıraatlerin kaynağına dair, Kâsımî'nin değindiği konulardan bir diğeri de Hz. Peygamber'den geldiği sahih olan her rivayeti kabul etmenin gerekliliği hususudur. Meramını, İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429) nakillerle destekleyen Kâsımî, her kıraatin diğeriyle birlikte âyetin âyetle hükmü gibi benzer olduğuna ve hepsine inanmak gerektiğine değinmektedir. Kıraatlerin birini tercih ederek okuyan kimsenin diğerlerinden yüz çevirmiş olmayacağını da ifade eden Kâsımî, Hz. Peygamber'in sahih olmak şartıyla farklı şekillerde okuma ruhsatı verdiği rivayeti tekrar hatırlatarak sözlerini tamamlamaktadır.<sup>43</sup>

Bir kıraatin okuyanına nispet edilmesini, kaynağı bakımından değerlendiren Kâsımî, İbnü'l-Cezerî'den atıfla, ihtilaf edilen her harfin keyfiyetinin sahâbe veya tabiînden birine izâfe edilmesinin, onu en çok okuyan, okutan, zapt eden ve onunla en çok ilgilenen olması hasebiyle olduğunu belirtmektedir. Harflerin ve kıraatlerin, kıraat imamlarına ve râvilerine izâfe edilmesinin de bu şekilde olduğuna değinen Kâsımî, bir kıraat imamının farklı okuyuşlar içerisinde o şekliyle okumayı tercih ettiğine, o okuyuşu diğerlerinden üstün bildiğine, ona devam ettiğine, o okuyuşla şöhret bulduğuna ve o okuyuşla tanındığına işaret etmektedir. Bu vb. nedenlerle ilgili okuyuşun başka bir imama değil de o imama isnad edildiğine değinen Kâsımî, bu isnadın o imam tarafından icat edilmesinin ve bu konuda içtihadını ortaya koymasının söz konusu olmadığını belirtmektedir.<sup>44</sup>

## 2.2. Yedi Harf Meselesi

Yedi harf hususu Kur'an ve kıraat merkezli yapılan ilmî çalışmalarla meşgul olanların değinmekten kendisini alamadığı, kıraat ilminin en problemli konularından biridir. Konunun bu şekilde olması, yedi ve harf ifadelerinin mahiyetine dair Hz. Peygamber'den beyânî bir nas veya ashâbtan bir icmâ bulunmadığı içindir. Konuyla ilgili çok sayıda farklı görüşün varlığından söz edilmektedir.<sup>45</sup>

Kâsımî, yedi harf hususunda, ilk olarak, buna Hz. Peygamber zamanında izin verilmesini ele almaktadır. Bu manada Hz. Ömer'in başından geçen olayı, Übey b. Kâ'b'tan gelen rivayeti ve diğer bazı rivayetleri sonuçları itibarıyla Hz. Peygamber'in izniyle ilişkilendirmek üzere zikretmektedir. İbn Kuteybe'den atıfla, bazı kabilelerin farklı okumalarına da değinen Kâsımî, bu fırkalardan her

42 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/304.

43 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/310.

44 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/312.

45 Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebü Şâme Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 91-137; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 112-121; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1974), 1/164.

birinin kendi lehçesinden ve çocukluklarından beri alışa geldikleri durumdan vazgeçirilmelerinin gerçekten zor bir durum olduğuna değinmekte ve bu durumun ancak uzun sürece dayalı bir eğitimle olabileceğini hatırlatmaktadır.<sup>46</sup>

Kaynaklarda, mükerrerleri müstesna olmak üzere, yedi harf meselesiyle ilgili tespit edilmiş toplam hadisin altmış, bunları rivayet eden sahâbenin de yirmi beş olduğu belirtilmektedir.<sup>47</sup> İlgili hadislerde geçen en meşhur rivayet, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hişâm b. Hâkim (ö. 15/636'dan sonra) arasında cereyan eden olayın geçtiği hadistir. Buna göre okuma farklılığından dolayı Hz. Peygamber'e giderek okuyuşlarını arz etmişler. Hz. Peygamber, dinledikten sonra her ikisinin okuma şeklinin de doğru olduğunu söylemiş ve bu hususta "Şüphesiz Kur'an, yedi harf üzere indirilmiştir. Siz ondan kolayınıza geleni okuyun!" demiştir.<sup>48</sup>

Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ile bir sahâbî arasında geçen benzer bir durum Hz. Peygamber'e intikal ettirilince O, "Ey Übey! Cebrâil, bana Kur'an'ı bir harf üzere oku, diye gönderildi. Ben ona 'Ümmetime hafiflet!' diye müracaatta bulundum. Bunun üzerine Cebrâil bana ikinci de 'Onu iki harf üzere oku!' diye cevap verdi. Ben tekrar 'Ümmetime hafiflet!' diye müracaat ettim. Üçüncüde de Cebrâil bana 'Onu yedi harf üzere oku!' dedi."<sup>49</sup> şeklinde buyurmuştur.

Yukarıda zikredilen rivayetlerde olduğu gibi az sayıda da olsa sahâbeden bazıları zaman zaman aralarındaki okuyuş/lehçesel farklılıkları Hz. Peygamber'e sormuşlar, O da yedi harf meselesini bildirerek kıraat konusunda kolaylık tanıdığını, zorlanmadan okuyabildikleri şekilde okunabileceğini bildirmiştir.

Genel kanaate göre, yedi harf hususu, ashâb içerisinde yaşlıların, küçüklerin, köle ve cariyelerin, okuma yazma bilmeyenlerin varlığı göz önünde bulundurulduğunda inananlara okuma konusunda kolaylıklar sağlamaktadır. Bu manada yeni Müslüman olan kabileleri zorluğu düşürmeden, aralarında Kur'an okunmasının yayılmasını temin etmek maksadıyla Allah Teâlâ tarafından bahşedilmiş bir kolaylık ve ruhsat olarak ifade edilebilir. Bu izin, Medine döneminde kabile ve toplulukların İslâm'ı kabul etmeleriyle zuhur eden bir zaruret nedeniyle verildiğine dikkat çekilmelidir.<sup>50</sup>

Ebû Şâme'den (ö. 665/1267) atıfla sahâbe ve tabiîn'e atfedilen "Kıraat sünnettir, sonra gelenler öncekilerden bunu alır, bu nedenle öğrendiğiniz gibi okuyun!"

46 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/284-286.

47 Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 52.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Fezâilü'l-Kur'an", 5 (No. 4706), 27 (No. 4754), "Kitâbu'l-Husûmât", 3 (No. 2287), "Kitâbu't-Tevhid", 53 (No. 7111); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, ts), "Sâlâtü'l-Müsâfirîn", 270, 272.

49 Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 273.

50 Detaylı Bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şem-seddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 32; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr fî'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 1/22.



sözünün manasını,<sup>51</sup> Hz. Peygamber'in vermiş olduğu ruhsata bağlayan Kâsimî, izin süresiyle ilgili Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında Kur'an'ın okunuşunun tek bir lehçede sabitlendiğini ifade etmektedir. Ayrıca Tahâvî'nin (ö. 321/933), ruhsatın ilk zamanda okuma yazma bilmeyen, sağlam bir ezber kabiliyetine sahip olmayan ve tek bir lafızla okumada güçlük çeken kimseler için bir kolaylıkken, daha sonra bu özrün kalkmasıyla beraber ruhsatın da kaldırıldığını beyan eden sözlerini, kendi düşüncesine referans göstermektedir.<sup>52</sup>

Yedi harften maksadın ne olduğunu açıklamaya çalışan Kâsimî, yedi lafzıyla bilinen manada yedi rakamının kastedilmediğini, buradaki maksadın kelimenin kolayca okunduğu şekillerin çokluğuna işaret edildiğini ifade etmektedir. Bu manada, yüzler basamağında yedi yüzün, onlar basamağında yetmişin, birler basamağında da yedinin çokluk ifade etmek için kullanılan bir durum olduğunu ve bununla muayyen bir sayının kastedilmediğini belirtmektedir. Bazı âlimlerin yediyle ilgili mana ve şekil aynı kalmakla beraber hareketin değişmesi, fiilin mâzî ve emre dönüşmesi, harfin noktalyken noktasına veya noktasızken noktalya dönüşmesi, bir harfin yakın mahreçli bir harfle ibdâl olması, takdim ve tehir değişikliği, bir kelimenin aynı anlamdaki başka kelimeye dönüşmesi gibi durumlara hamledildiği görüşünü de paylaşan Kâsimî, buradaki yediden kastın, herhangi bir tahdidin aksine, çokluk/kesret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu görüş, diğer farklı görüşleri de içerisinde ihtiva etmektedir.<sup>53</sup>

Kâsimî, bu görüşüyle İbnü'l-Cezerî'nin<sup>54</sup> (ö. 833/1429) ve Ebû Amr ed-Dâni'nin<sup>55</sup> (ö. 444/1053) yedi harfin vecih olacağı görüşlerini benimsemiş fakat vecihlerin neler olacağı hususunda ise kısmen de olsa onlardan ayrılmıştır. Yukarıda zikredilen ruhsat konusunda, bunun tam olarak neye tekabül ettiği durumu ise bazı müphemliği barındırmakla birlikte genel kabul ve gelenek içerisinde yedi harf olgusunun, kıraat çeşitliliğinin esas temelini oluşturduğu kabul edilmektedir.<sup>56</sup>

### 2.3. Kıraatlerde Aranan Sıhhat Şartları

Kıraatlerde en önemli husus nakille ulaştırılmasıdır. Naklin itibarı içinse, gerekli önemli şart güvenilir olmasıdır. Bu manada, kıraatlerin belli standartlarla nakledilmesi amacıyla baştan beri üzerinde titizlikle durulmuş, hadis ilminde olduğu gibi ulaştırılan kıraatler sened zinciriyle birlikte zikredilmiştir. Kıraat okuyan ve öğrenen kimseler için de aynı şekilde, icazetnamesinde hocasıyla beraber, onun hocası, onun da hocası... olmak üzere Hz. Peygamber'e kadar

51 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîh*, 89-91.

52 Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/286-288.

53 Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/287-288.

54 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26.

55 Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân ed-Dâni, *et-Teyşir fî'l-kırâati's-seb'a*, thk. Halef Hamûd eş-Şağdelî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelüs Lin'-Neşr ve't-Tevzî, 2010), 27.

56 Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebû Talib Mekki, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâat*, thk. Abdülfetah İsmail Şelebi (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 71-73.

ulaşan halkaya isim isim yer verilmiştir. Bu da kıraat ilmindeki sened zincirine verilen değere dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir.

Kıraatlerde en önemli şart, nakil olmakla birlikte sadece bu şartla yetinilmemiştir. Buna göre kıraatlerin sıhhat şartlarından birincisi senedinin sahih olması, ikincisi Hz. Osman mushafının yazısına uygun olması, üçüncüsü Arap gramerine uygun olması olmak üzere kaynaklarda üç şarttan bahsedilmektedir.<sup>57</sup>

Bir kıraatin sahih sayılmasının en önemli şartı, senedinin sahih/sağlam olmasıdır. Bunun manası, kıraatin kendisine nispet edilen şahıstan itibaren Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senede sahip olmasıdır. Kıraat konusunda ileri gelen âlimlerin ortak kanaati bu şekildedir. Bu manada, kıraat konusunda nakil çok önemli yere sahiptir. Bu titizliğe riayet eden Hz. Osman, herkesin onayını alarak Kur'an'ı, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde yapılan çalışmaya uygun olarak çoğaltmış, akabinde daha sonra var olan tüm çalışmalar bu mushafıya uygun olarak düzeltilmiştir. Böylece kıraat konusunda var olan ve ortaya çıkması muhtemel karışıklıklar ve tartışmalar en az düzeye indirilmiştir. Üzerinde icma edilen söz konusu istinsah faaliyetinin, kıraat konusunda bir ölçü olması gecikmemiş ve sonraki âlimler bir kıraatin makbul olabilmesi için Hatt-ı Osmânî'ye muvafık olma şartını zikretmişlerdir. Bu şartla kastedilen durum ise bir kıraatin makbul sayılabilmesi için onun Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafın yazımına uygun olmasıdır. Bu şart, değişik kıraatlerin çoğaldığı ve sahâbeye nispet edilen, âyetleri veya bazı kelimeleri açıklayıcı birtakım ifadelerin arttığı dönemde muhtemel karışıklığı önleme amacıyla gündeme gelmiştir.<sup>58</sup>

Kıraatlerin sahih sayılabilmesi için sayılan üçüncü şarta göre kıraatin Arap gramerine uygun olması gerekmektedir. Bu şart diğer iki şart gibi üzerinde ittifak edilen bir durum değildir. Buna göre, kimi âlimler bu şartı değerlendirirken kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını, kimileri ise kıraatin indiği dönemdeki yaygın Arapçaya uygunluğunu, kimileri de üzerinde ittifak edilmiş fasih bir lehçe veya ihtilaf edilmiş bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını yeterli görerek ilgili şartın kapsamını geniş tutmuşlardır.<sup>59</sup>

Kıraatlerin Arap diline uygun olması şartına, konuyla ilgili görüş beyan eden her âlim olumlu kanaat bildirmemiştir. Meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'ye göre bu üç şart, okuyuş şekli, yedi imamdan veya on imamdan yahut da makbul görülen diğer imamlardan sabit olsun Kur'an'ın indirildiği yedi harf olduğu için inkâr edilemez. Lakin, bu üç şarttan birinin eksik olması halinde bu kıraate zayıf, şâz ve bâtil kıraat denilir.<sup>60</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045),<sup>61</sup> Ebû Amr ed-Dânî (ö.

57 Mekkî, *el-lbâne*, 51; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-veciz*, 159, 172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

58 Mekkî, *el-lbâne*, 51; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-veciz*, 159, 172; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 91-92.

59 Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 51.

60 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

61 Mekkî, *el-lbâne*, 51.

444/1053)<sup>62</sup> ve Ebû Şâme (ö. 665/1267)<sup>63</sup> gibi kıraat ilminin meşhur simaları da bu konuda İbnü'l-Cezerî'yle aynı görüştedirler.

Alanında ülkemizin önde gelen kalemlerinden olan Abdurrahman Çetin, üçüncü şartın gereksiz olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Kur'an ve kıraatler Arapça olduğundan, bunların Arapçaya uygun olması gayet normaldir ve bu durumun eski Türkçe kitabelerin Türkçe'ye uygun olması gerektiğini söylemek gibi bir durumdan herhangi bir farkı yoktur. Bu şartın bulunması nedeniyle kimi dilcilerin, mütevâtir kıraatlerden bazılarını kurallara uygun olmadığı gerekçesiyle tenkit ettiklerini belirten Çetin'e göre, ilk iki şartı bulunduran bir kıraatin karşısında, geçerli olması gereken kurallar değil kıraatin olması gerekmektedir. Bu manada dilcilere ve kaidelere hakemlik edecek olan Kur'an olduğunu ve kuralların ona uygun olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>64</sup>

Dilci âlimleri kural koyma sürecinde tutunacakları ilk ve en önemli kaynak Kur'an ve onun kıraatleridir. Bu manada kıraatler nakille sabit olup ve insânî tecrübeye dayanmazlar. Fakat kıraatleri değerlendirenler kendi müktesebatlarına göre ve belirledikleri kriterlere uygun olup olmamasına göre değerlendirmişlerdir. Kendi birikim ve deneyimlerine uygun olmaması veya bir dil ölçütüne zıtlığı onun naklen sağlam temeli olmadığı anlamına gelmez. Kur'an'ın sahih senetlerle gelen kıraatleri de hiçbir dayanakla mukayese edilemeyecek derecede sağlamdır. Buna göre bir kıraat, resm-i Osmâniye uygun olup isnad bakımından bir noksanlığı bulunmuyorsa sahih olarak değerlendirilir. Bu noktada dil, kıraat için tercih yapma hususunda bir aracı görevi görebilir yani kıraatlerin sabitliği nakille olmakla birlikte tercih argümanları ise insanîdir denilebilir.<sup>65</sup>

Mukaddimesinde kıraatin sıhhat şartları şeklinde bir başlığa veya fasılaya yer vermemesine rağmen Kâsımî'nin, konuyla ilgili görüşüne yer yer verdiği bazı bilgilerle işaret ettiği görülmektedir. Bu manada o, kıraatte aslolanın Arapça kaideye uygunluğu değil, naklin sahihliğidir diyerek üçüncü şartın eleştirisini de yapmaktadır. Konuyla ilgili ed-Dânî'den atıfla Kâsımî, kıraat imamlarının Kur'an harflerinden hiçbirini lügatte daha yaygın veya Arapça basımında daha kurallı diye değil, rivayet bakımından en sahih ve nakilce en sağlam olarak işlem yaptıklarını hatırlatmaktadır. Bu iki durumun sabit olması halinde, Arapça kurallılık veya lügatin yaygın olmasının engel teşkil etmeyeceğine değinen Kâsımî, aslında bir bakıma birinci ve ikinci şartın bulunması halinde üçüncü şartın eksikliğinin kıraatin sıhhatine herhangi bir hâle getirmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>66</sup>

Kâsımî'nin kıraatin dil bilgisi gibi zaruri bir ilimle değil, Hz. Peygamber'in, Cebrâil'in onu kendisine okuduğu şekilde okuduğunu, tevâtür derecesinde

62 Dâni, *et-Teysîr*, 34-35.

63 bk. Ebû Şâme el-Makdisi, *el-Mürşidü'l-veciz*, 171-172.

64 Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 91-92.

65 Osman Bayraktutan, "Kıraatlere Dil Mantiğine Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 95-102.

66 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/301.

imamların da bunu birbirlerine aynısıyla okuyarak naklettiklerini ifade etmesi burada önem kazanmaktadır. Çünkü bu görüşü, Kâsımî'nin üçüncü şartın aksine kıraatlerin sıhhati için ilk iki şartın sağlanmasının yeterli olduğu görüşüne sahip olduğuna işaret etmektedir.

#### 2.4. Kıraat Çeşitleri

Kıraate dair kaleme alınmış eserlerin hemen hepsinde, kıraatler kendi içerisinde bir tasnifle çeşitlendirilmektedir. Bu manada kıraat ilminde yapılan tanımlamalar, yapısı itibariyle bir senede dayandırılması ve aktarılması hasebiyle benzerlik taşıyan hadis ilmindeki çeşitliliğe benzemektedir.

Yalan üzere ittifakları aklen mümkün olmayan bir grubun, diğer bir gruptan naklettiği kıraate *mütevâtir* kıraat denilmektedir.<sup>67</sup> On kıraat bu şekilde değerlendirilmektedir. Adalet ve zabt sahibi kimselerin rivayetiyle, senesinde sıkıntı olmayan fakat tevâtür derecesine yükselemeyen kıraatler *meşhur* kıraat diye isimlendirilmiştir.<sup>68</sup> Senedi sahih olmakla birlikte, imam nüshasına veya Arapça dil kurallarına uymayan kıraatlere *âhâd* kıraat denilmiştir.<sup>69</sup> Senedi sahih ve güvenilir olmayan veya sahih olması için gerekli üç şarttan biri eksik olan kıraatlere *şâz* denilmektedir.<sup>70</sup> Hiçbir ilmî dayanağı olmayan ve asılsız olarak bir kimseye nispet edilen kıraate *mevzû* denilmektedir.<sup>71</sup> Âyetlere tefsir kabilinden yapılan eklemelerin daha sonra kıraat olarak addedildiği yerlere, yapılan bu ziyadelerden dolayı, *müddrec* kıraat denilmektedir.<sup>72</sup>

Kıraat çeşitleri konusunda Kâsımî'nin mukaddimesinde tüm kıraat çeşitlerine değinmediği, kıraat çeşitleri şunlardır gibi bir başlıkla kıraatleri sıralamadığı görülmektedir. Bu manada o, sadece farklı konuları ele alırken geçtiği bazı yerlerde kıraat tanımlamaları yapmakta veya bir kıraat şeklinden bahsedecekse onu çeşidiyle isimlendirmektedir.

Yedi kıraat imamı ve onlara üç daha eklenerek oluşturulan on kıraat imamının kıraat senetleri genel kabul olarak mütevâtir kıraat kategorisinde değerlendirilmektedir.<sup>73</sup> Bu manada yedi kıraatin mütevâtir veya âhâd olup olmadığı hususuna cevap ararken Kâsımî, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'den (ö. 911/1505) atıflarla bazı kıraat tanımlamaları yapmaktadır. Buna göre mütevâtir tanımını, her tabakasında tevâtür derecesine ulaşan râvilerle günümüze kadar gelen kıraatler için kullandığı görülmektedir. Kâsımî, âhâd tanımını da mütevâtirle kıyaslayarak kullanmaktadır. O, bu tanımını, yedi kıraatin dışında bıraktığı tevâtür

67 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'n ve müşhidü't-tâlibin* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 18; Dâni, *et-Teysîr*, 34-35.

68 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9, 13.

69 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/264.

70 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Dâni, *et-Teysîr*, 37.

71 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16.

72 Detaylı bilgi için bk. Dâni, *et-Teysîr*, 34-38; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/264-265.

73 Detaylı bilgi için bk. Dâni, *et-Teysîr*, 34-35; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'n*, 18.

derecesine ulaşmayan kıraatler için kullanılmaktadır. Ayrıca nakli ve Arap diline uygunluğu sahih olup mushaf hattına muhalif olan kıraatleri, İbnü'l-Cezerî'den alıntıyla, âhâd olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, güvenilir olmayan birinin ulaştırdığı veya güvenilir olduğu halde Arapçaya uygun olmayan rivayetleri de şâz diye isimlendirdiği görülmektedir.<sup>74</sup>

## 2.5. Kıraat Çeşitliliğinin Faydaları

Kıraat ilminin gayesi, ilâhî vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in Kur'an okuma keyfiyetini, olduğu şekliyle sonraki nesillere ulaştırmak ve orijinal telaffuzu muhafaza etmektir.<sup>75</sup> Bu manada, her dilin veya yazıya dökülmüş metnin, zamanla maruz kaldığı değişikliğe bağlı olarak anlam ve fonetiğinde kaymalar meydana gelirken, Kur'an'ın metninin ve orijinal okunuşunun günümüze kadar gelmesi, kıraat ilmi ve içerisinde barındırdığı isnad geleneği yardımıyla gerçekleşmiştir. Burada her râvinin hocası, onunda hocası... olmak üzere Hz. Peygamber'e kadar uzanan listenin ve isnadın tamamının kıraat icazetlerinde kaydedilmesi de önem arz etmektedir.

Kur'an'ın okuyuş keyfiyetini günümüze kadar değişmeden ulaşmasında önemi haiz olan kıraat ilminin, Kur'an'ın farklı okuyuş şekillerini günümüze ulaştırmanın yanında ayrıca bu farklılıklardan doğan manalarla âyetlerin tefsir ve yorumuna da zenginlik getirmesi önemlidir. Buna benzer hususlar klasik tefsir usûlü veya kıraat kaynaklarında, kıraat ilminin faydaları şeklinde yer bulmaktadır.<sup>76</sup>

Kâsımî, mukaddimesinin sonlarına doğru Kur'an'ın ezberlenmesi, tefsir edilmesi ve yorumlanması hususlarında kıraatlerin fayda ve kolaylıklarına İbnü'l-Cezerî'den atıfla değinmektedir. Bu konuda Kâsımî'nin işaret ettiği hususların bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

Kıraatler, Kur'an'ın ilâhî kelâm olduğunun en bariz delillerinden birini oluşturmaktadır. Barındırdıkları farklılığa rağmen onda çelişki ve zıtlık bulunmamaktadır. Son derece belâğî ve îcâz özelliği bulunan Kur'an'daki her bir kıraat, bu manada bir âyet mesabesinde. Bu şekilde aynı kelimeyle farklı anlamlara ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu vesileyle de hem Kur'an'ın okunuşunda zenginlikler ortaya çıkmakta hem de âyetlerin içerdiği manalar zenginleşmektedir. İçerisinde barındırdığı onca farklılığa rağmen, aralarında ihtilafın bulunmaması gibi bu farklılıkların her birinin diğerini hem beyan eder hem de tasdik eder olması, aynı tarz ve üslûpla birbirine şahitlik etmesi, onu getiren Hz. Peygamber'in doğruluğunun ve ilâhî vahyin tahrife uğramadan günümüze kadar ulaştığının bir delili olarak da değerlendirilebilir.<sup>77</sup>

74 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/304-305.

75 Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52-59.

76 Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 97-98; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 118-121.

77 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/313-314.

Kâsımî'ye göre Kur'an'ın farklı kıraatlerle gelmesi, muhatapların ezberlemelerini ve nakletmelerini kolaylaştırmıştır. Çünkü vecihleri olan bir cümleyi ezberleyen kimsenin onu ezberlemesi ve aklında tutması daha kolay olacak, manasını daha iyi kavrayacaktır. Ayrıca Kâsımî, ümmetin kıraat ilmiyle ilgilenmesinden alacağı sevabı, Kur'an'ın muhatabı olmaları hasebiyle diğer ümmetlerde olmayan bir nimetin içerisinde bulunmayı ve ilâhî hitabın korunup kıyamete kadar yaşanmasında aracılık etmiş olmayı da bu başlık altında değerlendirmektedir.<sup>78</sup>

### Sonuç

Kâsımî, yaşadığı dönemde düşünce ve fikirleriyle Suriye ıslahatçılarından sayılmış ve dönemin Mısır müftüsü Muhammed Abduh ve ıslahatçı ekolünden etkilendiği için tefsirinin temel hareketini ıslahatçı anlayış oluşturmuştur. Bu manada Kâsımî, yaşadığı dönemde yaygın ilgi gören Muhammed Abduh kaynaklı ıslah hareketinin önemli isimlerindedir. İtikaden de selefliliği savunmuş, Mehâsinü't-Te'vîl adlı tefsirini de bu anlayış üzerine yazmıştır.

Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl adlı tefsiri çokça nakillerde bulunması hasebiyle rivayet tefsirleri arasında zikredilmekle birlikte, içeriğinde menkul bilgiler üzerinden yaptığı değerlendirmelerden dolayı dirayet tefsiri olarak da değerlendirilmektedir. On üç yılda yazılan tefsir, 1911 yılında tamamlanmış ve on yedi cilt olarak Kahire'de basılmıştır. Tefsirin ilk cildini Kâsımî'nin tefsirine yazmış olduğu mukaddimesi oluşturmaktadır. Burada müfessir genel olarak tefsir usûlü, Kur'an ilimleri ve kıraat konusunun belli başlı, önemli bazı konularına değinmektedir. Tabi burada yekûnu oluşturan kısım, tefsir usûlü ve Kur'an ilimleridir. Kıraat konusunda değindiği hususlar sınırlı olmakla birlikte, bunları kıraatlerin kaynağı, yedi harf meselesi, kıraatlerin sıhhat şartları, kıraat çeşitleri ve kıraatlerin faydası başlıkları altında tasnif etmek mümkündür.

Kâsımî'nin, kıraatlerin kaynağıyla ilgili kullandığı ifadelerden dikkate şayan olanı, kıraatlerde olması gerekenin, Arapça kaideye uygunluk yerine naklin sahih olması vurgusudur. Bu görüşüyle Kâsımî, aslında iki yönlü bir görüş ifade etmiştir. Bu manada, bir taraftan öncelikle kıraat olarak günümüze dek ulaşmış tüm okuyuş farklılıklarının senetlerinin sahih olması gerektiğini vurgularken, diğer taraftan klasik eserlerde kıraatin sıhhat şartları arasında sayılan Arapçaya uygun olma koşulunu da tenkit etmiştir. Bu konuda Kâsımî, kıraatlerin kaynağına dair kesinlikle ictihâdî bir görüş olamayacağını ve bu okuma keyfiyetlerinin hepsinin Hz. Peygamber'den semâen ve sahih senetlerle günümüze kadar ulaştığına vurgu yapmıştır.

Kıraatlerin kaynağı bağlamında bir kıraatin okuyanına nispet edilmesini, farklı okunan her harfin keyfiyetinin sahâbe veya tabiînden birine izafe edilmesini, o imamın okuyuşu en çok okuyan, okutan ve onunla en çok ilgilenen olmaları nedeniyle olduğunu ifade etmektedir.

<sup>78</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/313.

Hadis rivayetlerinde geçen yedi harf meselesiyle ilgili Kâsımî, yedi sayısıyla rakamsal bir şeyin kastedilmediğini, kastın, kelimelerin kolay okunabileceği şekillerin çokluğunun olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili bazı âlimlerin yedi sayısını anlam ve şekil aynı kalmakla birlikte, hareketin farklılaşması, mâzî haldeki fiilin emre veya noktalyken noktasıza tahavvülü vb. durumlarının aksine Kâsımî, yedi sayısından maksadın, herhangi bir sınırlamanın aksine kesretten kinaye olduğunu ifade etmektedir.

Kâsımî'nin mukaddimedede kıraat konusunda dikkat çektiği hususların neredeyse tamamını, kendisinden önceki âlimlere atıfla serdetmesi dikkat çekmektedir. Takip ettiği bu metodu, tefsirinde de kullanmaktadır. Bu özelliği nedeniyle, rivayet olmakla birlikte dirayeti de içerisinde bolca barındıran tefsir olarak nitelendirilmektedir. Tabi bu husus Kâsımî'nin dile getirdiği görüş ve yorumların kendisine ait olmadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü o, genel itibarıyla onlarca belki yüzlerce görüşün bulunduğu hususlarda dahi, rivayet geleneğini de elden bırakmayarak, tercih ettiği görüşü herhangi bir âlimin eseri ve bizzat o âlimin ifadeleriyle dile getirmektedir. Bu durumun sonucu olarak da devamlı olarak nakiller aktardığı görüntüsü çizilen eserde, ele alınan konunun üstadı konumundaki âlimlerden rivayet yöntemiyle dirayet yönünü de ortaya koymaktadır.

Rivayeti önceleyen bir müellif olması hasebiyle, kıraatlerin Arap diline uygun olması hususunu İbnü'l-Cezerî'den alıntılanarak açıkça eleştirmesi ve bu konuda kendi inandığı düşünceyi savunarak buna ed-Dânî'den deliller getirmesi önem arz etmektedir. Ayrıca bu konuda yaptığı Zemahşerî eleştirisi, Kâsımî'nin hem rivayet geleneğiyle ilgili kaynakları nakletmesini hem de kendi görüşünü delillendirmek için yine bir nakle başvurmasını ve bu yolla doğru bildiği görüşü savunmasını, kullandığı yöntem adına değerlendirmek mümkündür. Çalışmada bu amaçla Kâsımî'nin görüşlerine yer verirken alıntı yaptığı âlim özellikle zikredilerek bu duruma dikkat çekmeye çalışılmıştır. Kâsımî, bu haliyle rivayet ve dirayet yöntemini iç içe kullanmak suretiyle, tefsir mukaddimesinde kıraat ilminin farklı konularındaki görüşlerini açıkça beyan eden bir müfessir olarak temayüz etmektedir.

## Kaynakça

- Abâza, Nizâr. *Cemalüddîn el-Kâsımî*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1997/1418.
- Acemî, Muhammed b. Nâsır. *Âlu'l-Kâsımî ve nübûghum fi'l-İlmi ve't-tahsîl*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.
- Acemî, Muhammed b. Nâsır. *İmâmu'ş-Şâm fi 'asrihi Cemâlüddîn el-Kâsımî: sîretühü'z-zâtıyye bi kalemihi*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009.
- Arslan, Şükrü. "Mehâsinü't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/363-364. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Bayraktutan, Osman. "Kıraatlara Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış". *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 75-107.
- Bıykoğlu, Yakup. "Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyn el-Begavî, Muhammed İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 39-57.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 113-139.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Commins, David Dean. *Osmanlı Suriye'sinde İslahat Hareketleri*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatların Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 37/4 (2001), 77-100.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Halef Hamûd eş-Şâğdelî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelüs Lin'-Neşr ve't-Tevzî, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdir, 1975.
- Ercan, Bilal. *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.



- Günay, H. Mehmet. *Cemâlüddin el-Kâsimî ve Fıkhî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Günay, H. Mehmet. "Cemâlüddin el-Kâsimî Hayatı ve İlmî Kişiliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 253-272.
- Günay, H. Mehmet. "Suriye Selefililiğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsimî (1866-1914): Hayatı, İslahatçı Kişiliği ve Fıkhî Eserleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 119-140.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibin*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibin*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İstanbulî, Mahmûd Mehdî. *Şeyhü's-Şâm Cemâleddin el-Kâsimî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Kalkan, Gökçen. *Cemaleddin El-Kasimi ve Tefsirdeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1976.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 225-260.
- Kâsimî, Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957/1386.
- Kâsimî, Zâfir. *Cemâlüddin el-Kâsimî ve asruhû*. Dimaşk: Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1965.
- Kılıç, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kıraat-Tefsir İlişkisi -Mehasinü't-te'vil Örneği-". ed. M. T. Boyalık - Harun Abacı. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. 479-503. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Magrâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Müfessirün beyne't-tevil ve'l-isbât fi âyâtî's-sifât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebû Talib. *el-İbâne'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebi. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Muhtesib, Abdulmecid Abdusselâm. *İtticâhâtu't-tefsir fi'l-asri'r-râhin*. Ammân: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda el-İslâmiyye, 1402/1982.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabiyye, ts.

- Pak, Zekeriya. "Rivâyet Ağırıklı Tefsirler". ed. Mehmet A. Koç. *Tefsir El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicih*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1974.
- Şen, Zeki. "Reşid Rıza ve Tabatabâî'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009).
- Turgut, Ali. "Cemâleddîn el-Kâsımî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/311-312. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1995.



## Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi

### Examination of the Intellectual Structure Based on Gustave Le Bon's Psychology of Masses and Psychology of Revolution

Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı.  
Ph.D Student, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of History  
Bursa, Turkey

mustafaenesakturkoglu@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3118-8862

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 22 Mart / March 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 16 Mayıs / May 2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 339-354

#### Atıf / Cite as

Aktürkoğlu, Mustafa Enes. "Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 339-354.

**Doi:** 10.33460/beuifd.901360

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** 19. yüzyıl ile birlikte kitlenin siyasi alanda bir aktör olarak ortaya çıkmaya başlaması, düşünürleri kitle kavramını anlamlandırmaya itmiştir. Gustave Le Bon, kitle kavramını psikolojik ve sosyolojik açıdan ele alarak tanımlamaya çalışan düşünürlerden biridir. Yaşadığı yüzyılın siyasi atmosferinde ulus devletlerin kurulma sancılarının hissedildiği dönemde yeni bir politik söylemin ortaya çıkmasında Gustave Le Bon'un büyük katkısı olmuştur. Le Bon, psikoloji dünyasına sunduğu yeni kavramlarla (kitle, devrim) teorik kısmı ortaya koyarken inşa ettiği kavramları siyasi dünyayı (demokratik rejimleri) anlamlandırmada kullanarak pratik bilgiye dönüştürmüştür. Bu, Gustave Le Bon'un iyi bir gözlemci ve politik bir şahsiyet olduğunu gösterir. Makale çalışmasında Gustave Le Bon'un, "Kitle Psikolojisi" ve "Devrim Psikolojisi" eserlerinden hareketle düşünceleri ortaya konmuştur. Eserlerini neşrederken içinde yaşadığı Avrupa'nın siyasi sıkıntıları ve sancuları satır aralarında hissedilmektedir. Bu amaçla makalede Gustave Le Bon'un yaşamını sürdürdüğü zamanda Avrupa'nın siyasi tarihi hakkında kısa bilgiler vererek ortaya koyduğu kavramların tarihsel motivasyonları gösterilmeye gayret edilecektir. Kitle kavramının tarifi ve bu tarifin kitle eylemlerinin siyasi açıdan devrimlere etkisi, Le

*Bon'nun ortaya koyduğu örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca Osmanlı düşünürlerinden olan Abdullah Cevdet'in Gustave Le Bon hakkındaki İctihad Dergisi'nde yayınladığı yazısı ile Le Bon'nun dönemin Cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'e hitaben Türkiye'de gerçekleştirdiği devrimler hakkındaki tebrik mektubu ortaya çıkarılmıştır. Makalede, Le Bon'nun fikirleri doğrultusunda kitle devrimleri sonucunda demokratik rejimlerin kurulması değerlendirilmeye çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Gustave Le Bon, Kitle, Devrim, Rejim, Demokrasi.

**Abstract:** *In the 19th century, the emergence of the mass as an actor in the political area led thinkers to explain the meaning of the concept of mass. Gustave Le Bon, as one of these thinkers, tried to define the concept of mass by considering it psychologically and sociologically. While Le Bon revealed the theoretical part with the new concepts (mass, revolution) that he presented to the world of psychology, he used the concepts that he claimed to give the meaning of the political world (democratic regimes) and turned it into practical knowledge. Gustave Le Bon has made significant contributions to the emergence of new political discourse in the political atmosphere of the century when the pains of the establishment of nation-states are felt. In the article, the thoughts of Gustave Le Bon were put forward through his works named the "Crowd" and the psychology of "Revolution". While publishing his works, the political troubles and pains of Europe in which he lives are felt between the lines. For this purpose, the article will try to show the historical motivations of the concepts that Gustave Le Bon put forward by giving brief information about the political history of Europe during his lifetime. The definition of the concept of mass and the effect of mass actions on revolutions politically on the basis of this description have been tried to be explained with the examples put forward by Le Bon. In addition, the article of Abdullah Cevdet, one of the Ottoman thinkers, published in the İctihad Journal on Gustave Le Bon, and a congratulatory letter addressing the then President Mustafa Kemal Atatürk on the revolutions he made in Turkey were revealed. This article will attempt to evaluate the establishment of democratic regimes because of mass revolutions based on Le Bon's ideas.*

**Keywords:** Gustave Le Bon, Mass, Revolution, Regime, Democracy

## Giriş

19. yüzyıl ile birlikte imparatorlukların yavaş yavaş dağılıp milli devletlerin kurulmasında kitlenin siyasi arenada ön plana çıkmaya başlaması, dönemin düşünürlerinin kitle kavramı üzerine düşüncelerine sebep olmuştur. Gustave Le Bon, bu dönem düşünürlerinin önde gelen şahsiyetlerinden birisidir. Yaşadığı dönemde sosyal bilimler ile alakalı çalışmaların düşünsel mirası ve ortaya atılan kuramlar Avrupa toplumunun fikri dönüşümüne sebebiyet vermiştir. Toplum araştırmalarında psikoloji disiplinin ortaya çıkışı toplum meselelerini anlamlandırmada ilk defa kullanılmasıyla sosyal bilim çalışmalarına yeni bir soluk getirmiştir. Bu nedenle Gustave Le Bon kitle kavramını ele alırken psikolojik ve sosyolojik açıdan tanımlamaya çalışmaktadır.

Kitle kavramını tanımlarken kullandığı motivasyonlardan biri; olarak zihinlerin tekleşmesi prensibi ve bireylerin farklı zihinlerinin tek bir varlık zihni gibi nasıl birleşebileceğini ifadesidir. Bu durum, kitle karakterini açıklamaya ve bilinç meselesini idrak etmeye itmiştir. Le Bon, meseleyi bilinç dışında görmüş ve kaynağını ataların birikimi (residus) olarak değerlendirmiştir. Kitleyi oluşturan bir diğer prensip olarak inanç hissiyatı üzerinde durmuş ve tarihi misallerle iddiasını kuvvetlendirmiştir. Le Bon, inanç hissiyatını ifade ederken yaşadığı dönemde ortaya çıkan ulus milliyetçiliğini inanç üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, ulus milliyetçiliğini oluşturan motivasyonun etnik kültür ve bu kültür çerçevesinde oluşan medeniyet birikimine Le Bon dikkat çekmektedir. Ulus milliyetçiliğinin beslendiği kaynakları ifade ettikten sonra farklı kavimlerin siyasi yönetim anlayışlarının neden farklı olduğu sorusunu cevaplandırmaya girişmiştir.<sup>1</sup> 20.yy. ulus devletlerin yaygınlaşmaya başladığı bir nevi Le Bon'un önceden ortaya koyduğu yeni toplum söyleminin pratik neticelerinin ortaya çıktığı bir devirdir. Dolayısıyla genç Türkiye Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'e, gerçekleştirdiği inkılaplar için teşekkür mektubu yazmış ve Abdullah Cevdet bu mektubu *İçtihat Dergisinde* yayınlamıştır. Bu çalışmada mektup Türkçeye çevrilmiş, Le Bon'un fikirlerinin siyasi yansımaları gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>2</sup>

Ulus devletlerin kuruluşunda önemli toplumsal saptamaları olan Le Bon, devrimlerle birlikte ulus devletlerin kuruluşlarında mevcut yeni kutsal inanışları betimlemeye çalışır ve içeriden bir öz eleştiri yaparak istikrarsızlığa götürebilecek zaafaların var olduğunu söylemekten geri durmaz. Devrim kavramını tarif ettikten sonra üç tür devrimin (Bilimsel, Siyasi ve Dini) olduğunu söyleyen Le Bon, devrim türlerini örneklerle açıklama yoluna gitmiş ve devrime yol açan iki zihniyet (Mistik ve Jakoben) türünün olduğunu ifade etmiştir.

Toplumsal eylemlerin zihni röntgenini psikolojik yaklaşımla çekmeye çalışan ve geleneğe karşı hassasiyetin kitle devrimleriyle ayaklar altına alınmasından memnuniyet duymayan bir konumda olan Le Bon'un diğer görüşleri ele alındığında aydın despotizmini savunan bir kişiliğe sahip olduğu görülür.

## 1. Tarih Çalışmalarında Gustave Le Bon Etkisi

17. yüzyılda Avrupa'da bilimsel devrimin gerçekleşmesinde en önemli etken akılcılık (rationalism) ve deneycilik (empiricism) olmuştur<sup>3</sup>. Avrupa insanının bu bilimsel düşünüşü, tabiat ile olan ilişkisini de belirlemiş, tabiatta gerçekleşen olayları kesin kurallar çerçevesinde insan zihninde<sup>4</sup> inşa ederek varlığını anlamlandırmış ve bu idrak neticesinde çevresini biçimlendirmeye girişmiştir. Tabiatı

1 Ayşe Gürel Kayaoğlu, "Kitlenin Psikolojisi Ya Da Sosyal Psikolojinin Kitlesi: Kitlede Yeni Bir Anlayışa Doğru", *Kurgu Dergisi*, 20 (2003), 210.

2 Abdullah Cevdet, "Gustave Le Bon", *İçtihat Dergisi* (İstanbul: 15 Ocak 1932), 5644-5645.

3 Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 173.

4 Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 37.

şekillendirme ihtirasıyla zamanla teknolojik devrimi de yapan Avrupa'nın, çevre ile kurduğu ilişki maddi bir duyus<sup>5</sup> penceresinden olmuş, idrak edemediğini ise hep maddi duyus<sup>6</sup> üzerinden tanımlamaya çalışmıştır.<sup>6</sup>

Descartes'in çalışmaları, bilgiyi matematiksel bir sistem üzerinden okuyarak<sup>7</sup> somutlaştırmış, zamanla bütün fen bilimleri çalışmalarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. 17.Yüzyılda fen bilimleri alanındaki bu keskin değişim, ilerleyen süreçte Avrupa toplumunun sosyal ve siyasi düşüncesini derinden dönüştürmüştür. Nihayetinde Avrupa toplumundaki bu sosyal ve siyasi değişimden, 19.Yüzyılda sosyal bilimler de nasibini alacaktır. Beşeriyeti düşünüş ve duyus<sup>8</sup> yönleri ile ele alan sosyal bilimlerin, insan merkezli organik bir yapıda olması onun bilimsel bir disiplin olup olmadığı noktasında sert eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Zamanın ve mekânın farklılıklarına göre değişen insan, onu inceleyen araştırmacıların da yorumlarının değişmesine sebebiyet vermesiyle sosyal bilimlerin sübjektif bir karakter taşıdığı iddialarının hedefi haline gelecektir.<sup>8</sup> Sosyal bilimlerin sübjektif karakter taşıdığı yönündeki eleştiriler zamanla sosyal bilimlerin yalnızca akılcılık ve deneycilik üzerinden dönüştürülerek organik yapıdan mekanik bir yapıya evrilmesini sağlayacaktır.

Avrupa'da Aydınlanma yazarları, yukarıda değindiğimiz bilimsel temelli yaklaşım tecrübelerinden yola çıkarak sosyal hayatı da bu düşünüş<sup>9</sup> üzerinden okumuşlar ve vatandaşlık kavramı üzerinden etnik-millet kimliğini biçimlendirmişlerdir. 1789 Fransız Devrimi sonrası gelişen (etnik) milliyetçilik ile birlikte Avrupa devletleri kendi milletlerini kimlikleştirme<sup>9</sup> çabasına girişmişlerdir. Bu süreçte kullandıkları enstrüman hiç şüphesiz sosyal bilimlerdir. 19.Yüzyılda sosyal bilimlerin etnik-millet kimliği üzerinden vatandaşlık tanımlamasını yapmaya başlaması toplumların siyasi ve sosyal hayatını keskin bir şekilde dönüşüme uğratmıştır. Sosyal bilimler alanına akılcılığın ve deneyciliğin nüfuz etmesi etnoloji, arkeoloji ve antropoloji disiplinlerini geliştirmiştir. Bu sayede Avrupa Devletleri, siyasi ulusal birlik oluşturma gayesi ile halkın sosyal kökenlerini araştırmışlar, ve etnik-millet anlayışı üzerinden toplumlarını yeni bir siyasi kimliğe büründürmüşlerdir.

21.Yüzyılın sosyal bilimcileri, 19.Yüzyıl dönemini incelerken nasıl bir bakış açısı ile değerlendirmelidir? Bu soru aslında içinde yaşadığımız zamanda sosyal bilimler araştırmalarında kullandığımız usûl'ün (metodoloji) sıkıntılarını karşımıza çıkarmaktadır. Bu sıkıntının nedeni kuşkusuz Avrupa merkezli bir sosyal bilim anlayışı tarafından kuşatılmışlığımızdandır. Avrupa Devletleri kendi halk kitlelerini kimlikleştirirken kendi siyasi ideolojilerini rasyonel ve ampirik araçlarla

5 Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi* (İstanbul: Sel Yayınları, 2014), 21.

6 Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991), 13.

7 John Freely, *Galileo'dan Önce Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu* (İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2014), 288-289.

8 John Tosh, *Tarihin Peşinde* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 129-133.

9 Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848* (Ankara: Dost Yayınları, 2013), 80.

formüle etmişlerdir. Şüphesiz bu formül sosyal darwinizmin 19. Yüzyılda Avrupa gündemine girip siyasi ideolojilerle beslenerek etkisini göstermiştir. Bu dönemin bilimsel siyasi figürlerinden olan Gustave Le Bon'un çalışmaları devrin düşünce yapısını önemli ölçüde değiştirmiştir<sup>10</sup>. 1871 yılında III. Napolyon'un bir Alman prensliği olan Prusya Devleti tarafından Sedan Savaşı'nda yenilgiye uğraması Alman birliğinin tamamlanmasına olanak sağlamıştır. Avrupa kıtasındaki siyasi dengenin değişmesi Almanya açısından bakıldığında Alman kimliği üzerinden varlığını (modernleşme) sürdürmek için kazanılmış bir zafer olarak değerlendirilirken, Fransa açısından bakıldığında Avrupa kıta siyasetindeki varlığı (etkinliği) zayıflamıştır. Dönemin siyasi atmosferini hem psikolojik açıdan hem de sosyal darwinizm açısından açıklama yoluna gitmiş olan Le Bon'un "güçlü olan ırkın hayatta kalacağı" fikrinin Avrupa toplumunda kabul görmesi ulus-kimlikli devletlerin (Almanya, Sırbistan, Yunanistan vb.) siyaset alanında daha etkin olmalarına olanak sağlamıştır.<sup>11</sup> Bu bağlamda fikirleri Osmanlı aydınları tarafından da benimsenmiş ve bu zihin doğrultusunda Osmanlı Devleti'ni modernleştirmeye çalışmışlardır.

## 2. Kitle Psikolojisinde İrk Gücü, Gelenek, Eğitim ve Öğretim

1841 yılında doğan Le Bon, tıp eğitimini 1866 tarihinde Paris Üniversitesinde tamamlamıştır. Önce Tıp sonrasında psikoloji disiplini üzerinde yoğunlaşmıştır. Fransa-Prusya Savaşı'nın çıkması ile birlikte savaşta cephe gerisinde görev almıştır. Düşüncelerinin şekillenmesinde en çok etki eden olay; Fransa'nın 1871'de Prusya Devleti'ne yenilmesinden sonra Paris'te devrimin gerçekleşip Paris Komünü'nün ilan edilmesidir. Devrimin yarattığı istikrarsızlık ve kargaşanın, insanları çaresizliğe sürüklediğini görmesi onu sosyal bilimlere yöneltmiştir. Paris Komünü'nün dünya çapında oluşturduğu etkiyi anlamlandırabilmek için Le Bon, Avrupa, Asya ve Kuzey Afrika bölgelerine seyahat etmiştir.<sup>12</sup>

Özellikle sosyoloji ve antropoloji ile ilgilenerek kavramların anlamlarını farklı toplumların farklı algıladıklarını ortaya koyduklarını gözlemleyerek ırksal bilinçdışı (racial unconscious) kavramını ortaya atmıştır. Bu yönü ile Herbert Spencer'in fikirlerinden etkilendiği görülebilmektedir. Spencer'in sosyal darwinizm söylemindeki güçlü milletlerin hayatta kaldığı iddiasındaki doğal seleksiyon kavramını Le Bon, sosyal psikoloji üzerinden kurmaya çalışarak milletlerin farklı psikolojik zemin yapıları olduğunu savunmuştur. 1895 tarihinde kendisine ün kazandıran *Kitlelerin Psikolojisi* kitabını yayımlayan Le Bon, kitlenin siyasi sonuçlara etki eden psikolojik boyutları ile ilgilenerek 1912 yılında *Devrim Psikolojisi* kitabını yayınlamıştır. Dolayısıyla hayatının geri kalanında kitle psikolojisinin siyasi olaylara tesiri

10 Linda Loeb Clark, *Social Darwinism And French Intellectuals 1860-1915* (North Carolina: University of North Carolina at Chapel Hill, Doktora Tezi, 1968), 180-185.

11 Linda Loeb Clark, *Social Darwinism And French Intellectuals 1860-1915* (North Carolina: University of North Carolina at Chapel Hill, Doktora Tezi, 1968), 180-185.

12 Encyclopedia Britannica Online, "Gustave Le Bon" (Erişim 1 Ocak 2019).



rini değerlendirerek hep bu zeminden açıklamaya çalışmıştır. Ömrünün büyük bir kısmını sosyoloji ve psikoloji bilimlerine adanmış eserler üreten Le Bon 13 Aralık 1931 yılında Marnas-la-Coquette ölmüştür.<sup>13</sup> Le Bon'un ölümü üzerine Abdullah Cevdet tarafından *İçtihat Dergisi*'nde de yazarın hayatı ile ilgili Fransızca bir yazı kaleme alınmıştır. Aynı zamanda dergide Le Bon'un, Abdullah Cevdet'e cevaben yazdığı mektupta devrin Cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'ün iktidarında gerçekleştirdiği devrimlerle alakalı düşüncelerini de açıklamaktadır.<sup>14</sup>

Le Bon, *Kitle Psikolojisi* adlı eserinde öncelikle kitle kavramını; *rastgele bir şekilde bir araya gelen bireyler topluluğu* olarak tanımlar. Psikoloji ilmi olarak kitle kavramını; bazı durumlar (grev, miting, protesto vb.) karşısında fertlerin kendi karakterlerinin dışında, insanların bir araya gelmesi ile oluşan kitle karakterinin varlığından bahsetmektedir. Bu bağlamda oluşum halindeki kitlenin ilk aşamasında bilinçli bireylerin şahsiyetlerinin ortadan kalkması ile duyguların ve düşüncelerin aynı yöne doğru ilerlemesi ile sonuçlandığını iddia etmekte, böylece kitlenin tek bir varlık haline gelmesine *kitlelerdeki zihniyetin tekleşmesi kanunu* adını vermektedir<sup>15</sup>. Demokratik yönetimlerde var olan siyasi mitingler, bir siyasi görüşün veya millî olaylar etkisinde kalan insanların, topluluk ile birlikte hislerinin ve duygularının aynılaşması hiç şüphesiz Le Bon'un fikirlerini doğru niteliktedir.

Le Bon, kitle karakterini ortaya koyduktan sonra onu besleyen duygunun peşine düşmektedir. Bilinçli hareketlerimizi ve zihni düşüncelerimizi yöneten ve

13 Büyük üstadın üfulü (l'illustration'dan) "Yakın zamanda ölen Dr Gustav le Bon zamanımızın orijinal figürlerinden biridir. Nogent-Rotrou'da 7 mayıs 1841'de doğan Le Bon, 1870'de Baron Larrey'nin emrinde askeri doktor olarak hizmet verdi. İlk eseri "İnsan ve Topluluklar" (l'Homme et les Sociétés) onu büyük sosyologlar arasına yerleştirdi ve zaten sonraki psikolojik eserlerinin nüvelerini de içeriyordu. Doğu'da görevlendirilen Le Bon;Arapların Medeniyeti", "Hindistan'ın Medeniyetleri", "Doğu'nun İlk Medeniyetleri", "Hindistan'ın Anıtları"nı buna ekledi. Daha sonra sosyoloji çalışmalarına tekrar başladı ve o vakitler şu eserleri yayınladı: "Halkların evriminin psikolojik yasaları", "Eğitim Psikolojisi", "Maddenin Evrimi" düşünürün araştırmalarında yeni bir yönelime işaret eder. Bu eseri "Güçlerin Evrimi" takip etti. Bu iki eser aracılığıyla Gustav Le Bon, maddenin yok edilebilir oluşuna dair ve maddenin atomlar-arası enerjisine (énergie intraatomique) dair çok yeni ve uzun süre tartışılacak fikirler ortaya attı. Psikoloji ve politik psikolojileri çalışmalarının ardından "Fikirler ve İnançlar", "Fransız Devrimi ve Devrimlerin Psikolojisi" vb. geldi. Savaşın başından itibaren, Gustav le Bon çatışmanın derin sebeplerini araştırmaya koyuldu ve gözlemlerini çeşitli kitaplarda yazdı. İçinde pekçok üst düzey kitabın, özellikle Henri Poincaré'nin kitaplarının yayınlandığı "la Bibliothèque de philosophie scientifique" (bilimsel felsefe kitaplığı)nı oluşturdu ve yönetti. Gustav le Bon son eseri "Yeni tarih felsefesinin bilimsel temelleri" de dahil olmak üzere tüm eserlerinde şaşırtıcı entelektüel ciddiyetini sonuna kadar korudu. Levy Dhumer'e borçlu olduğumuz düşünürün ölüm döşeğindeki son pastelinin röprodüksiyonunu sunuyoruz." bk. Abdullah Cevdet, "Gustave Le Bon", *İçtihat Dergisi* (İstanbul: 15 Ocak 1932), 5644-5645. Fransızca çeviride bana yardımcı olan Hasan Kılıç'a teşekkürlerimi sunarım.

14 "Le génie militaire d'un général turc (Türk bir generalin askeri dehası) 1930 senesi basında yazılan mektubun tercümesi

Sevgili Meslektaşım,

Size teşekkür ediyor ve tüm iyi dileklerimi sunuyorum.

Türkiye ilgi çekici bir tecrübe toprağı oldu; psikologlar belki Türkiye'nin geçmişinden çabuk kopmuş olduğunu görecekler/düşünecekler. Genellikle halklar Tanrı'larının ölümünün kolay kolay üstesinden gelemezler.

Şüphesiz biz öngörülemezliğin dünyayı tahakkümü altına aldığı bir aşamadayız.

Yakınlarda "Tarih Felsefesinin Bilimsel Temelleri" üzerine bir kitabı bitirdim. Birkaç ay içinde diğer kitaplar gibi bu kitap da elinize ulaşacak. Saygılar.

Dr. Gustav le Bon Paris 2 Ocak 1930"

bk. Abdullah Cevdet, "Gustave Le Bon", *İçtihat Dergisi* (İstanbul: 15 Ocak 1932), 5644-5645.

15 Gustave Le Bon, *Kitlelerin Psikolojisi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 19-20.

yönlendiren kaynağı bilinçaltında görmektedir<sup>16</sup>. Dolayısıyla bu bilinçaltı kaynağının özünü ataların birikimi (residus) olan ırk ruhuna bağlamakta, hangi meslekten veya hangi zekaya sahip olursa olsun bilinçaltını oluşturan ırksal ruhun, bütün bireyleri aynı hislere ve düşüncelere iteceğini belirtmektedir.<sup>17</sup> Diğer bir açıdan bilinçaltının temeli olarak gördüğü ırksal ruh, onun toplum tasavvurunda etnik-kimlikli bir millet algısı<sup>18</sup> üzerinden sabit bir fikre sahip olduğu açıktır. Yaşadığı yüzyılda devletlerin toplum inşasında kullandıkları etnik-milliyetçi genel tefekkür, Le Bon'un söylemine de yansımıştır.

Kitleyi oluşturan hususi sebepleri sıralarken Le Bon, bireyin toplum karşısındaki sorumluluklarının (hırsızlık, yağma ve tecavüz yapmamak, insan öldürmek) tek başınayken uymasına karşılık kitle karakterine ekledikten sonra yenilmez bir güç istenci ile bu sorumluluklardan kolaylıkla sıyrılıp yıkıcı eylemlere geçebileceğini söyler. Diğer bir açıdan öne sürdüğü bir diğer sebep ise toplumda her duygu ve düşüncenin sirayet edici bir yönünün olmasıdır. Özellikle kitle içinde olan birey ile yalnız başına yaşayan aynı bireyin taşıdığı karakterin birbirine zıt olduğunu, kitlenin içindeyken kendi menfaatine bile aykırı bir şekilde hareket edebileceğini iddia etmektedir.<sup>19</sup>

Kitleyi bir araya getiren duyguların beslendiği motivasyona yönelen Le Bon için bu motivasyon kuşkusuz kitlenin inanç hissiyatı ile ilgili bir durum görür ve kitleyi bir araya getiren hissiyatın tarifini şu şekilde yapar; *"Üstün sanılan bir kimseye fazla sevgi, onda bulunduğu kabul edilen kuvvetten korkmak, emirlerine körü körüne uymak, inançlarını tartışmak imkansızlığı ve onları etrafa yayma isteği, bu inançları kabul etmeyenleri düşman görmek... böyle bir duygu ister gözle görülmeyen bir Allah'a, ister taştan yapılma bir puta, bir kahramana veyahut bir siyasi düşünceye bağlı olsun, aslında hep dini sayılır."*<sup>20</sup> İnanç hissiyatını açıklarken Le Bon, inancı yalnızca semavî dinler olarak kısıtlamaz, yaşadığı çağdaki insanların liderlerine atfettiği tabiatüstü sevgi ve bağlılıklarını da inanç düzleminde görür. Bu yaklaşımı aslında yaşadığı dönem düşünülduğünde uzun bir düşünsel değişimin neticesidir. Çünkü, Orta Çağ devrinde Avrupa'da kilisenin nüfuzunun yüksek olduğu zamanlarda insanların duygusal temelinin Hristiyanlığın oluşturduğunu, hatta Katolik Roma Kilisesi'nin başı olan Papa'nın kitlelerin duygularına hitap eden söylemi ile birlikte Haçlı Seferleri'nin gerçekleştiğini belirtmektedir. Le Bon, Avrupa'da değişen zaman ile birlikte Hristiyanlık inancının zayıflayarak seküler hayatın yayılması sonucu insanlığın yeni bir dine ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup> Bu bağlamda Avrupa'nın yeni dinî inancını pozitivist mezhep

16 Sigmund Frued, *Kitle Psikolojisi* (İstanbul: Bozak Yayınları, 1975), 5.

17 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 24.

18 Ayşe Gürel Kayaoğlu, "Kitlenin Psikolojisi Ya Da Sosyal Psikolojinin Kitesli: Kitlede Yeni Bir Anlayışa Doğru", *Kurgu Dergisi*, 20 (2003), 210.

19 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 26.

20 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 66.

21 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 69.

olarak vurgulasa da süreç bununla sınırlı kalmamış, Avrupa Devletleri'nin milli devlet propagandaları aslında bir nevi yeni inancın ayak sesleri olmuştur. Aynı dili konuşan kişiler birlikte bir cemaat topluluğunu oluştururken devletle de ünsiyet kurarak varlığını anlamlandırmakta ve varlığının nedeni gördüğü milli devlete bağlanmakta ve onun coğrafi sınırlarını mabet telakki etmektedir. Yabancı birinin (uncitizen) veya inançsızın (unbeliever) vatanın sınırlarından içeriye basmaması gereken bir mahremiyet taşıması, ülke bayrağının ruhi bir bakışı açısı ile kutsal atfedilip saygı duruşunda bulunulması ve ülkenin kurtuluşunun yeni şehir meydanlarında toplanarak kutlanması aslında yeni inancın bir nevi ibadetleri olarak görmemiz gerekmektedir. Aslında yüzyıllar geçse de kitleyi bir araya getiren inanç hissiyatının içeriğinin değişip bağlamının değişmemesi Le Bon'un iddialarını doğrular niteliktedir.

Kitle Psikolojisi adlı eserinde Le Bon, öncelikle insanlığın sosyal hayatındaki dönüşümünü ortaya koymakta ve Sanayi Çağı ile birlikte insan düşüncesinin farklılaşmasını etkileyen iki olgu üzerinde vurgu yapar: Geleneğin yıkılışı ve teknolojinin gelişimi ile yaşama şartlarının dönüşümüne işaret etmektedir. Bu dönüşüm kalabalıkların baskısı ile toplumun eski sütunlarının (gelenek, inanç) yıkılmasıyla sonuçlandığını, demokratik yönetimlerin kurulmasıyla *Kitleler Çağı*'na girildiğini ilan etmektedir.<sup>22</sup>

Kitleler Çağı ile alakalı Le Bon, açıklamalarını tarihsel bir sürece dayandırarak anlatımına devam etmiştir. Eski uygarlıkların yıkılışındaki sebepleri, kitlelerin büyük rolünün olduğunu iddia ettiği *toplumun demir zırhı olan ahlaki ve manevi çöküntüye* işaret etmektedir. Antik Yunan devrindeki anarşi dönemini ahlaki ve manevi çöküntü ile ilişkilendirerek yaşadığı dönemdeki idarecilere uyarılarda bulunmaktadır. Dolayısıyla idarecilerin kitlelerin psikolojisine yabancı oldukları için kitlenin taleplerini iyi kavrayamadıklarını ve zamanla bu isteklerin önüne geçemediklerini söylemektedir.<sup>23</sup> Bu bağlamda kitleleri, ahlaki yozlaştıran ve gelenekleri yıkan bir yapıda görmesi ve kendisini bunun bütün boyutlarını ortaya koyarak muhafazakâr bir bilim adamı kimliğini taşıdığını göstermektedir. Bundan dolayı eserlerinde ve makalelerinde kullandığı üslup, dönemin ele avuca sığmayan heyecanlı ve sürekli devrim talep eden çevrelerine karşı genellikle geleneksel değerleri gözetmeye çalışan bilge ve entelektüel görünümü vermektedir.

Le Bon'un, geleneği nasıl tanımlamaya çalıştığını anlamaya çalışırsak, geleneği; embriyoloji bilimindeki canlı varlıkların olgunlaşmasında geçmişin nasıl büyük bir etkisi varsa, geleneklerinde geçmişin düşüncelerini, gereksinimlerini ve duygularını temsil ederek ırkların oluşumuna ve insan fikriyatına tesir eden dinamikler olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> Le Bon'un, geleneği biyo-antropolojik açıdan

22 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 10-11.

23 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 14.

24 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 74.

tanımlaması dikkat çekicidir. Bu bağlamda geleneği açıklarken, her ırkın kalıtsal bir geni olduğunu vurgulaması farklı kültürlerin birbirleri ile etkileşimi sonrası benzer gelenekleri edinebilme olgusunu görmezden gelmesine sebebiyet vermesine neden olmaktadır. Göçebe toplumların gelenekleri gittikleri coğrafyanın gelenekleri ile kesilmiş ve kendi kültürel dokusuna katmaktan geri durmamıştır. Bu durum büyük kültürel bir zenginliğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.<sup>25</sup>

Le Bon, kökleşmiş bir gelenek olmadan uygarlığın olamayacağını savunmaktadır. Uygarlığın gelişimi için kendi kültürel zincirini oluşturmak zorunda olduğunu, zamanla faydalı olan etkilerinin zayıflaması sonrasında ise geleneğin ortadan kalktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir kavmin adetlerinin kuşaklar boyunca sabit kalması sonucunda gelişemeyeceğini, Çin gibi memleketlerin yaşadığı sorunun bu sabit adetlerden kaynaklandığını düşünmektedir. Diğer bir açıdan kavimlerin asli görevlerine dikkat çekerken değişimin aniden ve radikal bir şekilde olup anarşi doğurmadan, geçmişin kurumlarını yavaş yavaş değiştirerek korunması gerektiğini bunu ise Romalılar ile İngilizlerin başardığını söylemektedir.<sup>26</sup> Le Bon, geleneğin, kitlelerin anlık istek ve arzularına göre ortadan kaldırılmasından endişe duymakta ve değişimi muhafazakâr bir bakış açısı ile düşünerek, zamanın akışı ile birlikte anarşi ve istikrarsızlığa yol açmadan ağır bir geçişi tercih etmektedir.

Kitleler üzerindeki etkileri Le Bon, nasıl tarif etmektedir? Öncelikle kitle üzerindeki en büyük etkiyi *ırk*'ın varlığında görmektedir. Bu durum yukarıda da değindiğimiz gibi Le Bon'un dünya tasavvur anlayışı, etnik kimlikli millet veya toplum üzerinden okuma fikrini taşımasıdır. Yaşadığı 19.yy. düşünüldüğünde Alman ve İtalyan devletlerinin milli birliğe giden süreçte yaşanan siyasi atmosfer Le Bon'un dünya tasavvur anlayışını açıklamaktadır. Kitleler üzerindeki etkide, ırkın gücünün dışa vurmuşluğunu tartışmasız olarak kabul etmektedir. Hatta ilave olarak; çevre, şartlar ve olayların o zamanın içindeki telkinlerini toplumun *atalar silsilesine* bağlamakta, buna aykırı bir telkin dahi olsa geçici bir etkiye sahip olacağını belirtmektedir.<sup>27</sup>

Etnik kimlikli toplum algısı üzerinden kurumlar ve hükümetlerin idare şekillerini bile ırkın özünü temsil ettiğini savunan Le Bon, bir kavmin kendi siyasi yönetimini kendi karakteri üzerinden kurduğunu, başka kavimlerin idare şekillerini alamayacağını, devrimler gerçekleşse bile idarenin ve kurumların isminin değişeceğini ama esasın (özün) değişmeyeceğini savunur ve iddiasını şu örnekle somutlaştırır: “...*Mesela monarşik bir idare altında olduğu halde dünyanın en demokrat memleketi İngiltere'dir. Halbuki cumhuriyetçi anayasalar ile yönetilen*

25 Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (İstanbul: Profil Yayınları, 2012), 90.

26 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 75.

27 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 73.

*Güney Amerika memleketleri en ağır baskı altında ezilmektedir. Kavimlerin kaderini hükümetler değil, kendi karakterleri belirler*".<sup>28</sup> Genel olarak Le Bon, Anglosakson kavimler ile Latin kavimler arasında metin içerisinde sürekli mukayese yapmaktadır. Anglosakson kavimlerde bireyin özgürlüğüne önem verilirken, Latin kavimlerde devlete olan bağlılığı<sup>29</sup> ırksal ruh karakteri olarak görmektedir. Eserlerinde yönetim anlayışı olarak Britanya İmparatorluğuna sempatik baktığını ifade etmek gerekmektedir.

Le Bon, kitleler üzerinde etki eden dinamiklerin olan eğitim ve öğretim olduğunu söyler. Sanayileşme dönemi sonrası Avrupa devletlerinin kendi milletlerini vatandaşlık kavramı üzerinden yeniden -etnik karakterli kimlik- inşası hiç şüphesiz eğitim ve öğretimin bizzat devletin tekeline girmesi ile başlamıştır. Zorunlu eğitim ve öğretim uygulamasıyla devlet, başıboş kalabalık kitlenin gücünü kendi devlet ideolojisinin içine sokarak disiplin altına almıştır. Le Bon, bu duruma değinerek yaşadığı çağın söylemini şu şekilde belirtir: *"Öğretim ve eğitimin kesin sonucu insanları iyileştirmek ve hatta eşit kılmaktır. Tekrar oluna oluna bu iddia sonunda demokrasinin en sarsılmaz inancı olmuştur. Bir zamanlar kilisenin dogmalarına dokunmak ne kadar tehlikeli ise bu iki inanca bugün de dokunmak o kadar tehlikelidir."* Bu nedenle kitlenin eğitilmesinin demokratik devletlerde ülkesine sadık ve sağlıklı bireyler yetişmesi için çok hayati olduğunu düşünmektedir. Fakat öğretimin insanı ne ahlakî ne de içgüdüsel isteklerini değiştirmedini düşünen Le Bon, yanlış bir uygulama ihtimalinde bilgisi artan kalabalıkların zamanla topluma daha fazla zarar verebilme kapasitelerinin artacağından kaygı duymaktadır.<sup>30</sup>

*Kitleler Çağı'nın* ideolojik söylemini geliştiren kişilerin, eski ilimlerin iflâsı sonrası yeni ilmî gerçeklerin ortaya çıkacağı iddiası karşısında rasyonel bir bakış açısıyla değerlendiren Le Bon, ilmin yalnızca duyumsanabilir akıl (içgüdüsel yönelim) ile idrak edilebileceğini mutluluk ve barış vaat etmediğini duygusal yaklaşılmaması gerektiğini savunmaktadır.<sup>31</sup>

Genel itibarı ile Le Bon'un *Kitleler Psikolojisi* adlı eserinde kitle tanımını psikolojik karakter üzerinden nasıl yaptığını, kitleyi oluşturan etkenleri sıralarken ırk gücü, gelenek ve eğitim ve öğretimin ne gibi etkileri olduğunu idrak ettik. Dolayısıyla kitleyi oluşturan bu etkenlerin altında yatan bilinçaltı yani içgüdüsel yaklaşımları nasıl algıladığını ve dinî inançların duygusal kaynak olarak kitleyi nasıl besleyebilme özelliğinin olduğunu ortaya koyduk. Le Bon'un *Devrim Psikolojisi* adlı eserinde kitlelerin sosyal ve siyasi hayata ne gibi etkilerinin olabileceğini ve bu sancılı dönüşümün ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlamaya çalışarak değerlendirmeye çalışılacaktır. Nitekim yaşadığı 19.yy. bir nevi devrimler çağıdır. Ufak kitleler yeni fikirlerin verdiği motivasyonla muazzam kalabalıklara ulaşacak,

28 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 78-79.

29 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 97.

30 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 81-82

31 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 13.

taleplerini gerçekleştirmek için hanedanları devirerek imparatorlukları parçalayacaklardır.

### 3. Devrim Psikolojisinde Devrim Zihniyeti ve Geleneğin Yıkılışı

Coğrafi Keşifler sonrası Avrupa devletleri, imparatorluklara dönüşmüş ve kıta dışına çıkarak ilk küresel güçler haline gelmişlerdir. Hiç şüphesiz bu genişleme zamanla dünya ticaretinin yoğun bir şekilde gelişmesine olanak sağlamıştır. Ticaretin etkin olması geleneksel Avrupa toplumunun, toprağa dayalı (feodal) yönetim anlayışından sıyrılıp ticarete dayalı (burjuva) yönetim anlayışına dönüşmesinin önünü açmıştır. Avrupa'nın merkezi monarşileri olan Avrupa Kralları, devlet idaresi ile alakalı konularda geniş topraklara sahip asillerin yerine, ticaret ile sermaye birikimini yapmış burjuva ile muhatap olmak zorunda kalmışlardır.

Derebeyleriyle burjuva arasındaki çatışma, 18. yüzyılın sonlarına doğru yeni fikri ideolojilerden (nationalism) beslenerek bir ihtilal kültürünün Avrupa'da başlamasının kapısını aralayacaktır.<sup>32</sup> İhtilal kültürünün oluşması yalnızca ticari çatışmanın bir ürünü olmamıştır. Sosyo-ekonomik yönden de bakıldığında, taşradan kente doğru gerçekleşen yoğun göç kitleleri karşısında başkentlerin nüfusu artmış, zorunlu eğitim ve öğretim alan bu nüfus politik konulara ilgi duymaya başlamıştır. Teknolojik ilerleme ile matbaanın icadı ve geliştirilmesi sonrası Avrupa'da geri döndürülemez iki sürecin (bilginin etnik-kültürel manada millileştirilmesi ve umumileştirilmesi) başlangıcını hazırlamıştır. Matbaanın Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde yaygınlaşması, telif eserlerin çoğalmasına ve ucuzlamasına vesile olmuş bilginin aktarımı yatay düzlemde çıkıp düşey düzleme dönüşmüştür. Bundan sonra bilginin yerel dillerde yazılması ve yayılması milli bilinci uyanırmış ve kitleleşen bilgi Avrupa'da devrimler sürecini başlatmıştır.<sup>33</sup>

1789 Fransız İhtilali, yalnızca Fransız monarşisini etkileyen bölgesel bir siyasi değişimin adı ile sınırlı kalmayacak, bütün dünyanın geleneksel devlet ve imparatorluk idarelerine meydan okuyacaktır. Bu meydan okumanın siyasi etkileri ve dönüştürücü dinamizmi hiç şüphesiz 19.yy.'da Avrupa sahnesinde kanlı bir şekilde oynanacaktır<sup>34</sup>. Eski devlet gelenekleri, halk kitlelerinin ayakları altında çığnırken bu yeni siyasi değişim "Meşrutiyet ve Demokrasi" idarelerini kutsayacaktır. Mevcut içinde yaşadığımız yüzyıl, ulus-devlet ve demokrasi kutsalı ile biçimlenmiş bir yüzyıldır. Bundan dolayı genel tarih yazımı, bu ideolojik fikrin çerçevesinin dışına çıkamamıştır. Le Bon'un fikirleri ise bu ortodoks düşüncenin gerek 19. Yy.'da kıvamını bulmaya başladığı dönemde yaşaması gerekse çarpıklıklarının doğurduğu siyasi anarşileri bizzat gözlemeleme fırsatı bulması bize önemli bilgiler vadetmektedir.

32 Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848* (Ankara: Dost Yayınları, 2013), 63-65.

33 Mustafa Enes Aktürköğlu, *Mülkiye Mecmuası'nda (1909-1911) Tarihi, İdari ve Sosyal Tartışmalar* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1.

34 Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848* (Ankara: Dost Yayınları, 2013), 89.

“Devrim Psikolojisi” adlı kitabında Le Bon, öncelikle devrimin kavramını açıklarken yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kitlelerin davranışları üzerinden bakmaktadır. Devrimi tarif ederken referans aldığı, Fransız İhtilali (1789) üzerinden düşüncelerini açıklamayı tercih etmiştir. Bu bağlamda devrimleri genel özellikleri itibari ile üçe ayırmaktadır; Bilimsel Devrim, Siyasi Devrimler ve Dinî Devrimler.<sup>35</sup>

Le Bon, bilimsel devrimlerin dolaylı olsa da siyasi devrimlerden çok daha fazla etkiye sahip olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda insanın evren ve tabiat ile olan ilişkisinin değişmesi sonucunda düşünce yapılarının da değişebileceğini buna örnek olarak Darwin’in ve Pasteur’un çalışmalarının ilim dünyasında büyük bir dönüşüme sebep olduğunu iddia etmektedir.<sup>36</sup>

Siyasi devrimlerin gerçekleşmesinde etki eden itici kuvvetin toplumun huzursuzluğunda gören Le Bon, toplumdaki huzursuzluğu kıskırtan liderlerin kitleleri isyana sürükleyebileceğini şu şekilde açıklar: *“Bütün bir ulusu veya bu ulusun çok büyük kısmını kıskırtmak, liderlerin devamlı ve tekrarlanan hareketlerde bulunmasını gerektirir. Bunlar hoşnutsuzluğu artırır. Hoşnutsuz olanları tüm sıkıntılıların özellikle yokluğunun sebebinin hükümet olduğuna ikna eder ve insanları onların istediği yeni sistemin mutluluk getireceğine inandırır. Bu düşünceler, önerilerle ve sirayetle çoğalarak filizlenmeye başlar ve devrimin olgunlaşmaya başladığı an işte bu zamandır”*.<sup>37</sup>

Le Bon, Dini devrimler ile siyasi devrimler arasında çok fazla bir farkın olmadığını iddia etse de sonuçları itibari ile bunların birbirinden farklılaştığını belirtmektedir; *“Dini devrimlerde hiçbir deneyim, inananlarda kandırıldıkları fikrini açığa çıkarmaz. Çünkü bunu keşfetmeleri için cennete gitmek zorundadırlar. Siyasi devrimlerde deneyim yanlış bir doktrin hatasını hemen gösterir ve insanları ondan uzaklaşmaya zorlar”*.<sup>38</sup> Le Bon’un dinî devrimlerin sonuçlarına bakışı tamamen materyalist bir bakış açısı ile değerlendirdiğini görmekteyiz. Dini devrimlerin ortaya çıkmasına önderlik eden lider(ler)in (Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, vb.) ruhî açıdan değerlendirilmesi tartışma dışı bakılarak meseleye tamamen pozitivist açıdan bakılmıştır.

Le Bon, devrimlerin genel özelliklerini açıkladıktan sonra devrim gerçekleşirken veya sonrasında kitlenin yöneliminden hareketle devrim zamanında baskın olan düşüncelerin sınıflandırılmasını iki zihniyet üzerinden açıklamıştır: Mistik Zihniyet ve Jakoben Zihniyet.<sup>39</sup> Bu bağlamda devrimlerin psikolojik ve düşünsel tasvirini okuyucuya anlatırken Le Bon, aynı zamanda beslendiği kaynakları göstererek genel insan algısının devrimlere olan sempatisini sorgulamayı hedeflemiştir.

35 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi* (İzmir: İlya İzmir Yayınları, 2015), 19.

36 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 19.

37 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 22.

38 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 26.

39 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 63.

Mistik Zihniyeti açıklarken; Fransız İhtilali üzerinden iddialarını kanıtlamaya çalışan Le Bon, mistik karakterin özelliklerini sıralarken gizemli bir gücün put, fetiş, söz veya bütün bunların vücut bulan hali ile daha üstün varlıklara veya güçlere atfedilmesinde yattığını, şüpheli bir inanç karşısında güçlü inancın her zaman galip geleceğini ifade etmiştir. Fransız İhtilali sırasında Maximilien Robespierre'in (1758-1794) baskısı altında ezilen masumları gözeten ve suçu cezalandıran yüce bir varlık fikri ile mistik zihniyeti, kitleler üzerinde nasıl kullandığını aktarmıştır.<sup>40</sup>

Jakoben Zihniyeti tarif ederken, devrim sonrası kurulan hükümetin ve bu yeni hükümete bağlı eski devrimci zihniyetin iktidara geldikten sonra söylemlerine dikkat çekmek isteyen Le Bon; jakobenlerin görünüşte rasyonalist olduğunu ve inançlarına göre hareket ettiklerini, öngörülerinin kısıtlı olmasında yatan sebebin güçlü tutku ve dürtülerine direnemediklerinden kaynaklandığını iddia eder. Bu bağlamda Jakobenlerin eski ilahların yerine yenilerini koyduğunu, sözlerin gücüyle yeni idareye gizemli bir güç atfettiklerini söylemiştir<sup>41</sup>. Ayrıca jakobenleri idealist romantikler olarak tanımlaması dikkat çekicidir. İlerleyen süreçte Avrupa'da veya diğer coğrafyalarda kurulan ulus kimlikli devletler, -rejimlerini değiştirerek cumhuriyeti ilan ettiklerinde iktidara gelen siyasal hizipler- jakoben zihniyeti taşıması öngörülen kitleyi oluşturma gayretine düşmüşlerdir.<sup>42</sup>

Le Bon, devrimi tetikleyen söylemler hakkında filozofların yeni bir düşünce ortaya koyamadıklarını, hiçbir dogmanın direnemeyeceği eleştirel bir ruh geliştirdiklerini, bu eleştirel ruhun etkisi ile toplumun geleneğini yok ederek sosyal yapının çökmesine vesile olduklarını savunmuştur.<sup>43</sup> Bu bağlamda genel Aydınlanma dönemi tarih anlatısının dışına çıkarak Aydınlanma dönemi yazarlarının (Voltaire, Jean Jacques Rousseau ve Montesquieu) söylemlerinin yeni bir fikir getirmediğini, sadece tarihin tozlu raflarından çıkardıkları Antik Yunan ve Latin fikirleri, dönemin dogmatik yönetimlerine karşı ideolojik bir zemin üzerinden eleştiri yönelttiklerini söylemeye çalışmıştır.

Fransız Devrimi ile toplumsal geleneğin yok olması ve sosyal yapının çökmesi sonucunda yeni bir sosyal yapı nasıl oluşturuldu? Le Bon, bu sorunun cevabını verirken romantik bir kelime kullanır; İnsanları tekrar bir araya getirecek *sihirli yüzük* nerededir? sorusunu dönemin şartları üzerinden söyle cevaplar; "*Geleneklerin ve Tanrı'nın kaybettiği gücü insanlar mantığa yüklemekte karar kıldı. Gücünden nasıl şüphe duyulabilirdi ki? Buluşları sayısız olduğu için, mantığı toplum oluşturmakta kullanarak toplumu tamamen değiştireceğini sanmak uygun değil miydi? Geleneğin görevi gittikçe azalırken, mantığın olası görevi daha aydın çevrelerin düşüncelerinde hızla arttırılmıştı*".<sup>44</sup> Diğer taraftan gelenek ile mantığı birbiriyle

40 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 64-65.

41 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 69.

42 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 141.

43 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 108-109.

44 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 110.



çatıştırmaları ne ölçüde doğrudur. Şüphesiz Le Bon, ahlakçı bir bakış açısı ile geleceği tanımlıyordu. Devrimlerin başarılı olmasında kitlelerin önemli rolü, yazarın kitlelere biçtiği; *yozlaştırıcı* ve *saygı sınırını aşacağına çeken* bir kalabalık sürüsü fikri ile olumsuz kanaatlerini anlamlandırıyor. Yazarın mantığa attığı anlam rasyonel olmakla beraber devrimleri olgunlaştıran idealize edilmiş mantığı ise kabul etmiyordu. Aslında bu durum onu, farkında olmadan eleştirdiği noktalar üzerinden kendisini de idealize edilmiş bir mantığın içinde bırakmıştır.

Le Bon, 18.yy. filozoflarının, Antik Yunan filozoflarının eserleri hakkındaki söylemlerinin yeni iktidar yönetimleri/demokrasileri (Fransız İhtilali sonrası kurulan hükümetler) tarafından çarpıtıldığını iddia ederek teville girişmiştir. Öncelikle, Yunan tarihinden örnekler<sup>45</sup> vererek demokrasinin değişmez refakatçileri olan şiddet ve yıkım iddiasını, Aristoteles'in demokrasi tanımı ile açıklamıştır: *"Her şeyin hatta yasaların bile halka bağlı olduğu bir devletin despot şeklinde kurulması ve birkaç çöşkulu konuşmacı tarafından yönetilmesi"*<sup>46</sup> Montesquieu'nun halk yönetiminin neye yol açacağını *"Cumhuriyet yağmadır. Cumhuriyetin kuvveti aslında birkaç vatandaşın gücü ve bütün vatandaşların aşırı serbest olmasıdır"*. cümlesiyle alıntılan Le Bon, demokrasiye ilişkin düşüncesini *"Eşitlik ruhunun aşırısı tek bir kişinin despotluğuna yol açar"* cümlesiyle ifade eder.<sup>47</sup> Le Bon'a göre Rousseau, demokratik düşüncelerinde halkın egemenliğine dayalı sosyal örgütlenmenin yalnızca küçük devletlerde uygulanabileceğini iddia etmiştir. Polonyalıların Rousseau'ya gelerek kendisinden demokratik bir anayasa örneği istediklerinde Rousseau'nun Polonyalılara soylu bir kral seçmelerini tavsiye ettiğini aktarmıştır.<sup>48</sup> Dolayısıyla Le Bon'un yaşadığı III. Fransız Cumhuriyeti'nde iktidarın demokrasi söylemleri ve iç politik kargaşalar onun bu söyleme karşı yeni bir tarih anlatımını oluşturmaya itmiştir. Dönemin iktidarı, meşruiyetini sağlamak adına eski yönetimin yerilmesi, Le Bon'un eleştirdiği konuların başında gelmektedir. Aslında burada rasyonel bir tavır takınarak siyasi hamlelerin yalnızca politik aktörlerin menfaatleri doğrultusunda ilerlediğini görmüş ve bunu dile getirebilme cüretinde bulunmuştur. Bu kişisel menfaatlerin peşinde koşan insanları başı boş kitlelerin içgüdüsel ihtiraslarını tatmin etmeye çalışan kişiler olarak görmektedir. Aslında düşüncelerinin bu yönü bile idealist bir yaklaşımı benimsediğini hissedebiliriz. Zamanla birlikte bu idealist yaklaşımı, kitleleri oyalayarak onları mantık çerçevesinde idare edilmesine yönelik bir halktan kopuk idareciler yönetimini savunmaya itecektir.<sup>49</sup>

45 Sena Coşğun, "Thukydides'e Göre Kitlelerin Psikolojisi Ve Bunun Korfu Savaşı Anlatısına Yansımaları", *International Journal of Human Sciences*, 12/1 (Şubat 2015), 738.

46 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi* (İzmir: İlya İzmir Yayınları, 2015), 111.

47 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 112.

48 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 113.

49 Gustave Le Bon, *Devrim Psikolojisi*, 142.

## Sonuç

Le Bon'un demokrasiler konusundaki eleştirileri ve endişeleri yersiz midir? Bu sorunun cevabını vermek yaşadığımız demokrasiler dönemi için sıkıntılı bir sorudur. Le Bon bir yönü ile haklıdır. 150 yıl öncesinin dünyasında gelenek ve inançlar farklıyken şimdi ise demokrasi geleneği ve inancı oturmuş hükümetler veya devletler bulunmaktadır. Her ne kadar I. Dünya Savaşı sonrasında kurulan ulusal demokrasiler tek bir anlayış üzerinden inşa edilmemiş olsa da propaganda kültürünü geliştirerek parti ideolojilerini benimseyecek kitleler oluşturmada kullanmışlardır. Almanya'da Nazizm, İtalya'da Faşizm fikirlerinin yükselmesi bir nevi Le Bon'un kitle üzerindeki düşüncelerinden yükselmiştir<sup>50</sup> Demokrasinin yeni bir din olarak modern dünyamızda ki algısı onun eksikliklerini görmemize ve eleştiri geliştirmemize maalesef engel olmaktadır. Modern demokrasi eleştirilerinin yüksek sesle ifade edildiği günümüzde, bu çalışma modern demokrasilerin kurulmaya başladığı 19.yy.'da yüzyılda yaşamış olan Le Bon'un tenkitlerini idrak etmek açısından bir nevi kapı aralamaya çalışılmıştır. Bu bağlamda fikirleri, 20. yy. başlarında kurulmaya başlayan ulus devletlere ve Osmanlı Devleti'nde Jön Türk hareketi ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti düşünür kadrolarına ilham kaynağı olmuştur.<sup>51</sup> Modern dünyanın yeni kutsalı olan demokrasinin, iyi bir şekilde idrak edilebilmesi için yalnızca avantajları ile değil dezavantajları ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini, akıldan çıkarmamak gerekir.

19.Yüzyılın ortaları ve 20.Yüzyılın başlarına sarkan siyasi ve sosyal sorunlar sonuçları itibari ile değerlendirilmemeli nedenleri üzerinde durularak akademik çalışmaların bu sebeplere etkisi iyi incelenmelidir. Gustave Le Bon'un eserleri bir dönemin bütün boyutları ile anlaşılabilmesi için kıymetli bir kaynak olarak karşımızda durmakta ve eserleri yazarken durduğu nokta, yaşadığı yüzyılın fikirlerini de içinde barındırmaktadır. Bu fikirler hiç şüphesiz Avrupa'daki siyasi olayların sancıları ile şekillense de bir diğer yönüyle de gelecek siyasi sıkıntıların habercisi olmuştur. Amerika ve Avrupa'daki sancılar yalnızca siyasi boyutu ile ilgili değil akademik çalışmalarda da bu gidişatı önemli ölçüde etkilemiştir. Bunun içindir ki çağımızın sorunları uzun 19.Yüzyılın meseleleridir. Bu noktada Gustave Le Bon'un yaklaşımları bizim için daha ehemmiyetli bir hale gelmiştir. Modern demokrasilerin çıkmaz sokağa girdiği bu çağda geçmişin problemlerini aşıp zamanın ötesine geçebilecek mi? Yoksa kökten bir değişikliğe uğrayarak yeni bir siyasi tarihin başlangıcı mı olacak? Bu soruların cevaplarını yalnızca vakti geldiğinde öğrenebileceğiz.

50 Jay P. Childers, "Fearing the Masses: Gustave Le Bon and Some Undemocratic Roots of Modern Rhetorical Studies", *Advances in the History of Rhetoric*, 17/1 (Mart 2014), 78.

51 Ferihan Polat - Ayşegül Durmuş, "Türk Siyasi Düşüncesinde Gustave Le Bon Etkisi: Abdullah Cevdet Örneği", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/5 (2015), 312.

## Kaynakça

- Aktürkoğlu, Mustafa Enes. *Mülkiye Mecmuası'nda (1909-1911) Tarihi, İdari ve Sosyal Tartışmalar*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cevdet, Abdullah. "Gustave Le Bon". *İçtihat Dergisi* 337 (15 Ocak 1932), 5643-5645
- Childers, Jay P. "Fearing the Masses: Gustave Le Bon and Some Undemocratic Roots of Modern Rhetorical Studies". *Advances in the History of Rhetoric*, 17/1 (2014), 78.
- Clark, Linda Loeb. *Social Darwinism And French Intellectuals 1860-1915*. North Carolina: University of North Carolina at Chapel Hill, Doktora Tezi, 1968.
- Coşğun, Sena. "Thukydides'e Göre Kitlelerin Psikolojisi Ve Bunun Korfu Savaşı Anlatısına Yansımaları". *International Journal of Human Sciences*, 12/1 (2015), 738.
- Freely, John. *Galileo'dan Önce Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*. çev. Muhtesim Güvenç. İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2014.
- Frued, Sigmund. *Kitle Psikolojisi*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Bozak Yayınları, 1975.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. Lütfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayınları, 2012.
- Gustave Le Bon*. Erişim 1 Ocak 2019, <https://www.britannica.com/biography/Gustave-Le-Bon>
- Hobsbawm, Eric. *Devrim Çağı 1789-1848*. çev. Bahadır Sina Şeker. Ankara: Dost Yayınları, 2013.
- Kayaoğlu, Ayşe Gürel. "Kitlenin Psikolojisi Ya Da Sosyal Psikolojinin Kitlesi: Kitlede Yeni Bir Anlayışa Doğru". *Kurgu Dergisi*, 20 (2003), 210.
- Le Bon, Gustave. *Arapların Medeniyeti*. çev. Dr. Haktan Birsal. İstanbul: IQ Kültür Yayıncılık, 2014.
- Le Bon, Gustave. *Devrim Psikolojisi*. çev. Nisan Benzergil. İzmir: İlya İzmir Yayınları, 2015.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. çev. Yunus Ender. İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.
- Lefebvre, Henri. *Mekanın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları, 2014.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Polat, Ferihan – Durmuş, Ayşegül. "Türk Siyasi Düşüncesinde Gustave Le Bon Etkisi: Abdullah Cevdet Örneği". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/5 (2015), 312.
- Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2014.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özden Ankan. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

## **BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ** **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Makale hacmi, 10.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 11 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen her bir çalışma için 200-250 kelimelik öz/abstract talep edilmektedir.
7. Dergimiz İSNAD atf sitemini (2. Edisyonu) kullanmaktadır. İSNAD Atf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşabilir.
8. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
9. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
10. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
11. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
14. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

15. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
16. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
17. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.
18. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
19. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
20. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
21. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.

## Araştırma Makalesi / Research Article

- Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur'ancılık-Meâlcilik ve Tarihselcilik  
*Two Complications of Modernization in Tafsir: Qur'anism and Historicism*  
**Mehmet BAĞÇIVAN**
- Heidegger'de Dış Dünyanın Varlığı ve Gerçeklik Meselesi  
*The Existence of the External World in Heidegger and the Question of Reality*  
**Nilüfer URLU ÜNALDI**
- Kur'ân Çevirilerinde Nüanslara Dikkat Etmeme Sorunu  
*The Problem of Not Paying Attention to Nuances in Translation of the Quran*  
**Yahya YAŞAR**
- Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmî Eserleri  
*Ottoman Qiraah Science Publications Overview*  
**Ahmet GÖKDEMİR**
- Mustafa Öztürk'ün Kur'ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi  
*Evaluation of Mustafa Ozturk's Allegation About the Descent of the Qur'an*  
**Avnullah Enes ATEŞ**
- Hz. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi  
*The Analysis of the Story of Shu'ayb in Terms of Moral Principles*  
**Osman KABAĞÇILI**
- Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Âyetlerin Parçacı Anlaşılmasına Olan Etkileri  
*Impacts of Reason of Revelation Narratives on Fragmented Understanding of the Verses*  
**Mehmet KURT**
- Özgün Bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler  
*An Original Sunni Literature: Turkish Maqâtil al-Husayn*  
**Yunus ÖZTÜRK**
- Niyâzî-i Mısri'de Ledün İlmî ve Tahsili  
*God-Given Knowledge (al-`ilm al-ladunni) and its Acquisition in Niyâzî-i Mısri*  
**H. Dilek GÜLDÜTUNA**
- Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması  
*Comparison the Views of Qadi Abd al-Jabbar and Abu'l-Muîn al-Nasafî About Great Sin*  
**Selim GÜLVERDİ**
- İslâm Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması  
*The Judge's Suggesting to the Witness About His Testimony in Islamic Criminal Law*  
**Recep ÇETİNTAŞ**
- Eski Türk Edebiyatı Çalışmalarında Dijital Kaynaklar ve Uygulamalar  
*Digital Resources and Applications in Old Turkish Literature Studies*  
**Necati İŞLER**
- Erken Dönem Şîa'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme  
*A Study on the Deployment of Narrations Under the Pretext of Taqiyya in the Early Shîa*  
**Yusuf OKTAN**
- Câbirî'nin Epistemolojik Yeniden Yapılanma Projesinin Yapı Bozumu  
*Deconstruction of Al-Jabir's Epistemological Reconstruction Project*  
**İbrahim KESKİN**
- Kâsimî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu  
*The Case of Qiraat in the Introduction of Qâsimî's Work Named Tafsir Mahasin at-Ta'wil*  
**Şuayip KARATAŞ**
- Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi  
*Examination of the Intellectual Structure Based on Gustave Le Bon's Psychology of Masses and Psychology of Revolution*  
**Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU**