



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

2

ARALIK
DECEMBER

2014





İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez
Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî
İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın
(İSİLAY) bir yayın organı olup uluslararası
hakemli akademik bir dergidir. Derginin
yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.

Yayınlanan makalelerin ilim ve dil
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu
tutulamazlar. Makalelerde belirtilen
görüşler, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin
görüşlerini yansıtmazlar. Dergide
yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları
İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is published
twice yearly in June and December. *Journal
of Divinity Studies* is media organ of
Foundation of Islamic Sciences Research
and Dissemination and it is international
refereed scholarly journal. Publication
language of the journal is Turkish, Arabic
and English. Responsibility of the articles
published belongs to authors in terms of
scientific and language. Editors can
certainly not be in charge from ideas.
Opinions specified in articles do not reflect
the aspect of the *Journal*. All rights of the
articles published in the journal belong to
Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	http://ilader.ilamer.org
E-Posta	ilader@ilamer.org
Kapak & Tasarım	Arş. Gör. İlyas Altuner

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editörler / Editors	Prof. Dr. Eyüp Baş
Editör Yard. / Assoc. Editors	Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Arş. Gör. İlyas Altuner Kenan Demirtaş
Kitap Editörü / Book Rev. Ed.	Arş. Gör. Tuba Nur Umut
Sekreteryası	Aytmirza Satıbaliev
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Eyüp Baş Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Doç. Dr. Mustafa Özkan Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu Doç. Dr. Fazlı Arslan Doç. Dr. Tahirhan Aydın Doç. Dr. Necdet Şengün Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkıran Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar Dr. Mahmut Demir Dr. Ali Parlak Arş. Gör. İlyas Altuner Arş. Gör. Tuba Nur Umut

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory and Referee Board

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü.)
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Ü.)
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (Bülent Ecevit Ü.)
Prof. Dr. Bilal Kemikli (Dumlupınar Ü.)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Ü.)
Prof. Dr. Fehrullah Terkan (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Gaziosmanpaşa Ü.)
Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (Aksaray Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Ahmet Ünsal (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Ali Osman Kurt (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Ali Öztürk (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Fazlı Arslan (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Gürbüz Deniz (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Çelik (Gaziosmanpaşa Ü.)
Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Özkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Münire Kevser Baş (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Necdet Şengün (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü.)

Doç. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Ü.)
Doç. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak (İbrahim Çeçen Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Tırabzon (İstanbul Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Adem Yıldırım (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yemenici (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ali Çetin (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar (Gaziosmanpaşa Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan (İğdır Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Halim Gül (Karabük Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hamdi Kızılar (Karabük Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Harun Çağlayan (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Harun Savut (Bülent Ecevit Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz (Şırnak Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif Fidan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yaşar (Abant İzzet Baysal Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Necla Hacıoğlu (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Nurdane Güler (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Tan (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Rahim Ay (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Şahban Yıldırım (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Şen (Bayburt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın (A. İzzet Baysal Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan Ü.)

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Değerli Okuyucular! *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin ikinci sayısı ile huzurlarınızdayız.

Sizlerle tekrar buluşmanın onur, gurur ve mutluluğu içerisindeyiz. Derginin yayın hayatına başlaması münasebetiyle tebriklerini ileten çok değerli akademisyen ve okurlarımıza teşekkürler ediyorum.

Dergimizin ikinci sayısında da ilahiyat araştırmalarına çeşitli bakımlardan katkılar sağlayacak olan birbirinden değerli araştırma, çeviri ve tanıtma yazıları yer almakta.

Makalat kısmının birinci araştırması olan Dr. Hatice Acar'ın "İlkokul Çağı Çocuklarında İnanç Gelişimi" başlıklı makalesinde bir nevi inanç gelişimi teorisi test edilmiştir. Makale eğitim, din, eğitimi, psikoloji ve din psikolojisi sahasında kullanılabilir veriler içermekte olduğundan, ilkokul dönemi çocuklarının inanç gelişiminde olumlu unsurların devamının sağlanmasında; olumsuz olan ve olabileceklerin de denetimde tutularak olumlanabilmesi yolunda gerekli tedbirlerin alınmasında kullanılabilir önemli sonuçlar içermektedir.

İkinci makale "Kırâatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkîd Meselesi" başlığını taşımaktadır. Dr. Osman Bayraktutan makalesinde yedi kıraat imamına yöneltilen eleştirilerden bahsetmekte ve söz konusu kıraatleri tevâtürün şartları bağlamında değerlendirmektedir.

Dr. Hüseyin Şahin'in "Delilcilik Bağlamında Tanrı İncancının Rasyonelliği" başlıklı makalesi, Aydınlanma etkisiyle ortaya çıkan delilcilikğe odaklanmaktadır. Yazar konuyu daha çok delilci teist Richard Swinburne ile onun görüşlerine karşı çıkan 'reformcu epistemoloji' akımının en önemli savunucusu Alvin Carl Plantinga'nın görüşleri doğrultusunda işlemektedir. Dr. Şahin, sonuç olarak ateistik ve teistik delilcilik ile 'reformcu epistemoloji'nin arasındaki en büyük farkın, 'reformcu episte-

moloji'nin bir kanıtla desteklenmese bile Tanrı inancının rasyonelliğini savunması olduğunu okurlarla paylaşmaktadır.

Dr. Emre Çavdar ise “Lâ-i Nâfiye li'l-Cins' ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları” başlıklı makalesinde 'Lâ-i Nâfiye li'l-Cins' edatının Arapçadaki genel kullanımını ile ilgili bilgi verdikten sonra Kur'ân'daki kullanımlarını mutlak zamanda ve mukayyet zamanda olumsuzluk anlamları açılarından incelemektedir.

Dr. Arif Atalay makalesinde sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan rehin akdini İslam Hukuku merkezli olarak ele almakta, borçlu ve borç veren açısından bunun faydalarını işlemekte, konuya ilişkin tarihi ve güncel örnekler sunmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztoprak “Cevşen-i Kebîr ile İlgili Rivâyetlerin Tespit, Tahlil ve Değerlendirmesi” başlıklı makalesinde Şiilerin ikinci derecede kaynaklarında bulunan ve Sünnî düşünceyi dikkate alan hadis kitaplarının hiçbirinde yer almayan Cevşenin isnad ve metin açısından tespitine çalışmakta, bunu mezheplerin bakışları ve âlimlerin görüşleriyle değerlendirmektedir. Makale İslam'da dua, tedbir, tevekkül anlayış ve uygulamalarının nasıl olması gerektiğine cevşen vesilesiyle ilmî bir vurgu niteliği taşımaktadır.

Ar. Gör. Aziz Siler ise “Arapçada 'Müfred Garib Lafızlar' ve Çeşitleri” başlıklı makalesiyle Arap dilinde garip olarak değerlendirilen lafızların çeşitleri ve özelliklerini örneklerle sunmaktadır.

Tercümat kısmında ise Dr. Osman Bayraktutan, Arthur Jeffrey'in “Kur'an'ın Metinsel Tarihi” (The Textual History of the Quran) adlı çalışmasını Türkçede sunmaktadır.

Dergimizin *Kitabiyat* kısmında Zeynep Betül Önder Arpa'nın, Şaban Öz'ün *Siyer Tasarımı* adlı kitabına; Osman Curuk'un, Nizamettin Parlak'ın *Endülüs'ün Çöküşü: Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyandar* adlı kitabına; Hümeýra Tetik'in ise İbrahim Sarıçam'ın *Hız. Osmân* adlı kitabına yazdıkları tanıtımlar yer almaktadır.

İctimaiyat kısmında ise farklı süreli yayınlardaki gezi notlarıyla yakından tanıdığımız çağdaş seyyah Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu'nun 2-5 Mayıs 2014 tarihinde gerçekleştirdiği “Doğu Azerbaycan ve Tahran Gezi Notları” türkü sözleri ve fotoğraflar eşliğinde sunulmaktadır.

Çok değerli akademik çalışmalarıyla bu sayımızda yer alan yazarlarımıza, yazıların takip ve yayın işlemlerini büyük bir özveri ile yürüten editör yardımcılarım Fatih Özkan, İlyas Altuner ve Kenan Demirtaş'a çok çok teşekkür ediyorum.

Yeni akademik paylaşımlarla nice İLADER sayılarında buluşmak üzere efendim.

Eyüp BAŞ
Ankara 2014

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Hatice Acar
İlkokul Çağı Çocuklarında İnanç Gelişimi
Faith Development in Primary School Children
- 41 | Osman Bayraktutan
Kırâatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkid Meselesi
Problem of Criticism in the Context of Rumour of the Readings
- 71 | Hüseyin Şahin
Delilcilik Bağlamında Tanrı İnancının Rasyonelliği
Rationality of Belief in God in the Context of Evidentialism
- 95 | Emre Çavdar
'Lâ-i Nâfiye li'l-Cins' ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları
'Letter La Negating Genus' and Its Applications in Holy Quran
- 115 | Arif Atalay
İslam Hukukunda Rehin Akdi
Hostage Contract in Islamic Law
- 153 | Mustafa Öztörak
Cevşen-i Kebîr ile İlgili Rivâyetlerin Tespit, Tahlil ve Değerlendirmesi
Detection, Analysis and Criticism on Riwayahs about the Big Jawshan
- 177 | Aziz Siler
Arapçada 'Müfred Garib Lafızlar' ve Çeşitler
'Single Strange Words' and Its Kinds in Arabic Language

TERCÜMAT / TRANSLATION

- 203 | Arthur Jeffery
Çev. Osman Bayraktutan
Kur'an'ın Metinsel Tarihi
The Textual History of the Quran

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 225 | Zeynep Betül Önder
Şaban Öz, 'Siyer Tasarımı'
'Siyer Tasarımı' by Şaban Öz
- 231 | Osman Curuk
Nizamettin Parlak, 'Endülüs'ün Çöküşü: Beni Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar'
'Endülüs'ün Çöküşü: Beni Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar' by Nizamettin Parlak
- 237 | Hümeyra Tetik
İbrahim Sarıçam, 'Hz. Osmân'
'Hz. Osmân' by İbrahim Sarıçam

İCTİMÂİYAT / MEETING & TRAVEL

- 243 | Fatih Erkoçoğlu
Doğu Azerbaycan ve Tahran Gezisi Notları (2-5 Mayıs 2014)
Doğu Azerbaycan ve Tahran Gezisi Notları (2-5 May 2014)

İlkokul Çağı Çocuklarında İnanç Gelişimi

Faith Development in Primary School Children

HATİCE ACAR*

Öz: Bu araştırmanın amacı, ilkokul dönemi çocuklarının inanç gelişiminde etkili olan unsurları ve bu unsurların boyutlarını ortaya koymaktır. Araştırmanın örneklemini, amaca uygun (convenient) olarak seçilen ilkokul çağındaki beş çocuk oluşturmuştur. Araştırma, İnanç Gelişimi Teorisi çerçevesinde çalışılmıştır. Niteliksel olarak çalışılan bu araştırmada, Vaka çalışması (case study) stratejisi kullanılmıştır. Bu araştırmada, yöntem olarak ise, ağırlıklı olarak Fowler tarafından yapılandırılan görüşme tekniği kullanılmıştır. Bunun sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: Araştırmaya katılan ilkokul çağındaki beş çocuk, Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi'ne göre ikinci aşamadır. Bu dönem çocuklarının inanç gelişiminde, aile, okul, arkadaş grubu, dini gelenek, televizyon ve bilgisayar gibi unsurlar etkili olmaktadır. Bu dönem çocuklarının inanç gelişiminde, özellikle aile ve yakın çevrenin etkisi daha belirgindir. Ayrıca bu analizlerde ortaya çıkan unsurların, pratik hayatta geçerliliğini görebilmek için, etnografik gözlemler yapılmıştır. Bu gözlemlerde ise, aile ve okul ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlkokul dönemi çocukları, inanç, iman, inanç gelişimi teorisi, aşama.

Abstract: This study aims manifesting the factors which are effective in the development of primary school children's faith development and pronouncing the power of these factors in general. The sample group of the study consists of 5 primary school students chosen conveniently. Faith Development Theory was betaken as the main principle of this qualitative research oriented study, and case study strategy was used. Interview method, which was structured by Fowler, was chosen as the method of the study. Consequently, the following conclusions

* Dr. Vaiz|Diyaret İşleri Başkanlığı, Sivas İl Müftülüğü

were acquired; the sample group consisting of 5 primary school students were on the second stage in terms of Fowler's Faith Development Theory; faith development of this age group were affected by family in particular and by some other factors such as school, peer group, religious traditions, television and computer. Furthermore, ethnographic observations were recorded in order to prove the validity of aforementioned factors in daily life. Because of the fact that school and family has a great influence on this age group's way of daily activities through the second stage.

Keywords: Primary school children, faith, belief, faith development theory, stage.

Giriş: Problem ve Amaç

İnsanı araştırma konusu edinen psikoloji, insanın davranışlarını anlamak ve bu davranışların temel motiflerini ortaya çıkarmak amacındadır. Dolayısıyla insan davranışlarının temel motiflerini içeren, bir anlamda insanın amaçlarının ve değerlerinin genel adı olan "inanç" kavramını dikkate almıştır. Çünkü insan, kendi keşfiyle veya içinde bulunduğu toplumun sosyalleştirmesiyle hayatı anlamlandırma çabası olarak ifade edilen bir "inanç sistemi" oluşturmaya çalışır. Bunun temelinde, hayatını sürdürmeye gerçek anlamda geçecek bir şey bulma çabası yatmaktadır.

İnsanın hayatını anlamlandırma gayretinin temel motifi olan "inanç ve inanç gelişimi"; din, toplum, cinsiyet ya da yaş ayrımı olmaksızın bütün insanlarda kendine karşılık bulmuştur. Bu anlamda insan hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen "inanç" kavramı, yerli yabancı bütün din psikolojisi kitaplarında yer almıştır.

İnanç ve inanç gelişimi konusu, özellikle Fowler tarafından daha geniş bir zeminde incelenmiştir. Bunun sonucunda, L. Kohlberg, E. Erikson, H. R. Niebuhr, P. Tillich, W. C. Smith, R. L. Selman, K. Regan ve J. Piaget gibi önemli isimlerin psikolojik, teolojik ve tarihsel nitelikler taşıyan çalışmalarının sentezlendiği "inanç gelişimi teorisi" ortaya çıkmıştır.¹ İnanç Gelişimi Teorisi, inanç ve iman konusuna ileride de

¹ Üzeyir Ok, "Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-

bahsedileceği üzere farklı bir bakış açısı sunmuştur. Böylelikle bu kavramların içeriğine farklı bir boyut kazandırmıştır.

İnsan yaşamının temelleri, genelde ilk beş yıl içerisinde atılmaktadır. Ancak bu dönemde kazanılan fiziki ve sosyal kabiliyetlerin şekillenmeye, değişmeye ve gelişmeye başladığı dönem, ilkokul dönemidir. Bu dönemdeki değişim ve gelişimlerin, sağlıklı ve sağlam bir süreç izlemesi için bu dönemin de dikkate alınması gerekir. Sonuçta birey, artık bu dönemden itibaren dış dünya ile birebir olarak ilişki kurmaya başlamaktadır.² Genel olarak “çocuk gelişimi”, Türkiye’deki din psikolojisi çalışmalarında, dini çerçevede incelenmiştir. Dolayısıyla “çocuk gelişimi”nin daha geniş içerik ve çerçevede inceleneceği çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu tür çalışmalarla, elde edilecek verilerin hitap edeceği alan da genişleyebilir.

Bu açıdan bu çalışmada, ilkokul dönemi çocuklarının inanç gelişiminde etkili olan aile, okul, arkadaş grubu, dini gelenek, kitap ve kitle iletişim araçları gibi sosyo-kültürel unsurların hangilerinin etkili olduğunun tespit edilmesi ve bunların boyutlarının araştırılması amaçlanmıştır.

1. İnanç ve İman Kavramları

1.1. İnanç

Türkçede inanmak fiilinden türetilmiş olan “inanç” kelimesi, (Arp. *iman, kanaat*; İng. *belief, faith*) bir kabulü ifade eder. Bu kavram, oldukça geniş anlamlıdır. Konuşma dilinde inanç, kesin olmayan bir bilgi veya kanaat ile somut gerçeklere dayanan bir hükmün ifadesi olarak kullanılmaktadır.³ Örneğin, “yarın sınav olacağına inanıyorum, fakat yarın sınav olmayabilir” hükmü, kesin olmayan bir kanaati ifade etmektedir. Buna karşılık “bana doğruyu söylediğine inanmıyorum.” hükmü ise, kesinliği ifade etmektedir.⁴ Dolayısıyla inanç, insanın bir hükmü, kısmen ya da tamamen kabul etmesi, reddetmemesi veya ondan şüphe duymasıdır.⁵ Yani inanç, her türlü ihtimali içinde bulundurmaktadır.⁶

Kültürel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (4), 2005, s. 115.

² Habil Şentürk, “Dini Gelişim Psikolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 31(4), 1995, s. 60.

³ Hüseyin Peker, *Din psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003, s. 71.

⁴ Bovet, 1947, akt. Peker, *Din Psikolojisi*, s. 71.

⁵ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 71.

İnanç, genelde iman kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Hökelekli (1996) ise, “inanç ve iman” teriminin birbiri yerine kullanıldığını, ancak “inanç”ın, daha geniş bir anlama sahip olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla inanç ve iman kavramlarıyla ilgili net bir ayırım yapılamamıştır. Zira inancın, yer yer iman’ın yerine kullanılması, bunun en açık örneğidir.⁷

1.2. İman

Sözlükte, “güven içinde bulunmak, emin olmak” anlamındaki Arapça, *e-m-n* (eman) kökünden türeyen iman, “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir. “Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” manasındaki *akd* kökünden türeyen *itikad* da, “iman” karşılığında kullanılmaktadır.⁸ Diğer taraftan iman için “*it-mi’nan*” kelimesi kullanılmıştır. Bu da, “güvenip dayanmak ve kalben huzur ve tatmin içerisinde bulunmak” demektir.⁹ Bu anlamda iman, kelimenin ifade ettiği anlama paralel olarak güven duyma, yakınlaşma ve teslimiyet göstermedir

Arapça kökenli iman kelimesi, İngilizce *faith*, ilahiyat literatüründe ve Türkçe’de, *dini inanç* terimiyle ifade edilir.¹⁰ Buna karşılık “Kuran’da “iman” kelimesi, “güvene kavuşturmak, tasdik etmek, doğrulamak, ikrar ve itiraf etmek” manalarına gelmektedir. Eski Ahitte “iman” (*croire*), inanmak, gerçekleştiği görülen ilahi fiillere dayanarak Tanrıya güvenmek anlamında kullanılmıştır.”¹¹ Terim olarak iman, genel olarak Allah’tan alıp, din adına bildirdiği (tebliğ ettiği) kesinlik kazanan husus-

⁶ Lehrer, 1974 ve Price, 1969, akt. Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 37.

⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 156-157; Baksen Özdemir, *13–20 Yaşları Arasında Dinî Gelişim ve Eğitimi (James W.Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s.10-11; Erdoğan Söylemez, *31-40 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi ve Eğitimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 47-49; Hasan Kayıklık, “Psikolojik Açından İnanç, İman ve Şüphe”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 2005, s. 133.

⁸ Ali, Köse, “*İman*” *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları., 2000, s. 112.

⁹ İbn-i Manzur, *Lisanul Arab*. Beyrut: Darul Fikr, 1955, s. 21–27; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 157.

¹⁰ Mustafa Doğan Karacoşkun, *Psiko-Sosyal Açından İman-Amel (Dini Davranış) İlişkisi*, Doktora Tezi, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s.106.

¹¹ 106: 3–4, 12: 17, 2: 285; Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 175.

larda peygamberleri tasdik etmek ve onların getirdikleri şeylere inanmaktır.¹² Buna göre dini inancın içeriği ya kabul edilir ya da reddedilir. Dinler, getirdikleri esaslara tamamıyla inanılmasını ve teslimiyet gösterilmesini ister. Dolayısıyla dini inanç, “kabul ve tasdikle” başlar. Kısacası; dince belirlenen esaslar, kabul edilmelidir, bunların doğru olduğuna inanılmalıdır ve gereği yapılmalıdır.¹³

Genel imanda, insanların kabul etmesi için belli kurallar vardır. Bu durum, araştırmacıları mevcut kuralların önceki şartlar bağlamında belirlenmiş olduğu sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla ortaya çıkışından bugüne kadar dini değerler, bir gelenek halini almış ve bu değerlerin paket bir sistem gibi insanlarca kabul edilmesi istenmiştir. Böylece bireylerin inancı, geleneksel düzeyde kalmıştır.

Bu durum dini, dini inancı, hayatın değişken şartlarına karşı durağanlaşma ve bunun sonucunda dogmatik bir hal kazanma tehdidiyle karşı karşıya bırakmıştır.¹⁴ Bu konuyla ilgili Wertsch (1998), vahyin sonraki insanlar için formüle edilme gibi bir amacı taşımadığını ifade etmiştir. Yanlış bir inanç bilinci geliştirilmesinin ve inancın unsurlarının yanlış kullanılmasının sebebi ise, vahyin yanlış yorumlanmasından kaynaklanır.¹⁵ Bu da, konuyla ilgili yaşanan problemlerin temelini oluşturmuştur. Zaten İslam tarihinde, iman esaslarının kendilerine yönelik bir tartışma söz konusu değildir. Bu tartışmalar, daha çok bu esasların yorumlarıyla ilgilidir.¹⁶ Kısacası iman ve inanç kavramları, literatürde genel olarak netleşmemiştir. Konuyla ilgili farklı değerlendirmeler mevcuttur. İnanç ve imana yönelik tespitlerin tümü ise, bu kavramların anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Fowler ve onun *geliştirdiği inanç gelişimi teorisi de*, bu doğrultuda değerlendirilebilir.

2. İnanç Gelişimi Teorisi

İnanç gelişimi teorisi, James Fowler tarafından geliştirilmiştir. Bu

¹² Köse, “İman”, s. 212.

¹³ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 73 ve 74.

¹⁴ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 115; Ok, *İnanç Psikolojisi, Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2007, s. 37.

¹⁵ s. 59, akt. Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 121-122.

¹⁶ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hariciler”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s.173.

teori, bireylerin dini ve ideolojik gelenekleri kendilerine mal etmelerinde, çoğulculuk içerisindeki birleştirici örüntülere dikkat çekmek ve açıklamak için 20. yüzyıldaki çabaların bir parçası olarak oluşmuştur.¹⁷

Fowler'ın *inanç gelişimi teorisi*, çeşitli alanlardaki bazı teori ve yaklaşımları bir araya getirerek inancı formüle etmiştir:

1. J. Piaget'in geliştirdiği *zeka gelişimi*.
2. L. Kohlberg'in geliştirdiği *ahlaki gelişim*.
3. Erikson'un geliştirdiği *psiko-sosyal gelişim*.
4. Niebuhr ve P. Tillich'in ortaya koyduğu *inançta dinamizm fikri*.
5. W.C. Smith'in ortaya koyduğu *inanç (faith) ve iman (belief) ayrımı düşüncesi*.
6. R.L. Selman'ın geliştirdiği *sosyal perspektife sahip olma biçimi* ve R. Kegan'ın geliştirdiği *benliğin sosyal gelişimi*.¹⁸

Türkiye'de genelde inanç ve inanca dair her şey, iman açısından değerlendirilmiştir.¹⁹ Fowler, İnanç Gelişimi Teorisi'nde "inanç ve iman" kavramlarını tanımlarına farklı bir bakış açısı geliştirmiş ve bunu yaparken de bir takım hususları göz önüne almıştır:

1. Herhangi bir dini geleneğe bağımsız olma.
2. Dinamik özelliğe sahip olma ve bu özelliğini devam ettirme.
3. İnsanların değerlendirme ve kritik etme süreçlerini öne çıkarma.
4. İnsanların zihinsel, duygusal ve sosyal anlamdaki farklı konularını dikkate alma.²⁰

Fowler, insan gelişimine dair yapılan birçok teori ve yaklaşımı bir araya getirerek, altı aşama ve yedi boyuttan oluşan kapsamlı diğer bir teori geliştirmiştir. Böylece o, insan gelişiminin farklı yönlerini göz önüne alarak, konuyla ilgili yapılan çalışmalara farklı bir boyut kazandırmıştır.

¹⁷ James, W. Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 1991, s. 27-45.

¹⁸ Ok, "Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım", s. 115, Rick Grover, "Faith Development Theory: Handmaid To Biblical Discipleship", *Leaven*, 7(2), 1999, s. 18.

¹⁹ Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", s. 27-45.

²⁰ Ok, "Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım", s. 114 ve 115.

İnanç gelişimi teorisi, insan hayatını anlamlandıran ve yönlendiren değerlere yani “iman ve inanç” konularına odaklanmıştır. “Anlam yapma sürecini” kendisine çıkış noktası kılmıştır. İnanç gelişimi teorisi, kişinin anlamlandırma sürecinde yaşadığı geçişleri, *aşamalar* şeklinde açıklamıştır; bunun için insanların yaşam hikâyelerinin öykü yapılarını kullanmıştır. Böylece, inançları besleyen ve derin kavrayış elde etme imkânı sağlayan zengin ve geniş bir bilgi kaynağına sahip olmuştur. Ayrıca bu teoride, biyografik, psiko-dinamik ve sosyal yapıları bulmak mümkündür.²¹ Özetle inanç gelişimi teorisi, bir noktada insanın neye inandığı, deneyimlerini nasıl inşa ettiğiyle ilgilenmekte ve bunlarda oluşan değişimleri dikkate almaktadır.²² Bu teori, inancı dinin ön görüşünün ötesinde evrensel bir kavram olarak kabul etmektedir. Onu, imandan farklı ve kapsamlı görme şeklinde bir takım varsayımlara dayanmaktadır.²³

2.1. Fowler’a Göre İnanç ve İman

Fowler, inanç ve imana dair tespitlerini yaparken objektif davranmaya ve evrensel bir tanım geliştirmeye gayret etmiştir.²⁴ Buna göre Fowler, inanç terimini sorgulamıştır. Buradan da iki durum ortaya çıkmıştır. Birincisi inanç, isim değildir; bir fiildir. İkincisi, indirgenemez ilişkisel bir fenomendir. O; teslimiyet, iman, sevgi, risk ve ümidi içerme ve başkalarıyla ilişki kurma biçimidir.²⁵ Bu değerlendirme, inancın hayatı etkileme ve şekillendirme konusunda pratikte de etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Fowler’ın çeşitli çalışmalarındaki inanca dair tanımları, genellikle parçacıdır. Yani onun yaptığı tanımlar, inancın belirli özelliklerini yansıtmaktadır. Bunun muhtemel nedenleri şunlardır:

Birincisi, inanç, tanımlanması zor bir kavramdır. İkincisi ise, Fowler, zaman zaman inanç tanımlarında değişiklik yapmıştır. Tespit-

²¹ James W. Fowler, Heinzb Streib & Barbara Keller, “*Faith Development Research*” Bilefeld: Center. C.B.S.C.R., 2004, s. 11.

²² James W. Fowler, J. W. & Robin W. Lovin *Trajectories in Faith: Five Life Studies*, Nashville: Abingdon, 1980, s. 20.

²³ Smith, 2003, akt. Ok, 2005, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 115.

²⁴ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Farullah Terkan & Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 12 ve 57 ve Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*, San Francisco: Harper & Row, 1981, s. 4.

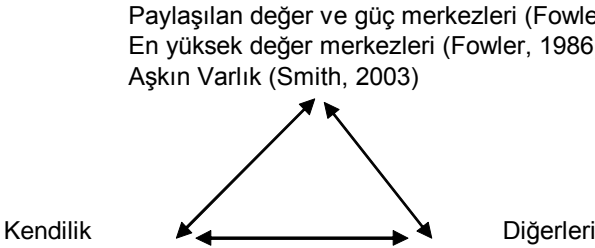
²⁵ James W. Fowler, J. & Sam Keen, “Life Faith Structures Trust and Loyalty”, *Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, ed. J. Berryman, Texass: World Book, 1978, s. 18.

rinden birisi de şu şekildedir: “İnanç Gelişimi Teorisi, bir kişinin nihai bir çevreyi açık veya zımni olarak ahenkli bir biçimde imgelemesi bağlamında benlik– diğeri ilişkileri kurgulamasının altında yatan bilme, değer verme ve kendini adama eylemlerini açıklamaya çalışır. ... kastedilen şey, inancın hem açıkça dine özgü ifadelerini ve davranışlarını, hem de kişinin, nihai bir çevrede dinsel niteliği olmayan bir ahenk bulma ve kendini o ahenge yönlendirme biçimlerini içerir.”²⁶

Ok’a göre bu tanımda, şu üç unsur ortaya çıkmaktadır:

1. “Oluşturucu-bilme, değer verme ve kendini adamanın bilişsel eylemi.
2. Benlik-diğerleriyle ilişkileri.
3. Nihai çevre”²⁷

İnanç, bizatihi anlama sahip olan ve her parçasına anlam veren bir bütünün parçası olarak, karşılaşılan bütün bu yapıyla ilişki kurulabilecek doğrusal bir bilinçlilikdir.²⁸ Ayrıca insanın toplumun diğer unsurlarıyla ilişki kurması, kendini çevresine anlatması ve kendi dışındakilerden haberdar olması, sosyalleşmesi açısından gereklidir. Fowler, inancın etkileşimsel yönünü, J. Royce ve H. Richard Niebuhr’dan esinlenerek oluşturduğu bir üçgen şeklinde şöyle göstermektedir.²⁹



Şekil 1: İnanç Üçgeni³⁰

²⁶ Fowler, 1992, akt. Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 117.

²⁷ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 117. Ok, *İnanç Psikolojisi, Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*, s.83.

²⁸ Fowler & Lovin, *Trajectories in Faith: Five Life Studies*, s. 19.

²⁹ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 125-129 ve Fowler & Keen, *Life Faith Structures Trust and Loyalty, Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, s. 20.

³⁰ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir

Şekildeki *nihai değer merkezleri*, bir grubun üyelerinin paylaştığı anlatıları ve resmi hikayeleri temsil eder. Grup ve bireyleri, bu değer merkezlerine güvenirler ve bağlanırlar. Bir grubun üyelerinin, ortak *değer merkezlerine* sahip olması, grubun kendisine güven ve bağlılık oluşturmaktadır. Bireyler, temel aldıkları *nihai çevreye* dair bu *değer merkezleri* çerçevesinde yaşamlarını şekillendirmektedir.

Farklı sosyal ortamlarda ve gelişim aşamalarında *değer merkezleri*, birden fazla olabilir. Bunlar, “kişiler, davalar, ideolojiler, kurumlar, aile, kariyer, ulus, para, cinsellik ve Tanrı” olabilir.³¹ Genel olarak insanların hayatının en üst yerinde Tanrı bulunmaktadır. Buna göre “insan için Tanrı değerinde olan nedir?” sorusuna verilecek cevap, kişinin yaşamına neyin egemen olduğunu göstermektedir.³²

Herhangi bir dini geleneğe indirgenmemiş özelliğiyle bu üçgen, bütün geleneklere uygulanabilir. Buna örnek olarak hac görevini yerine getirmek için “Kâbe’nin etrafında toplanmış Müslümanlar verilebilir. Orada, onları bir araya getiren şey, “kutsal metinler ve Tanrı’nın birliğine inanma” gibi ortak değerlerdir.³³

İnanç Gelişimi Teorisi’nde inanç, din ve imandan farklı olarak daha genel ve daha insani olarak kabul edilmektedir.³⁴ Buna göre inanç, sadece dini gelenekleri ifade etmez. Dolayısıyla Marksist, Hümanist veya Pozitivist, Ateist bir kişi de, inançlı olarak değerlendirilmelidir. Bu durum, “anlam-yapma faaliyeti” olarak kabul edilen inançla (*faith*), bir dinin değerlerine inanma olarak kabul edilen iman (*belief*) arasında ayrıma gidilmesini gerektirmiştir.³⁵ Burada söz konusu olan din, ku-

Yaklaşım”, (s. 124, Ok, *İnanç Psikolojisi, Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*, s.84.

³¹ Fowler, 1992, ve 1981a akt. Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 121; Fowler & Keen, *Life Faith Structures Trust and Loyalty, Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, s. 20; Barış Erdal & Üzeyir Ok, “Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü”, *Journal of Academic Social Science Studies*, 5 (3), 2012, s. 61.

³² Fowler, 1981a, akt. Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım” s. 121.

³³ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 121.

³⁴ Fowler & Keen, *Life Faith Structures Trust and Loyalty, Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, s. 17 ve 18.

³⁵ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s. 119. Ok, *İnanç Psikolojisi, Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*, s.76.

rumsal dinlerdir. Bunların İslami gelenekteki karşılığı konusunda Teist dinler gösterilebilir.

Fowler'ın kastettiği inanç, insan olmanın evrensel bir niteliğidir. İnançla insan, güven ve sadakat içerisinde diğerleriyle ve gruplarla ilişki kurar. Değerleri veren ve hayatında devam eden *güç merkezleriyle* ilişki kurarak yaşamını biçimlendirir. Kişi, insan ve gruplar olarak üstünlüğe ve yaşamı biçimlendirmeye tepkide bulunur. İnanç, dinsel olabilir - dinsel olmayı amaçlar. Fakat birçok insan, bugün bazı toplumlarda dini gruplardan daha ziyade başkalarının cemaatlerinde yer almaktadır. Ya da kurumsal dinden daha ziyade başkalarının sembol ve değerleriyle hayatlarının anlam ve amaçlarını biçimlendirmektedir.³⁶

Kısacası inanç, düşüncenin bağlandığı ve güvendiği dini ve dini olmayan merkezleri içerir.³⁷ Bir dinin değerlerini yansıtan akaid (*belief*), inancın (*faith*) kavramsallaştırılma biçimlerinden biridir.³⁸ İman, güçlü insan kimliğinin, grubunun ya da amacının milli ya da evrensel niteliğidir. Ayrıca iman ve imanlar, dini eğitimi ve özellikle Batı Hıristiyanlığı için önemlidir.³⁹ Fowler'ın inanç ve imana dair fikirlerini özetlemek gerekirse; (Fowler ve Keen, 1978):

1. İnanç, sadece dini geleneğe ait bir kavram değildir. Onun dini bir geleneğin inançları, ayinleri, ahlakları ve estetikleri yoluyla bilinen varlık anlamında dinsel olması zorunlu değildir. Ama o, dinsel olabilir. Daha ziyade bir insanın ya da bir cemaatin *nihai çevreyle* ilişki kurma yönüdür. *Nihai çevre*, insanın ya da cemaatin yaşama biçim veren ve model sunan diğer insanlarla, gruplarla, değerlerle ve kurumlarla ilişki kurma yönünü bildirir.

2. İnanç, aktif ya da dinamik bir fenomendir. İsim değildir, fiildir. Buna göre o, ilişki kurma yönü olarak bir duruştur. Yaşama katılım yönüdür. Yani yaşama bir biçim verme ve uyum sağlama yoludur.

3. Sonuncu olarak inanç, insanın yaşam yöneliminin merkezi bir

³⁶ Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*, s. 70.

³⁷ Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*, s. 70.

³⁸ Smith, 2003, akt. Ok, "Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım", s. 119.

³⁹ Kelvin Stokes, *Faith Development in The Adult Life Cycle*. Minneapolis: The Religion Education Association, 1983, s. 180.

yönü olarak görülmelidir. “Ben”in yolculuğunda temel güdüleyici bir güçtür. Bir insanın kendi gücünü lehine ya da aleyhine çevirecek tepkilerini biçimlendirmede merkezi bir rol oynar.⁴⁰

İnancın bu şekilde tanımlanmasıyla şu sonuca ulaşılmıştır: Dini gelenek dışında bir değeri benimseyen ve bunlar çerçevesinde hayatlarını yönlendiren insanlar da inançlıdır. Bu sonuç, özellikle belirli bir dini geleneği benimsemeyen kişilerin, söz konusu dini geleneği benimseyen kişiler tarafından “kafir (inançsız)” olarak itham edilebilecekleri sosyal şartlarda büyük önem taşımaktadır.

Bu özelliğiyle inanç, çoğulcu bir nitelik arz etmektedir. Zira topluma sunulan bir dayatma söz konusudur: İnanma ve İnanmama. Bu da, insanlara bilinçli bir iman oluşturma konusunda gerekli zamanı vermemiştir. Toplumda, inanan ve inanmayan şeklinde ayrıma gidilmesine neden olmuştur. İnsanlar arasında bir uçurum oluşturarak, sosyal barışı zora sokmuştur. Yediden yetmişe bütün insanlara standart olarak önerilen iman anlayışı, insanların zihinsel, duygusal olarak gelişimlerini de bertaraf etmiştir.⁴¹ Bütün bunlar, inanç ve imanın yeniden tanımlama ihtiyacını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla Fowler’ın geliştirdiği *inanç gelişimi teorisi’nin* önerdiği inanç ve iman tanımı, Türkiye gibi İslami geleneğin egemen olduğu toplumlara yeni ve ikna edici bir alternatif sunabilir. Ayrıca bu teori, Türkiye gibi farklı kültürel zeminlerde uyarlanarak, kendisini kanıtlama imkânı da bulabilir.

2.2. İnanç Gelişimi Aşamaları ve İkinci Aşama

Fowler, Piaget’in bilişsel gelişimi, Kohlberg’in ahlak gelişimi ve Erikson’un psiko-sosyal gelişimi modellerini kullanarak, aşamalı bir inanç gelişim modeli oluşturmuştur.⁴²

Aşamalar, belli bir zamanda bir insanın inancındaki düşünme ve değer yollarını kapsar. İnanç gelişiminde kişi tarafından kullanılacak olan inanç konularına yaklaşım çeşitlerini ifade eder.⁴³ Bireyin hayatının

⁴⁰ Fowler & Keen, *Life Faith Structures Trust And Loyalty, Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, s. 25.

⁴¹ Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, s.11-134.

⁴² Fowler, *Faith Development At 30: Naming The Challenges Of Faith in A New Millennium*, 2004, s. 409.

⁴³ Fowler & Lovin, *Trajectories in Faith: Five Life Studies*, s. 22; Robert J. Keely, “Faith Development and Faith Formation: More Than Just Age and Stages”. *Life Long Faith*,

dönüm noktalarını, tehlikelerini, değişikliklerini, memnuniyetlerini gösterir. Bir nevi insan hayatının yön ve yol haritasını açıklar.⁴⁴ Ayrıca kişinin yaşı, cinsiyeti, çevresi, ilgi ve etkinlikleri hakkında bilgi vererek⁴⁵ kişinin tanınması ve onlarla ilgili her sahada yapılacak girişimlerin bu yönde hazırlanmasını sağlar. Bir anlamda insan ile ilgili her şeyi içeren inanç kavramının temasına sahiptir. Bu bağlamda insanın inanç gelişiminde hangi aşamada olduğunun bilinmesiyle, o insan hakkında önceden öndeyişte bulunulması mümkündür.⁴⁶ Bu çerçevede Fowler, altı aşama geliştirmiştir.

Fowler, yaklaşık üç yüz kişiyle yarı-klinik görüşmeler yapmıştır. Bu görüşmelerde, yaş, ırk, cinsiyet ve dini kimlik yelpazesinde, kadın ve erkekler arasında denge gözetilmiştir. Burada Katolikler, Protestanlar, bazı doğu gelenek yanlıları ile Ateistler yer almıştır. Fowler, İnanç Gelişimi Teorisi'ni ve altı inanç gelişim aşamasını 7 boyutlu olarak geliştirdi.⁴⁷ Fowler'ın görüşme yürüttüğü bu gruplar arasında Müslümanlara rastlanmamaktadır.⁴⁸ İnanç gelişimi teorisinin boyutları şunlardır:

1. *"Mantık Biçimi*, Her gelişimsel aşmadaki bir insanın elde edebileceği, karar ve muhakeme modelleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.
2. *Sosyal Perspektif Alma*, daha çok kişinin hem kendi, hem de kendi dışındaki grupların, sınıfların ve geleneklerin perspektifini alabilme kabiliyetiyle ilgilidir.
3. *Ahlaki Yargılama Biçimi*, Kohlberg'in ahlaki gelişim aşamalarının bir deyişidir
4. *Sosyal Farkındalık Sınırı*, kişinin inancına dair grubunu

s. 20.

⁴⁴ Stokes, *Faith Development in The Adult Life Cycle*, s. 183.

⁴⁵ Hatice Eşer, *Dini İnanç Gelişimi ve Benlik Saygısı İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2005, s. 12,

⁴⁶ Fowler & Lovin, "Trajectories in Faith: Five Life Studies", s. 22.

⁴⁷ Fowler & Lovin, *Trajectories in Faith: Five Life Studies*, s. 21.

⁴⁸ Ralph W.Hood, Bernard Spilka, Bruce Hunsberger, Richard Gorsuch, "Dini Gelişim Kuramları", çev. Mustafa D. Karacoşkun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(4), 2004, s. 217-219; Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe". *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 2005, s. 142-145; Erdal & Ok, "Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü", s. 64-66; Üzeyir Ok, "Faith Development and Perception of Diversity Among Muslims in Turkey: Construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(3), 2006, s. 225; Grover, "Faith Development Theory: Handmaid To Biblical Discipleship", s. 92.

belirleyerek, ilk grubunu ne kadar genişlettiği konusuna odaklanır.

5. *Otorite Odağı*, her aşamadaki insanın, *nihai çevreyle* ilgili otorite kavrayışını ya da gerçek kaynaklarını yorumlama ve güvenme yönünü tanımlar

6. *Dünya Ahengi Biçimi*, *nihai çevreleri* içerisinde uyumlu modelleri tasarlama ve temsil etmede insanlar tarafından kullanılan tipik aşama yaklaşımlarının bir silsilesini temsil eder

7. *Sembolik Fonksiyon*, sembolik kabiliyetteki düzeyin gelişimsel düzeyini tanımlar”⁴⁹

Bu çalışmada genel olarak 6 aşamadan sadece ikinci aşamaya yer verilecektir.

3. İkinci Aşama-Mitik-Literal İnanç (Yaklaşık7–11/12 Yaşlar)

İkinci aşama, genelde 7-12 yaş aralığındaki insanlarda görülmekte, bazı ergenler ile bazı yetişkinlerde de görülebilmektedir. Bu aşamanın boyutsal özellikleri şöyledir:

➤ “*Mantık biçimi boyutu* bakımından ikinci aşamada, Piaget’in ifadesiyle *somut işlemsel düşünme* başlamaktadır. Uzay, zaman ve nedensellik gibi konularda esası kategoriler oluşturulur. Burada, düşünce süreci tersine çevrilebilir ve eş zamanda bir durumun birden fazla özelliği göz önünde bulundurulabilir.”⁵⁰

➤ *Sosyal perspektif boyutu* olarak ikinci aşamada, başkalarının perspektifi gözetilir; ama bu, hala somut yöndedir. Kişi, daima kendine has ihtiyaç ve istekleri öne çıkarır. Yeni perspektif alma kabiliyeti, ikinci aşamaya birinci aşamadan daha karmaşık değerlendirme ve otoritelere uyma kabiliyeti verir. Başkalarının imge ve perspektifinden kendini görme girişimi genelde yoktur. Ayrıca kişinin kendine ait bir düşünce yönü yoktur. Ancak karşılıklı temelde, başkalarının perspektifleri alınabilir

➤ *Ahlaki yargılama boyutu* olarak ikinci aşamada, ahlaki kararlar,

⁴⁹ Fowler & Keen, *Life Faith Structures Trust And Loyalty: Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, s. 39, 40, 41; Ok, *İnanç Psikolojisi, Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*, s.114.

⁵⁰ Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*, s. 138.

genelde somut sonuçlara ihtiyaç duyar. İhtiyaçlar, değiş/tokuş edilerek giderilir.⁵¹ Bu aşamada kişi, ‘iyi-kötü, doğru-yanlış’la ilgili bir karar verirken, karşılıklı ilkesine dayanan güçlü bir dürüstlük duygusu geliştirir. Böylece, ödül ile iyilik yapma; ceza ile kötülük yapmanın ilişkilendirilmesinin ötesine geçebilir.⁵²

➤ *Sosyal farkındalık boyutu olarak bu aşamada sosyal çevre, tipik olarak arkadaşları, öğretmenleri ve daha geniş toplum üyelerini içermeye yönelik genişletilir. İkinci aşamada sınıflama işlemi olduğu için kişi, yakın aile dışında sosyal ilişkilerin farklı türlerini geliştirebilir. Bunları isimlendirebilir. Örneğin amcasının, annesinin kardeşi olduğunu bilir. Bununla birlikte ikinci aşamanın esas sosyal farkındalık sınırı, hala aile ya da ilk gruptur. İkinci aşama, başkalarının kabul etmede, dış görünüşü esas alır. Başkalarını “o, bize benzer ya da benzemez” şeklinde bölümler.⁵³*

➤ *Otorite odağı boyutu olarak ikinci aşamanın otorite alanı, yüzeyseldir. Ancak ikinci aşamada kişi, otoriteyle olan ilişkilerini gözden geçirmekle daha özerk bir pozisyona hareket eder. İkinci aşama, otorite figürlerini sorgulayabilir ve görüşebilir. Otoriteler, hala büyük oranda insan üzerindeki somut etkiyi kullanma gücüne sahip olanla sınırlanır. Yakın aile, en önemli otorite kaynağıdır. Kişi, otoritenin geleneksel sembollerine yetki veren ve otorite rollerinde yer alan sosyal çevrelere uyum gösterir. Geleneksel işaret ve semboller, ikinci aşama için önemlidir.*

➤ *Dünya ahengi biçimi olarak ikinci aşamada, olaylar tanımlanırken hikaye biçimleri kullanılmaktadır. Ancak bunların bir yapı olduğuna dair gerçek bir düşünce yoktur. Zaman ve mekan açısından olayları birbirine bağlama kabiliyeti vardır. İkinci aşama düşüncesi, deneysel olmaya eğilim gösterir.*

➤ *Sembolik fonksiyon olarak ikinci aşamada, fantezi ile realite ve sembol ile sembolize edilen ayırt edilir. Fantezi, oyun dünyasıyla sınırlandırılır. Bu aşamada, fantezilerin saklanması konusunda bilinçli*

⁵¹ Fowler ve ark. “Faith Development Research”, s. 37- 40.

⁵² Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning* s.142 144.

⁵³ Fowler ve ark. “Faith Development Research”, s. 40.

bir gayret gösterilir. Fantezi, burada bir doktor, hukukçu ya da bilim adamı vs. olarak kendini gören imge formunu alır. Semboller, ikinci aşamada genelde aynen (*literal*) ve tek boyutta yorumlanır. Bu aşamada, Tanrı sembolleri, hala antropomorfiktir. ⁵⁴Esnek düşünce biçimleri, büyük oranda azdır. İkinci aşama kişisi, olayları düzenleyebilir, yaratıcı hikâyeler yaratabilir. Hikâyeler ve mitler, aynen alınır. Hikâye, mitler içine yerleştirilir.”⁵⁵

3.1. Yöntem

Bu araştırmada, -Fowler’ın geliştirdiği *inanç gelişimi teorisi* bağlamında yapılandırılmış- görüşme tekniği kullanılmıştır. Burada, esasen 25 soru bulunmaktadır. Fakat araştırmacı, uzmanların onayını da alarak bu soruları, ikinci aşamanın özellikleri doğrultusunda ve araştırmacının konusunu dikkate alarak bazı çıkarmalar ve eklemelerle 24’e indirerek çocuklara uyarlanabilir bir şekilde dönüştürmüştür. Genel olarak görüşme soruları, *yaşam incelemesi, ilişkiler, şu andaki adayışlar ve değerler ile din* olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Buralarda, Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi’nin boyutlarına işaret edecek sorular bulunmaktadır. Görüşmenin nasıl ve ne şekilde yürütüleceği ya da nasıl analiz edileceğine dair prosedür, İnanç Gelişimi Teorisi’ne dair hazırlanan bir el kitabından yararlanılarak yapılmıştır. ⁵⁶Son olarak araştırmacının sonuçları, *etnografik gözlemlerle* desteklenmiştir. ⁵⁷

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, ilkokul çağındaki çocuklar oluşturmaktadır. Örneklemine ise, amaca uygun örneklem yoluyla seçilen ve ilkokula

⁵⁴ Bozkurt Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, *Dini Araştırmalar*, 11, 2008, s. 56.

⁵⁵ Fowler ve ark. “Faith Development Research”s. 37-42; Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(11), 2004, s. 137-154; Dimitris Pnevmatikos, “İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrı’nın Yaşadığı Ev Örneği”, çev. Recep Kaymakcan & Abdulkadir Çekin. *Dini Araştırmalar*; 8, (22), 2005, s. 319-323; Rukiye Türküz, *Okul Öncesi Dönemde Dini Gelişim ve Eğitimi (James W. Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 159-160; Eli Gottlieb, “Dini Düşüncenin Gelişimi”, çev. Cemil Osmanoglu & Mustafa Ulu, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(1), 2012, s. 272-177; Cemil Osmanoglu, *Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 84.

⁵⁶ Fowler ve ark. “Faith Development Research”s. 17-21, 27-29 ve 65.

⁵⁷ Rabson Colin, *Real World Research: A Resource for Social Scientist and Practioner-Researchers*. Oxford: Blackwell, 1993, s. 148.

giden 5 çocuk oluşturmaktadır.⁵⁸Bu çocukların iki tanesi kız; üç tanesi erkektir. İsimler, araştırmanın güvenilirliği gereği değiştirilmiştir. Bu bağlamda bu öğrencilerden “Ayşe, Selma, Murat, Fatih”, 11 yaşındadır. İlkokul beşinci sınıfa gitmektedir. Buna karşılık “Mehmet” ise, üçüncü sınıfa gitmektedir ve 9 yaşındadır.

Bu araştırma, sayılı kişiyle sınırlı tutulmuştur. Çünkü niteliksel olarak çalışılan araştırmalarda, verilerin analizleri zordur ve uzun zaman almaktadır. Ayrıca burada her bir sınıftan bir kişi olacak şekilde bir sınırlandırmaya gidilmemiştir. Bunun en önemli nedenleri olarak şunlar söylenebilir: Birincisi, genel olarak ilkokul çağındaki çocukların, -Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi’nin altı aşamasından biri olan- ikinci aşamaya denk gelmesi. İkincisi, ulaşılabilirlik durumu. Ancak ulaşılabilir öğrenciler arasında da, kendini daha iyi ifade edebilen öğrenciler seçilmeye çalışılmıştır. Bu noktada çalışmanın amacına ulaşması bakımından öğrenciler, daha çok üç ve üzeri sınıflardan seçilmiştir.

3.3. Veri Toplama Süreci

Bu araştırmada kullanılan veriler, *görüşme* yoluyla elde edilmiştir; ayrıca aile ortamıyla sınırlandırılan etnografik *gözlemler* yapılmıştır.

Bu bağlamda görüşme soruları, amaca uygun olarak seçilen beş çocuğa bizzat görüşmeci tarafından sorulmuştur. Görüşmeler, görüşmecinin evinde, okul saatleri dışında yapılmıştır. Görüşme kayıtları, teyple tutulmuştur. Görüşmeler, sadece araştırmacı ve katılımcının yer aldığı yalnız bir ortamda yürütülmüştür. Görüşme başlamadan önce, görüşülecek kişilerin ve ailelerinin tam olarak bilgilendirilmesine itina gösterilmiştir. Bu şekilde, görüşmeye özgürce katılımın sağlanması amaçlanmıştır. Görüşme analizlerinde, hiç bir isme yer verilmemiştir. Bütün yazılar, kodlama işaretiyle tanımlanmıştır. Araştırmada kullanılan alıntılarda, kimden alındığına dair kimlik belirleyici bir tutum sergilenmemiştir. Araştırma sonuçlarının, bilimsel çalışmalarda kullanılması için, aileden izin mahiyetinde bir taahhütname alınmıştır. Eğer araştırmacı, taahhütname

⁵⁸ Jack, R. Fraenkel, J. R. & Norman E. Wallen, How To Design and Evaluate Research in Education. *San Fransisco State University: Mcgraw-Hill Publishing Company*, 1990, s. 75.

formatının dışına çıkarsa, hakkında yasal işlem yapılabilmesi için bir nüsha da aileye verilmiştir. Veri toplama esnasında herhangi bir sorunla karşılaşılmamıştır. Ancak öğrencilerle görüşme yapılırken, nadir de olsa öğrencilerin sıkılma eğilimleri gösterdikleri tespit edilmiştir. Bunu gidermeye yönelik olarak araştırmacı, görüşmeye kısa süreli aralar vermiştir.

Etnografik gözlemler ise, aile ortamıyla sınırlı tutulmuştur. Bu gözlemlerde, okuldan dönüş saatleri dikkate alınmıştır. Böylece okul-ev bağlamında çocuğun sosyal yaşama katılımı izlenmeye çalışılmıştır. Gözlemler, yaklaşık iki ay sürmüştür. Bunların, odak noktasını şunlar oluşturmaktadır: a) Çocuğun o güne ya da daha önceki günlere ilişkin yaşadığı önemli deneyimler ve bunlara karşı çocuğun yorumu ve tepkisi. b) Çocuğun, sosyal hayata katılım süreci (gün içerisinde ve aile ortamında nelerle uğraştığı). c) Bunların, bulunduğu aşamayla ilişkilendirilmesi.

Bütün bunlar, araştırmacı tarafından *basit gözlem* çerçevesinde yapılmıştır.⁵⁹

3.4. Verilerin Analizi

Görüşme tekniğiyle elde edilmiş olan veriler, Fowler tarafından geliştirilen özel bir tasak doğrultusunda analize tabi tutulmuştur. İnanç gelişimi aşamaları, bir başkasının analiz etmesine fırsat bulunamadığından sadece araştırmacı tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla araştırmanın güvenilirliği, tam olarak gerçekleşmemiştir.

Öncelikle işe, görüşme ses kayıtlarının detaylı olarak yazıya geçirilmesiyle başlanmıştır. Bu kayda geçirme işleminden sonra, yine Fowler tarafından hazırlanan ve aşamaların boyutlarına işaret eden skorlama kâğıtlarından yararlanılmıştır.

Araştırmacı; buralara uygun karşılığı görüşme ifadelerine göre doldurmuştur. Her bir boyuta ait anahtar soru kelimelerinin karşısına, hangi aşamada olduğu yazılmıştır. Sonra da bunların, aritmetik ortalamaları alınmıştır. Daha sonra bu yöntem, diğer boyutlara

⁵⁹ Rabson, *Real World Research: A Resource for Social Scientist and Practioner-Researchers*, s. 159.

uygulanmıştır. Böylece kişinin önce boyut olarak inanç aşaması tespit edilmiştir. Sonra da bütün boyutların aritmetik ortalaması alınmıştır. Sonunda bireyin hangi inanç gelişimi aşamasında olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma, sadece aşamaların belirlenmesiyle sınırlandırılmamıştır. Aynı zamanda aşamaya dair örnekler, -“bulgular” bölümünde-etnografik gözlemlerden elde edilen sonuçlarla desteklenmiştir. Aşamaya özgü örneklerin seçiminde, araştırmanın amacını yansıtan ifadelere öncelik tanınmıştır.

3.5. Bulgular

Bu çalışmada, ilköğretim dönemi çocuklarının inanç gelişiminde etkili olan unsurlar ve bunların boyutları araştırılmıştır. İlkokul dönemi, Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi'nde genellikle ikinci aşama olarak işaretilenmiştir. Araştırmanın örneklemini, amaca uygun olarak seçilen beş çocuk oluşturmuştur.

Yapılan analizler sonucunda, söz konusu çalışmaya konu olan beş çocuğun, genel olarak ikinci aşamada olduğu tespit edilmiştir. İlkokul beşinci sınıfa giden Selma, Ayşe, Fatih ile ilköğretim üçüncü sınıf giden Mehmet, 2. aşamadadır. İlkokul beşinci sınıfa giden Murat ise, 2,03. aşamadadır. Fakat o da, ikinci aşama olarak kabul edilmiştir. Benzer sonuçlar, Gümüş (2001) tarafından yürütülen çalışmada da gözlenmiştir.⁶⁰ Araştırmanın sonuçları şu şekildedir:

3.5.1. İkinci Aşama Analizleri

a. Mantık Biçimi

1. İkinci aşama, somut işlemlerin ortaya çıkmasıyla belirlenir.
2. İkinci aşamadaki kişi, gruplar ve sınıflar yapabilir; benzeyen ve benzemeyen ayrımı yapabilir.
3. İkinci aşamadaki kişi, somut neden ve sonuç ilişkilerini kavrayabilir ve bunlar açısından olayları tanımlayabilir.
4. İkinci aşamadaki kişi, tersine çevirebilirliği ve korunumu kavra-

⁶⁰ Esmenur Gümüş, *7-12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler'a Göre İnanç Gelişimi)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 153.

yabilir. (örneğin, 2+3 =5 ve 3+2 =5)

5. İkinci aşamadaki kişi, zaman ve mekân açısından düşünebilir ve serileri içerisinde obje ve olayları düzenleyebilir.

6. İkinci aşamadaki algılamalardan dolayı, kendindekini geride bırakma (kendinden uzak durma) vardır. Dünya ona görüldüğü kadar tam değildir, fakat kendisine özgü bir düzen ve ahengi vardır. Kendi algılamasından gerçeği ayırmaya, ikinci aşamada büyük bir ilgi vardır.

7. Dil, birinci aşamadan farklı olarak ikinci aşamada niteliksel olarak farklı yönde kullanılmaktadır. İkinci aşamadaki bir insan için dil, etkileşim ve iletişim merkezidir. Ona eşlik eden değildir. İkinci aşamadaki bir kişi, birinci aşamadaki monoloğun aksine bir partner olarak başkalarını göz önünde bulunduran sohbet ve sözlü etkileşimle meşgul olabilmektedir.

8. İkinci aşamanın akıl yürütmesi, somuttur. İkinci aşama, yine de (ne olursa olsun) somut unsurlar arasında genelleştirmede yeteneklidir.⁶¹

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin *mantık biçimi yönüne* dair örnekler:

395. Annem, babam, abim, ablam, tanıdıklarımaya yani. Çok-çok yakınlarıma (Murat)

401. (Onlara danışırım) ... Onlar daha iyi bilir belki benden... derler ki "oğlum falan

402. derler. Yakınlarım, işte çok yakınlarım falan olur. Mesela o işte mmm...

404. Mesela benim parayla hırsız olmamı istiyorlar. Onu, enişteme falan hep düşünüp taşınırım.

405. Ve ama ben, kendime göre öyle bir işe yok derim.

408. Ailemle beraber.

Bu ifadelerin hepsi, ilkokul beşinci sınıf öğrencisi olan Murat'a aittir. *Mantık biçimi boyutunun* 'karar verme' maddesiyle ilgili olarak söylenmiştir. Burada, ikinci aşamanın temel kavramı olan "somut muhakeme" belirgin olarak göze çarpmaktadır. Genel olarak birinci aşama-

⁶¹ Fowler ve ark. , *Faith Development Research*, s. 38.

ya nazaran belli bir mantıksal diziliş vardır. Bu da, bu aşamada mantıksal süreçlerin daha da arttığına bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Burada karar verirken rehber olarak seçilen kişiler “gruplama” özelliği bağlamında sıralanmıştır. Fakat bunların tercih edilme nedenleri, yüzeysel olarak ifade edilmiştir. Yine “aile ve yakın çevre”⁶² göz önüne alınarak karar verilmiş ve bireyin kendi fikirleri geri plana bırakılmıştır. Bir anlamda burada birey, realiteyle kendi düşüncesi arasına mesafe koymuştur. Dolayısıyla buradan, bireyin düşünsel faaliyetlerinde aile ve yakın çevrenin etkin olduğu sonucuna varılabilir. Buna karşılık bu ifadelerde, ikinci aşamanın gereği olarak bireyin kendi mantığına ve kararlarına güvenmeye başladığı da görülmektedir. Ayrıca başkalarına danışılmasıyla, dil etkileşim ve iletişim görevi üstlenmiştir.

b. Sosyal Perspektif Alma

1. İkinci aşamadaki kişi, kendisinden farklı bir perspektife sahip olabilecek olanı kabul edebilir boyutta başkalarının perspektifini alabilir.
2. İkinci aşamanın perspektif alması, genellikle somuttur.
3. İkinci aşama perspektif alması, tam olarak bu aşamanın niteliği olan realite ve fantezi arasındaki ayrımı yapacaktır (bkz. Mantık yönü).
4. İkinci aşamada başkası, genellikle benim ihtiyaç ve isteklerime kendi tepkileri bakımından amaçtır. Bu, sosyal ilişkilere uygulanan tahmin ve kontrol girişimidir.
5. İkinci aşama, ayrıca kendisinden farklı olan başkalarının niteliği ile ilgili kesin kararlar verebilir.
6. İkinci aşamada perspektif alma, tam olarak karşılıklı değildir. Başkasının hayal edilen (düşünülen) perspektifinden kendini görme eğilimi genellikle yoktur.⁶³

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin *sosyal perspektif alma yönüne* dair örnekler:

28. Gelecekte iyi bir meseğe sahip olmamı, öğretmenlerim. Ailem, güzel konuşmayı, her

⁶² Gümüş, 7–12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi), s. 153; Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, s. 49–60.

⁶³ Fowler ve ark., *Faith Development Research*, s. 39.

29. şeyi aile, ilk başta okuldan önce aile öğretiyor. İlk eğitim, ailede başlar.

34. Kitaplar, .. kitaplar beni .. ailemle öğretmenlerim dışında eğiten başka bir. (Selma)

63. (Dedem)Yani bize hiç bağırmıyor.

71. Arkadaşlarım da, benim yanımda oluyordular. Her zorlukta benim yanıma geliyorlar. Ve

72. Onlar, zor durumda kaldığı zaman ben de, onun yanına gidiyorum...(Mehmet)

203. (Hayvanlar), insanlar gibi midir, yaşıyor diye.

205. İnsanlar gibiler- değil, insanlar gibi değil. (Murat)

Öğrencilerin ikinci aşamanın *sosyal perspektif boyutuna* yönelik bu ifadelerinde, aile (anne-baba, dede vs), öğretmen, arkadaş ve televizyon gibi unsurlar, ⁶⁴ön plana çıkmıştır. Aynı zamanda bunlar, bireyin bakış açısında etkili olan modelleri (otoriteleri) temsil etmektedir. Ancak bunlara yönelik tespitler, bu aşamanın özelliği gereği somutluk arz etmektedir. Bu bağlamda genel olarak ifadelere, geleneksel söylemler hâkimdir. Buradan da; ikinci aşamada, başkalarının duygu ve düşüncelerine dair açık bir bilinçlilik gösterilemediği sonucuna varmak mümkündür. Selma'nın ifadeleri, bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak ikinci aşamanın başkalarının duygu ve düşüncelerine karşı açık bir bilinçlilik göstermemesi, bu aşamada empatik düşüncelere hiç rastlanmadığı anlamında değerlendirilmemelidir. Özellikle realite-fantezi ayrımı, az da olsa bu aşamada empatik düşüncelerin varlığını kanıtlamaktadır. Murat'ın ifadeleri, bu bağlamda önemlidir. Diğer taraftan burada ifade edilen aile, öğretmen gibi çeşitli unsurlarda, daha çok bireylerin ihtiyaç ve beklentilerinin rol oynadığı görülmüştür. Bunlara yönelik ifadelerde, ihtimallik içeren düşünceler rastlanmamıştır. Ayrıca üçüncü aşamanın özelliği olan "tam karşılıklık", ikinci aşamada "kendi çıkarları doğrultusunda başkalarının perspektifini alabilir" ilkesinde karşılık bulmuştur. Mehmet'in ifadeleri, bu açıdan örnek gösterilebilir.

⁶⁴ Gümüş, 7–12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler'a Göre İnanç Gelişimi), s. 153.

c. Ahlaki Yargılama Biçimi

1. İkinci aşamadaki ahlaki yargılamalar, araçsal karşılıklar temelindedir. Onlar, genellikle somut sonuçlara ihtiyaç duyarlar.

2. Onlar, başkalarının farkına varmaları ve başkalarının yapabileceklerini dikkate alacaklarında birinci aşamanın cezalandırmasının ötesine giderler.

3. İkinci aşama ahlaki yargılamaları, “başka çocuğa vurmamak yanlıştır; o da, sana geri vurabilir” gibi genellikle somut ve basit karşılıklar temelindedir.

4. Birinin ihtiyacını giderme, ikinci aşama ahlaki yargılamalarının temelidir. İkinci aşama, değiş/tokuş (müzakere) yaparak ihtiyaçlarını gidermeye eğilim gösterir.⁶⁵

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin *ahlaki yargılama biçimi* yönüne dair örnekler:

283. İnsan, ahlaklı, Allah’a inancı, güzel konuşması, toplum içinde saygılı olması doğru

284. bir davranış. .. kötü bir, kötü davranışlar, .. içki içmek Allah’ın yasakladığı, kumar

285. oyunmak, iftira atmak, yalan söylemek, bunlar, kötü davranışlardır. (Selma)

291. Her zaman hiç yalan söylemeyen biri yani, doğru bir davranıştır. (Fatih)

440. Doğru davranış, hırsızlık yapmamak ve mmm günah ve .. caiz şeyleri yapmamaktır. (Mehmet)

525. Şey cezası vardır. Allah, onları cehenneme gönderir. Cehennemde de, bunların cezaları

526. vardır. Mesela iyilik yapıyorsun, cennete gönderiyorsun. (Murat)

Bu ifadeler, ikinci aşamanın *ahlaki yargılama boyutuna* yöneliktir. Burada, ailenin sahip olduğu ortak gelenek ve inançlara ait ahlaki ve dini gelenek unsurlarına rastlanmıştır. “Allah inancı, Allah’ın yasakladığı

⁶⁵ Fowler ve ark., *Faith Development Research*, s. 40.

ği şeyler, günah, cennet, cehennem, caiz ve saygı, yalan söylememek” gibi kavramlar, bu anlamda örnek verilebilir. Genel olarak bu sorular, dini ve ahlaki değerleri ölçmeye yöneliktir. Bu çerçevede verilen bu cevaplardan, ilkokul dönemi çocuklarının dini gelenekleri kabul ettikleri ve bu bağlamda olayları ve durumları değerlendirdikleri görülmüştür. Bu durum, aynı zamanda çocukların sosyalleşme süreçlerinin de yolunda gittiğini göstermektedir. Zira birey, bir şekilde çevresindeki değerlere karşı kayıtsız kalamaz. Ayrıca ikinci aşamanın ahlaki yargılama yönünün en bariz özelliği, “somut ve basit karşılıklıdır.”⁶⁶ Murat’taki “cennet ve cehennem” kavramları ile Selma’daki “doğru ve kötü davranışın unsurları”na yönelik ifadeler, “karşılılık” kavramı açısından değerlendirilebilir.

d. Sosyal Farkındalık Sınırı

1. İkinci aşamanın sosyal farkındalık sınırının esas özdeşleşmesi, hala aile ya da ilk gruptur. Fakat ikinci aşamadaki kişi, bu belirli ilişkilerin dışında başkalarını onaylayabilir.

2. İkinci aşama, başkalarını kabul etmede, görüntülere başvuracaktır. O, “bunlar, bize benzer ya da benzemez” şeklinde başkalarını bölümlenecektir.

3. İkinci aşama, çoğu kez klişeleşmiş diğerlerini ister. Bu aşama, tanıdık olanların ötesinde gruplar ya da kişilere dair çok az gerçek bilincilik ya da empati gösterir.

4. İkinci aşamadaki kişi, farklılıkları ya onları (görüntü/izdüşüm) fark etmeyerek ya da klişeleriyle çözer.⁶⁷

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin, *sosyal farkındalık yönüne* dair ifadeler:

1. (öğretmenim) Bana hiç vurmazdı. .. Başka bir şey yok. (Ayşe)

37. Önceden babam, beni... hiç ilgilenmediğini, ...umursamadığını düşünüyordum.

38. Şimdi daha çok ilgileniyor. (Fatih)

⁶⁶ Gümüş, 7–12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi), s. 154; Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, s. 49–60.

⁶⁷ Fowler ve ark., *Faith Development Research*, s. 40.

134. (öğretmenimin) Bize yakın olması, bizim .. dersere, .. bize, bizim seviyemize göre ders

135. anlatması, .. bize yakın olması, her konumuzla ilgilenmesi (ni beğeniyorum).

343. Özellikle benim mmm benim gibi çalışkan ve benim gibi dersi dinleyen öğrenciler (le arkadaşlık ederim). **(Mehmet)**

İkinci aşamanın *sosyal farkındalık sınırı boyutuna* yönelik bu ifadelerde, klişeleşmiş kişiler ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda ikinci aşamanın sosyal farkındalık sınırını; aile, öğretmen ve arkadaşlar⁶⁸ oluşturmaktadır. Bunlar, aynı zamanda ilkokul çağındaki çocukların ilgi alanına giren unsurları temsil etmektedir. Böylece bu aşamada bulunan bireylerin, ailenin dışında, farklı ilişki türlerini de yapmaya başladıkları ortaya çıkmaktadır. Bu unsurlara yönelik tespitlerde, daha çok “görüntüler” esas alınmıştır. Dolayısıyla bunlarla ilgili yapılan yorumlar, yüzeysel ve somut bir nitelik taşımaktadır. Bu boyutta bireyler “benzeyen-benzemeyen” ilkesi gereğince sınıflandırılmıştır. Mehmet’in ifadeleri, bunun açık bir örneğidir. Buradan, bireylerin değerlendirilme ve onaylanmasında “bizatihi bireyin kendisinin” ölçü kabul edildiği sonucuna varmak mümkündür.

e. Otorite Odağı

1. İkinci aşama, otoriteyi sorgulayabilir, bir istek ve yasağın nedenlerini sorabilir. Böylece birinci aşamanın bağıllık-itaatinin ötesine gider.

2. İkinci aşamada otorite olarak fonksiyonel olabilen insanların oranı, geleneksel otorite rollerini icat eden toplumun bu insanlarını içererek genişler.

3. İkinci aşamada otorite odağı, yüzeyseldir. Yakın aile, daha çok ikinci aşama için en önemli otorite kaynağıdır. Akran grup ya da daha genelleştirilmiş otorite fikrine geçme, üçüncü aşamanın bu yönüne geçişe işaret eder.

4. Otoritenin geleneksel işaret ve sembolleri, ikinci aşama insanı için önemlidir.

⁶⁸ Gümüş, 7–12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi), s. 154.

5. Otoriteyle ilişkiler, ikinci aşamada somut bir nitelik gösterir. Kişisel ilişkiler, otorite figürünün önemini artırır.

6. Dış görünüş ve inançlara bağlılık, ikinci aşamadaki otoritenin iddialarını değerlendirmek için bir kriterdir.

7. İkinci aşama, otoritenin iddialarını değerlendirmede belli bir sosyal role dair neyin uygun olduğunu değerlendirir.⁶⁹

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin *otorite odağı yönüne* dair ifadeler:

227. Babam, bana anlat, mmm.. bilgi vermişti bu konu hakkında. O; en iyi lise, fen lisesi

228. demişti. Bu fen lisesini kazanabilirsem, okul seviyem artar demişti yani. Okulda daha

229. başarılı olursun, demişti. (Fatih)

240. Bütün Müsümanlar, İslam dinine inanır inanç olarak...namaz kılmalı, oruç tutmalı,

241. en başta da hacca gitmeli. Değerler, benim için değerli olan şeyler, ailem, okulum, derslerim. (Selma)

409. Yani televizyonda bilgi programları var. Oradan mmm bilgi ediniyorum.

410. ödevlerim olduğum zaman bilgisayardan indiriyorum. (Mehmet)

Bu ifadeler, ikinci aşmanın *otorite odağı boyutuna* yöneliktir. Burada, diğer boyutlarda bulunan aile, okul, dini gelenek gibi unsurlara, televizyon ve bilgisayar gibi kitle iletişim araçları da eklenmiştir. Böylece ikinci aşamanın *sosyal farkındalık sınırı* ve ikinci aşamada etkin olan otoritelerin kapsamı genişlemiştir. Bununla birlikte aile, hala en önemli otorite kaynağıdır. Özellikle Fatih'in ifadeleri bu anlamda önemlidir. Geleneksel değerler ve inançlara bağlılık, yine bu ifadelerde kendine bir yer bulmuştur. Selma'nın ifadeleri, bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca kişisel ilişkiler, otoritenin önemini artırmaktadır. Mehmet ve Fatih'in ifadeleri buna örnek gösterilebilir. Sonuç olarak bireyin hayatı-

⁶⁹ Fowler ve ark., *Faith Development Research*, s. 41.

na yönelik kararlarında, amaçlarında, hayatını yönlendiren ve biçimlendiren değerlerinde aile, okul, dini gelenek ve kitle iletişim araçları önemli bir rol oynamaktadır.

f. Dünya Ahengi Biçimi

1. İkinci aşama kabul edilen ifadeler, olayları tanımlamada hikâye biçimlerini kullanma ve zaman ve mekân açısından olayları birbirine bağlama kabiliyeti gösterecektir.

2. İkinci aşama, somutun (somut olanın) çok bilincindedir. Somuta meraklıdır. İkinci aşama düşüncesi, “deneysel” olmaya eğilim gösterecektir. Objeler ve olaylar arasında mantıksal bağları tanımlamada aşmanın bu somut işlemlerini kullanabilecektir (A: Mantık Biçimi yönüne bak).

3. İkinci aşama, nedensellik bakımından somut olayları görecektir.

4. İkinci aşama dünya ahengini gösteren ifadeleri, sık sık tahmin ve kontrol açısından objeler ve olaylara ilgi gösterecektir.

5. İkinci aşama, oluşturulan hikâyeler içine yerleştirilir. Ne onlardan uzak durma (geri çekilme) ne de hikâyenin bir yapı olduğuna dair gerçek bir düşünce vardır.⁷⁰

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin *dünya ahengi* yönüne dair örnekler:

256. Gerçek inanç, yani ben müsümanım diye geçinmeyeceksin, yani her zaman ibadet,

257. ibadetini yerine getireceksin.(Fatih)

310. Ölüm, sorguya çekileceğin kıyamet gününde, sorguya çekileceğin, günahların

311. ve sevapların tartılacağı, ve cehenneme mi, cennete mi gideceği belli olduğu

458. Tabi. Mesela iş eğitiminden yazılı oluyorsun. Bir alıyorsun. Zaman o zaman

459. seni, deniyor öğretmen. Notunu, karneye notunu öyle veriyor.

461. Allah da, bizi buraya şey yazılı şey denemek için göndermiştir. (Murat)

⁷⁰ Fowler ve ark., *Faith Development Research*, s. 42.

515. Dindarlığın anlamını bilmiyorum. Onun için cevap vermedim
(Mehmet)

İkinci aşamanın *dünya ahengi biçimi boyutuna* yönelik bu ifadelerde, genel olarak dini geleneğin etkisi daha bir ön plana çıkmıştır. “İnanç-ibadet gerekliliği, kıyamet, cennet, ceheennem ya da Allah’ın imtihanı” gibi kavramlar, bunun örnekleri içerisinde gösterilebilir. Aynı zamanda burada, olaylar ve objeler arasında somut mantıksal bağlar kurulduğu gözlemlenmektedir. Örneğin Fatih, inanç-ibadet arasındaki uyumluluğa dikkat çekmiştir. Murat ise, öğretmen- Allah arasında bir benzerlik ilişkisi kurmuş ve buna dayanarak somut akıl yürütmüştür. Genel olarak ifadelerde, hikâye formları (dini anlatılar) ön plana çıkarılmıştır. Fakat bunların gerçekliğine dair ayrıca bir değerlendirme söz konusu değildir. Murat’ın ve Mehmet’in ifadeleri bu bağlamda önemlidir. Bu bağlamda dini değerler, bireylerin kendi kabulleri bağlamında hayatı, insanları ve dini değerleri değerlendiriş biçimine hakim olmuştur.⁷¹

g. Sembolik Fonksiyon

1. İkinci aşama, fantezi ve realiteyi; sembol ve sembolize edilene ayırt edebilir.

2. Semboller, genellikle ikinci aşamada tek bir yönde yorumlanır.

3. İkinci aşama, sembollerini ve yaratıcı hikâyelerle birlikte olayları gruplayabilir.

4. İkinci aşamadaki semboller, üçüncü aşamadaki gibi çağrışım yapma gücü yoktur.⁷²

İkinci aşamada bulunan öğrencilerin *sembolik fonksiyon* yönüne dair örnekler:

71. Allah, doludur diye, ezanları Allah söyler diye düşünüyordum. Ama ailem, hem

72. öyle bir şey yok dedi. Allah birdir, ezanları şey namaz hocalar, şey imamlar, imamlar okur ki söylediler.

⁷¹ Gümüş, *7-12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi)*, s. 154.

⁷² Fowler ve ark., *Faith Development Research*, s. 42.

73. Bundan beri, Allah birdir diye düşünüyorum. (Murat)

58... Allah, eşi ve benzeri olmayan bir varlıktır. .. Bizi yoktan var etmiştir. Doğurmamıştır

59. ve doğrul, doğurmamıştır...

332. Bütün ibadetler, benim için önemli. Namaz kılmak, günlük görevimiz. Bayramlarda

333. ise insanlar birbirleriyle yardımlaşmada oluyor. Kandillerde insanlar dua ettikçe,

334. duaları kabul oluyor. (Selma)

İkinci aşamanın *sembolik fonksiyon boyutuna* yönelik bu ifadelerde, ikinci aşamanın bu boyutunun özelliklerinin tamamını görmek mümkündür. Allah'la ilgili düşüncelerde, ilk etapta sembol ve sembolize edilen ayrımı dikkati çekmektedir. Murat'ın ifadeleri, bunun güzel bir örneğidir. Burada aile, bu dönem çocuklarının sembolleri yorumlamasında etkin bir rol oynamıştır. Ayrıca semboller, "gruplama" ilkesi gereğince sınıflandırılmıştır. Ancak genel olarak burada, sembollerle ilgili lafzi ve somut yorumlar yapılmıştır. Dolayısıyla burada, sembollerin çağırışım özelliğinden bahsedilemez. Özellikle Selma'nın ifadeleri, bu açıdan önemlidir. Diğer taraftan çocuklar, tam bir bilinçlilikle olmasa da, genel olarak toplumlarının dini geleneğinden haberdardır ve bunları benimsemişlerdir.⁷³ Dolayısıyla değerlendirmeleri de, bu bağlamdadır.

3.5.2. İkinci Aşamayı Etkileyen Unsurlar

a. Aile ve Yakın Çevre

110. Anne-babam, beni ilkin .. doğduğumdan itibaren .. bir eğitime, eğitmeye çalışan, ..

111. beni kötülüklerden koruyan, .. kötülüklerden koruyan (Selma)

108. Baba, insan zaten babası olmadan yaşayabilir, ama annesi olmadan yaşayamaz. (Fatih)

53. Annemin .. beni sevmesi, beni koruması, ..

⁷³ Gümüş, 7-12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler'a Göre İnanç Gelişimi), s. 154.

183. Ödevlerimi, ‘er geç bitirecem. O ödev, benim ödevim çünkü.
Bitirme.

184. bitirmezsem hem .. çalışkan olamamam, hem de ülkemde bir yardımım olamaz. (Mehmet)

Bu ifadeler, ilkokul dönemi çocuklarının, ailelerinin hayatlarındaki yeri ve önemine dair bir bilinçlilik içersinde olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki ifadelerde, özellikle anneler ön plana çıkmaktadır. Normalde ilkokul dönemi, ailenin etkinliğinin azalmaya başladığı bir dönem olarak ifade edilmektedir. ⁷⁴Bu, ilkokula başlayan ve artık ailenin dışında başka nesne ve bireylerle ilişkiye giren bu dönem çocukları için bir noktada kabul edilebilir. Ancak aile, doğrudan ya da kabul ettiği ve sosyalleşme süreci içersinde çocuğuna verdiği dini ve ahlaki değerleriyle, halen otoritesini korumaktadır (bkz. mantık biçimi, ahlaki yargılama, otorite odağı, dünya ahengi biçimi ve sembolik fonksiyon boyutları örneklerine). ⁷⁵Ayrıca bu dönem çocukları, sorumluluklarının farkındadır. Özellikle Mehmet’in ifadeleri bu bağlamda önemlidir.

b. Arkadaşlık ve Cinsiyet

286. Çünkü erkek arkadaşlarım, bana da uygun. Kızlar, ip oynar; ben ben, ip oynamayı sevmem.

287. Ama erkekler, top oynar. Top oynamayı, erkekler daha çok ister. (Murat)

203. Kızlarla daha yakın olduğumuz için, .. erkekler-erkelerle; kızlar-kızlarla (oynamalıdır). (Selma)

343. Özellikle benim mmm benim gibi çalışkan ve benim gibi dersi dinleyen öğrencilerle (arkadaş olurum). (Mehmet)

196. (arkadaşımın)Bana yalan söylememesi, bana yakın olması, sırlarımı paylaşacak biri olması, dürüst olması (gerekir). (Selma)

202. (Arkadaşım) Hep benimle her şeyinin paylaşabilmeli yani. Sonra kötü alışkanlıkları olmamalı. (Fatih)

Bu ifadeler, “realite-fantezi ayrımı” temeline dayanmaktadır. Bu

⁷⁴ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım,1989, s. 76.

⁷⁵ Türküz, *Okul Öncesi Dönemde Dinî Gelişim Ve Eğitimi (James W. Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma*, s.159; Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, s. 59.

dönem çocuklarında cinsel kimliğin ya da diğer bir ifadeyle cinsiyet farkındalığının varlığını ortaya koymaktadır.⁷⁶Bu bağlamda bu ifadeler, bu dönem çocuklarında “cinsel kimlik anlayışı”nın daha da üst bir noktaya taşındığını göstermektedir. Buna göre bu dönem çocukları, cinsel kimliklerinin de belirginleşmesine paralel olarak arkadaşlıklarında ve özellikle oyunlarında hem cinsleriyle birlikte olmayı yeğlemektedirler. Dolayısıyla aralarında cinsel kimliğe dayalı olarak bir gruplaşmaya gitmektedirler. Bu dönem çocukları, arkadaş seçimlerinde cinsel kimliğin yanı sıra kendisi gibi olan, kendi beklentilerine ve değerlerine sahip bireylere öncelik tanımaktadır. Selma, Mehmet ve Fatih’in ifadeleri, bu açıdan değerlendirilebilir.

c. Öğretmenler

134. Bize yakın olması, bizim dersere, bize, bizim seviyemize göre ders anlatmasını (beğeniyorum)..(Selma)

97. Yani diğer arkadaşlarıma, sınıfına almıyor. Yani onlarla ders vermiyor, onların

198. oynamasına izin vermiyor. Ben, güzel oynadığım için... beni oynatıyor.

361. (hedefim) Öğretmen veya satranç öğretmeni olmam. (Mehmet)

138. Öğretmenim, benim için çok önemli. O, ikinci anne sayılır yani. Ve eğitiyor, eğitim veriyor.

320. Bazı, bazıları, büyük- şehirlerde, öğretmenim anlatmıştı. Bazıları uyuyor

321. numarası yapıyor, bazıları dışarı, pencereden dışarıyı seyrediyor numarası yapıyormuş. **(Fatih)**

Bu ifadeler, öğretmenin ilkökul çağındaki çocukların eğitiminde önemli bir unsur haline geldiğini göstermektedir.⁷⁷Öğretmenin dersteki performansının yanı sıra, öğrenciye yönelik tutum ve davranışları, öğrenci için önemli bir yere sahiptir. Ayrıca çocukların herhangi bir konuya yönelik tespitlerinde daha çok öğretmenlerini referans aldıkları gö-

⁷⁶ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 76.

⁷⁷ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 80.

rülmemektedir. Fatih'in ifadeleri, bu açıdan önemlidir. Özellikle eğitimde öğretmenin, öğrenciyeye yönelik tutum ve davranışlarında izleyeceği olumlu çizgi, çocuğun geleceğe yönelik hedeflerini belirlemede de etkili olmaktadır. Bu bağlamda, Mehmet'in ifadeleri önemlidir.

d. Kitaplar

239. Oyunda .. oyunda yazıyor ki, hikayede: .. orda diyor ki bir kov-boy, namusunu

240. kurtarmak için, her şeyi atın üstünde adam öldürüyor. Adamı öldürmezdim, ama onu polise tutardım. **(Murat)**

300. Hayat suyu. Ne anlatıyordu orada?

310. Hz. Süleyman, ölümsüzlüğe karışıyor. **(Mehmet)**

177. “ denizler altında 21 fersahı”ı okuyorum. .. önceki .. hoşuma gidenler, “pamuk

178. prenses”, bütün okuduğum hikayeler hoşuma gidiyor. Bunlar en çok “gül prenses, ketty'nin işleri.” **(Selma)**

Bu ifadeler, bu dönem çocuklarında, macera, yiğitlik ve gizsel içerikli kitaplara yönelim olduğunu ortaya koymaktadır. ⁷⁸Bu bağlamda Murat'ın, Mehmet'in ve Selma'nın okuduğu kitaplar örnek gösterilebilir. Ayrıca bu dönem çocukları tarafından okunan kitaplar, genellikle çocukların cinsel kimliklerinin etkisindedir.

147. İbadet etmeyi, dua etmeyi, başkada (önemsiyorum). **(Ayşe)**

191. Kitap okuma, okumayı düzenler. Okumam, okumamın düzelmesi, konuşmamın

192. düzelmesi (için okuyorum) .. ilerde bu bilgiler bana, dönecektir. **(Selma)**

186. (kitaplar) Hepsini de, ayrı dersler çıkarttım. **(Fatih)**

Bu dönem çocuklarının kitap okuma alışkanlıklarının temelinde, pragmatik (faydacı) hedefler ve öğretici fonksiyonlar bulunmaktadır. Bu durum, ikinci aşamanın karşılıklılık ilkesiyle de örtüşmektedir.

e. Televizyon ve Bilgisayar

111. En çok, .. çocuklar ne olacak (seyrediyorum).

⁷⁸ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 96.

122. (oradaki) Duygunun saçlarını, gözlerini (beğeniyorum). (Ayşe)
182. Polis, .. Chaky Chan'ın filiminin içinde poliser var. Poliser, kötü; poliser nasıl..
183. işler yapıyorlar.
185. Onlar hakkında düşünüyorum. .. Chaky Chan'de bazen bazı terbiyesiz şeyler var?
186. Onları izlemiyorum, hemen kapatıyorum. Öyle şeyler düşünüyorum. (Murat)
271. Cennet mahallesinin de, çok komik yanları var. Onun için izliyorum. (Mehmet)

Bu ifadeler, bu dönem çocuklarının hayatlarında televizyonun da, önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Çocuklar, bu dönemde daha çok güldürü ve macera içerikli programları seyretmektedirler. Hatta yer yer bu kahramanlarla özdeşleşmektedirler. Ayşe'nin ifadeleri bu bağlamda önemlidir. Bu dönem çocukları, film kahramanlarının temsil ettikleri karakterleri, gerçek hayatla bağdaştırmaktadır. Onların gerçek hayattaki rollerine ilişkin bilgi edinmeye de çalışmaktadırlar. Ayrıca bilgisayar ve televizyon, bu dönem çocukları için bir bilgilendirme aracı olarak görülmektedir (bkz. otorite odağı ifadelerine). Bu ifadelerde en can alıcı nokta ise, ailenin ve toplumun değerlerinin, bireyin televizyon seyretme tarzında etkili olmasıdır. Özellikle Murat'ın ifadeleri bu bağlamda önemlidir.

Düzenli aralıklarla aile ortamında yapılan etnografik gözlemler neticesinde, bu beş çocuğunun ikinci aşamanın özelliklerini bariz olarak taşıdığı görülmüştür. Özellikle ailenin çocuklar üzerindeki otoritesi, büyük oranda azalmıştır. Buna karşılık öğretmen, dolayısıyla okul, çocuklar üzerinde düşünsel ve davranışsal olarak önemli bir otorite haline gelmiştir. Öyle ki okul, çocukların bir gün içersinde neler yapacaklarını ya da neler yapabileceklerini belirlemektedir. Bu bağlamda çocuklar, arkadaşlarıyla oynama ve televizyon seyretme gibi aktivitelerini, o günkü okul programına göre düzenlemektedir. Hatta bir kısım öğrenciler, okulun rehberlik servisinin öğrencilere hazırladıkları günlük programa göre hareket etmektedir (Fatih ve Mehmet). Yine çocuklar, gündemdeki herhangi bir konuya ilişkin düşüncelerinde, o konudaki öğ-

retmenlerinin fikirlerini benimsemektedir. Ayrıca okul, kitap okuma alışkanlığının edinilmesinde ve kitapların seçiminde yönlendirici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla çocukların okudukları kitaplar, daha çok okulun tavsiye ettiği kitaplardır.

Aile ise, çocukların aktivelinde, okul kadar olmasa da, etkilidir. Çocuklarının okul, arkadaş ve televizyonla olan ilişkilerini yakından izlemektedir. Kendi değerleri bağlamında çocuklarını yönlendirmektedir. Örneğin, çocukların televizyonda neyi izlemeleri gerektiği ya da neyi izlememeleri gerektiğine karar vermektedir. Dolayısıyla ailenin değerleri, aileyi ve ilkokul çağındaki çocukları etkilemektedir. Ayrıca aileler, çocuklarının söz konusu unsurlarla olan ilişkilerini sınırlamaya çalışmaktadır. Çünkü çocuklarının özellikle okula gittiği sürece sadece derslerine odaklanmalarını ve başarılı olmalarını istemektedir. Bir anlamda örnek öğrenci yetiştirme gayreti içersindedir. Bu da, ister istemez çocuğun okul merkezli bir hayatı sürdürmesine sebep olmaktadır. Fakat yapılan gözlemler, çocukların sosyal hayata katılım süreçlerinde şimdilik bir sorun yaşamadıklarını ortaya koymuştur. Ancak bu, ileriki hayatta bir sorunla karşılaşmayacakları şeklinde yorumlanmamalıdır.

Ailelerin eğitim düzeyi bir birinden farklılık arz etmektedir. Örneğin Selma, üniversite mezunu; Murat ve Ayşe, ilkokul; Mehmet, lise; Fatih ise ortaokul mezunu bir aile ortamında yetişmektedirler. Ancak çocuklarla yapılan görüşmelerde, bu farklılığa işaret edecek belirgin bir durumla karşılaşmamıştır. Bununla birlikte ailelerin, eğitim düzeyi fark etmeksizin, çocuklarını iyi bir şekilde yetiştirme gayreti gösterdikleri gözlemlenmiştir. Aileler, bu konuyla ilgili her türlü bilgi edinme yollarına başvurmaktadır. Bunlar içersinde çocuk yetiştirme üzerine hazırlanan televizyon programları ile çocuklarının öğretmenlerinin bu konuya yönelik telkinleri yer almaktadır. Buralardan edindikleri bilgi ve telkinler, ailelerin çocuklarına yönelik tutumlarını ve onlarla olan ilişkilerini biçimlendirmektedir. Dolayısıyla çocuklar üzerinde etkili olduğu ifade edilen unsurların bir kısmı, aileler üzerinde de etkili olmaktadır.

Özetle ilkokul dönemi çocukları, ikinci aşamayı temsil etmektedir. Yapılan gözlemlerle de, bu durum bizzat araştırmacı tarafından yerinde tespit edilmiştir. İlkokul çağındaki çocukların inanç gelişiminde; aile ve yakın çevre, okul, arkadaş, televizyon, bilgisayar, kitap ve dini gelenek

gibi sosyo-kültürel unsurlar söz konusudur. İlkokul çağındaki bu çocuklar, bu unsurlarla birebir etkileşim halindedirler. Bunların, ayrıca kendi hayatlarına yönelik katkılarının ya da daha genel bir ifadeyle fonksiyonlarının farkındadır. Bir noktada bu unsurlara, bu fonksiyonlar diğer unsurların da etkisiyle çocuklar tarafından yüklenilmiştir. Televizyonun bilgi edinme, bilgisayarın ödevler konusunda yardımcı olması, bu anlamda örnek verilebilir (bkz. otorite odağı boyutu örneklerine). Ya da arkadaşların, zor günde yanlarında olması gibi (bkz. Mantık biçimi boyutu örneklerine).

Yapılan etnografik gözlemlerde, aile ve özellikle okulun etkisi, çocukların hayatlarında somut olarak görülmüştür. Yukarıda ifade edilen unsurların çoğunun da, aile ve özellikle okul tarafından koordine edildiği ortaya çıkmıştır. Ailenin otoritesi azalmıştır. Ancak aile, değerleriyle çocuklar üzerindeki etkinliğini devam ettirmektedir.

Kısacası aile, okul, arkadaş, dini gelenek ve televizyon gibi sosyo-kültürel unsurlar, ilkokul çağındaki çocukların inanç gelişiminde etkilidir. Çocuklar, bunlarla birebir etkileşim halindedir. Ancak bunlar arasında özellikle aile, değerleriyle; okul da öğretmenleri vasıtasıyla daha bir öne çıkmaktadır.

Sonuç

Bu araştırma, ilkokul çağındaki çocukların inanç gelişiminde etkili olan unsurları tespit etmeyi ve bunların boyutlarının ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Fowler'ın *inanç gelişimi teorisi* çerçevesinde çalışılmıştır. Araştırmanın örneklemini, *inanç gelişimi teorisinde* ikinci aşamaya tekabül eden ilkokul çağındaki beş çocuk oluşturmuştur. Bu çocuklardan Ayşe, Murat, Selma ve Fatih, 11 yaşındadır ve beşinci sınıfa gitmektedir. Mehmet ise, üçüncü sınıfa gitmektedir. Ve 9 yaşındadır.

Araştırmaya katılan beş çocuğun, -Fowler'ın da belirttiği gibi ikinci aşamada- olduğu tespit edilmiştir. Yürütülen görüşmeler ve yapılan gözlemler neticesinde, beş çocuğun inanç gelişiminde şu unsurlar tespit edilmiştir: Aile, okul, arkadaş grubu, televizyon, bilgisayar, kitap ve dini gelenek.

Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi, yapı olarak insanların inanç gelişimi taslağını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda bu çalışmada,

genelde İslami geleneği benimseyen ve değer merkezlerini bunun çerçevesinde tayin eden bireylerin inanç gelişim şemasını görmek mümkündür. Buna göre ilkokul çağındaki çocuklar, genel olarak hayatı toplumun kendilerine verdiği dini ve ahlaki değerler çerçevesinde algılamaktadır. Özellikle bu durum, bireylerin ahlaki değerlerinde ve hayatı değerlendirmede model olan otorite düşüncelerinde, dünya görüşlerinde ve inançlarının içeriğini oluşturan sembollere yönelik yorumlarında görülmektedir.

Bu araştırma ile bir nevi *inanç gelişimi teorisi* test edilmiştir. Bu teorinin kapsamına, Müslümanlar da eklenmiştir. Bu araştırma, sadece aşama tespiti yapmamıştır. Aynı zamanda ikinci aşamada fonksiyonel olan sosyo-kültürel unsurlara dikkat çekerek, bu unsurların boyutlarını tespit etmiştir. Böylelikle İnanç Gelişimi Teorisi'nin kapsamı genişletilmiştir. Bu teori içselleştirip güncelleştirilmiştir. Bu çalışmayla Türkiye'deki iman ve inanç anlayışı, Fowler'ın iman ve inanca dair görüşleri bağlamında yeniden değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Türkiye'de din psikolojisi sahasında yaşanan iman ve inanç arasındaki kavram sorununun çözümüne, İnanç Gelişimi Teorisi bağlamında az da olsa katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu araştırma, insanı dini değerler ağırlıklı olarak inceleyen din psikolojisi araştırmalarından farklıdır. Çünkü konusunu dini değerlerle sınırlandırmamıştır. Evren ve örneklem olarak seçtiği grubu daha geniş bir zeminde incelemiştir. Bu araştırmada, *görüşme tekniği* kullanılmıştır. Böylece *görüşme tekniği* yeniden gündeme gelmiştir. Bilindiği gibi ampirik çalışmalarda daha çok *anket tekniği* kullanılmaktadır.

Bu araştırma, bireylerin “yaşamlarına, ilişkilerine, adayışlarına, değerlerine, dini değerlerine” odaklanmıştır. Yürüttüğü görüşmelerle, bireylerin, duygu ve düşüncelerini dile getirmelerine fırsat tanımıştır. Böylece daha somut ve detaylı veriler elde edilmiştir. Araştırmayla, sosyalleşme sürecinde önemli bir dönem yaşayan ilkokul çağındaki çocukların kendileri hakkında farkındalık kazanmalarına katkıda bulunulmuştur.

Bu araştırmada, etnografik gözlemler yapılmıştır. Böylece ilkokul çağındaki çocukların inanç gelişiminde etkili olan sosyo-kültürel unsur-

ların gerçek hayattaki etkinliğini görmek mümkün olmuştur. İlkokul çağındaki çocukların, bu unsurlarla ilişkileri bizzat yerinde tespit edilmiştir. Bu da, araştırma sonuçlarının güvenilirliğini ve geçerliliğini artırmıştır.

İlkokul dönemiyle ilgili yapılan bu araştırmanın verileri, eğitim, din eğitimi, psikoloji ve din psikolojisi sahasında kullanılabilir. Ayrıca araştırma verileri ilkokul dönemi çocuklarının inanç gelişiminde olumlu unsurların devamının sağlanmasında, olumsuz olan ya da olumsuz olabileceklerin denetime tabi tutularak olumlulaştırılmasında ve bu yönde gerekli tedbirlerin alınmasında kullanılabilir.⁷⁹

Bununla birlikte daha geniş ve ileri düzeyde değerlendirmeler yapmak ve araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliğini tespit etmek ya da artırmak için; a) Evren ve örnekleme genişletilen araştırmalar yapılabilir; b) Etnografik gözlemlerin alanı genişletilebilir. Bu bağlamda farklı ortamlarda bireylerin sosyal hayata katılım süreci izlenebilir; c) Birey üzerinde etkili olan sosyo-kültürel unsurların her birinin ayrı ayrı inceleneceği araştırmalar yapılabilir.

Yine inanç Gelişimi Teorisinin farklı kültürel zeminlerde, bunların unsurları dikkate alınarak yeniden biçimlendirilmesi sağlıklı sonuçlar almak ve teoriyi içselleştirmek açısından bir ihtiyaçtır. Görüşme tekniğinin kullanıldığı bu teorinin maksadının gerçekleşmesi adına daha kolay uygulanacak farklı teknikler geliştirilebilir. Yine genel olarak hazırlanan sorular, hitap edilen gruplara göre yeniden dizayn edilmelidir.

Kaynaklar

- Ali Köse, *İman*, İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 1989.
- Baksen Özdemir, *13-20 Yaşları Arasında Dinî Gelişim ve Eğitimi (James W.Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma)*, Yüksek Li-

⁷⁹ Eyüp Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(1), 2004, s. 220; Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", s. 137-154.

- sans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Barış Erdal & Üzeyir Ok, “Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü”, *Journal of Academic Social Science Studies*, 5 (3), 2012, 59-74.
- Bozkurt Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, *Dini Araştırmalar*, 11, 2008, 49-60.
- Cemil Osmanoglu, *Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Dimitris Pnevmatikos, “İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrının Yaşadığı Ev Örneği”, çev. Recep Kaymakcan & Abdulkadir Çekin. *Dini Araştırmalar*; 8, (22), 2005, 313-334.
- Eli Gottlieb, “Dini Düşüncenin Gelişimi”, çev. Cemil Osmanoglu & Mustafa Ulu, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(1), 2012, 269-289.
- Erdoğan Söylemez, *31-40 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi ve Eğitimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Esmanur Gümüş, *7-12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hariciler”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Eyüp Şimşek, “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(1), 2004, 207-220.
- Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Habil Şentürk, “Dini Gelişim Psikolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 31(4), 1995, 63-80.
- Hasan Kayıklık, “Psikolojik Açından İnanç, İman ve Şüphe”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 2005, 133-155.
- Hatice Eşer, *Dini İnanç Gelişimi ve Benlik Saygısı İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2005.
- Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.

- İbni manzur, *Lisanul Arab*. Beyrut: Darul Fikr,1955.
- Jack, R. Fraenkel & Norman E. Wallen, How To Design and Evaluate Research in Education. *San Fransisco State Universitii: Mcgraw-Hill Publishing Company*, 1990, 68–87.
- James W. Fowler, “İman Bilincinin Evreleri”, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü.İlahiyat fakültesi Dergisi*, 19, 1991. 85-104.
- James W. Fowler, J. & Sam Keen, “Life Faith Structures Trust and Loyalty”, *Life Map: Conversations on The Journey of Faith*, ed. J. Berryman, Texas: World Book, 1978, 14–101.
- James W. Fowler, J. W. & Robin W.Lovin, *Trajectories in Faith: Five Life Studies*. Nashville: Abingdon, 1980.
- James W. Fowler, J. W. (2004a). *Faith Development At 30: Naming The Challenges Of Faith in A New Millennium*. *Religious Education*. 99, 405–421.
- James W. Fowler, J. W.,Heinzb Streib. & Barbara Keller, *Faith Development Research*. Bilefeld: Center. C.B.S.C.R, 2004.
- James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*. San Francisco: Harper &Row, 1981.
- Kelvin Stokes, *Faith Development in The Adult Life Cycle*. Minneapolis: The Religion Education Association, 1983.
- Mustafa Doğan Karacoşkun, *Psiko-Sosyal Açıdan İman-Amel (Dini Davranış) İlişkisi*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,1998.
- Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(11), 2004, 137-154.
- Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Farullah Terkan & Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Rabson, Colin, *Real World Research: A Resource for Social Scientist and Practitioner- Researchers*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Ralph W. Hood, Bernard Spilka, Bruce Hunsberger, ichard Gorsuch, “Dini Gelişim Kuramları”, Çev. Mustafa D. Karacoşkun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(4), 2004, 205-221.

- Rick Grover, "Faith Development Theory: Handmaid To Biblical Discipleship", *Leaven*, 7(2), 1999, 90-95.
- Robert J. Keely, "Faith Development and Faith Formation: More Than Just Age and Stages". *Life Long Faith*, 2010, 20-27.
- Rukiye Türküz, *Okul Öncesi Dönemde Dinî Gelişim ve Eğitimi (James W. Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Üzeyir Ok, "Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, 112-137.
- Üzeyir Ok, "Faith Development and Perception of Diversity Among Muslims in Turkey: Construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(3), 2006, s. 224-227
- Üzeyir Ok, *İnanç Psikolojisi, Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*. Ankara: Özkan Matbaacılık. 2007.

Kırâatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkîd Meselesi*

Problem of Criticism in the Context of Rumour of the Readings

OSMAN BAYRAKTUTAN**

Öz: Kırâat ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki fonksiyonu ile hicrî dördüncü asrı izleyen çağlardaki etkisi ve değerlendirilişi farklılık arz etmektedir. Kırâatlar ilk zamanlarda yorumlanırken, kelimeler, metin içindeki irtibatları açısından tahlile tabi tutuluyor, gramer, tefsir, belâgat değerlendirmelerinde rolleri ortaya konuluyordu. Bunun klasik tefsirlerde, ilk dönem kıraat, meâni'l-Kur'an, ihticâc ve nahiv alanında yazılmış eserlerde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Kadîm müfessir ve dilcilerin, kırâatları enine boyuna irdeledikleri, farklı kırâatları nakilde rivâyetle yetinmedikleri, gerektiğinde rivâyetleri eleştirdikleri, mantıkî açıklamalarla tercih gerekçeleri ortaya koyduklarını görmektedir. Mevcut kıraat/rivayet farklılıklarından bazıları icthadî, bazıları gramatik ve filolojik bazıları yöresel farklılıklardır. Yedi imama isnat edilen bu farklı seslendirmelerden bazıları, imanlarından asla kuşku duyulamayacak zatlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Farklılık, terimsel anlamda tevatüre dayansa hangi mü'min böyle bir eleştiriye cüret edebilir?

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kırâat, tevâtür, mütevâtir, tenkîd.

Abstract: The function of the science reading in early period differs from its affection and evaluation in the period after fourth century of the Hegira. While having interpreting the readings at the first period, the words were being subjected to analyze in terms of contacting within text, and their roles were being put forth in evaluation of rhetoric. It is possible to see hundreds of examples about this in the classical commentaries, and works written in early period on the readings (qiraat), the meanings of Quran, evidence and syntax. It is seemed that early commentators and linguists have extendedly investigated, not content-

* Bu makale, yazarın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör. Dr. | Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

ed with narrative (riwayat) the different readings when transferring, but that they have criticized narratives when required, and put forth their preference justification with reasonable explanations. Some of reading/narrative differences is belonging to jurisprudence, some of them is grammatical and philological, and some of regional. Some of these different vocalizations ascribed to seven or ten imams have been criticized severely by people who could never doubt about their beliefs. Which can believer dare to such a critique if it has based on the rumor in the terminological meaning?

Keywords: Qur'an, reading, rumor, rumored, criticism.

1. Tevâtür

'V-t-r' harflerinden meydana gelen kelime lügatte; yalnız, ferd, çift olmayan, tek manasına geldiği gibi, kin ve intikam veya katil sebebiyle meydana gelen zulüm, dağa ulaşan yol ve burun delikleri arasındaki perde manalarına da gelmektedir.¹

Tevâtür; peş peşe, birbiri ardınca gelmek demektir.² Hem câhiliye hem de Hz. Peygamber zamanında yaşamış olan aynı zamanda dîvan sahibi olan Humeyd b. Sevr'in³ şiirinde de tevâtür ardı ardına gelmek anlamında geçmektedir;

قَرِينَةٌ سَنَعُ وَإِنْ تَوَالَّتْ مَرَّةً
ضُرْبَيْنِ وَصَفَّتْ أَرْوُسٌ وَجُنُوبُ

“Yedi bağirtlak kuşu peşpeşe gelir,

¹ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l-Luğa*, (Thk. Ya'kub Abdü'n-nebi), 1964, c. 14, s. 275; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab*, (I-VX), Beyrut 1374, c. 5, s. 273; İbnu'l-Esir, Meccuddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadîs*, Kâhire tsz., c. 5, s. 147-148; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c. 2, s. 732; ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-XXXX), Mısır 1306, c. 14, s. 335-346.

² er-Râğıb, el-İsfehâni, *el-Müfredât fi Garibi'l Kur'an*, (Thk. Muhammed Halil Aytâni) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001, s. 511; ez-Zerkeşi, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Muhammed Muhammed Temir), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 3, s. 296; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273-278; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Farabî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1379, c. 2, s. 843; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346.

³ Humeyd b. Sevr el-Hilâli: Câliliye zamanında yaşamış, ömrünün belli bir kısmını da islâm'a girdikten sonra yaşamış Hz. Osman zamanında da vefat etmiştir. Humeyd hakkında bkz. *Divân-ı Humeyd b. Sevr el-Hilâli*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1965.

Rızık aramaya giderler, sonra başları ve yanları bir hizaya gelip sıralanıp saf saf görünürler.”

Tevâtür; araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramadan devam etmek, birbirini ardınca gelmek anlamındadır. Tevâtür denilme sebebi ise, haberi nakledenler arasında ittisal olmaksızın farklı zamanlarda ve bir-biri ardınca nakletmiş olmalarıdır.⁴ Kelimenin aynı anlama gelen ‘tetâbu’dan farkı, bu gelişin fasılalardan oluşarak gelmesidir. Kur’an’ı Kerîm’de geçen ‘tetra’⁵ kelimesi de ‘fasılalarla gelme’ anlamı taşımaktadır.⁶ Yani: “Bir Peygamberden sonra diğer bir Peygamberi peş peşe gönderdik.” sözünde tevâtürün sözlük anlamı ifade edilmektedir. Tevâtürle aynı kökten gelen ‘Vâtere’s-savm’ şeklindeki kullanılan ifadede ise, bir kişinin aralıklarla devamlı oruç tuttuğuna vurgu yapılmaktadır.⁷ Hadis ilminde ise, bir haberin belirli aralıklarla bir biri arkasından gelen haberciler tarafından verilmesi veya nakledilmesidir.⁸ Tevâtür diğer ilmi disiplinlerde haberin kısımlarından biri olarak tasnif edilmektedir.⁹ Doğru bilginin diğer bir ifadeyle kesin bilginin en üst tabakasında mütevâtir haber yer almaktadır. Zorunlu bilgi doğuran habere mütevâtir¹⁰ denilmektedir.

1.1. Tevâtür: Terminolojik Anlam

Terim olarak mütevâtir haber; yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, yine kendileri

⁴ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c. 14, s. 335-346; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 5, s. 273-278; er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli’l-Fıkıh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992, c. 6, s. 227; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008, s. 89; Ebû’l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitabu’l-Hudûd Fi’l-Usûl*, (Thk. Neziha Hâmmad), Müessesetü’z-Za’bi, Beyrut 1973, s. 61.

⁵ Müminûn, 23/44.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 7, s. 135; İbn Hacer Askalânî, *Hadis İstılahları Hakkında Nuhbetu’l Fiker Şerhi* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1971, s. 22; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c. 14, s. 335-346.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 5, s. 275; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 14, s. 335-346.

⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1985, s. 445.

⁹ Zeki Yıldırım, *Kur’an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, 1. bs., Avrasya Yayınları, Ankara 2008, s. 94-110; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 51 vd.; Vezir Harman, *Ebû Mansûr Abdülkâhir El-Bağdâdî’nin Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 70; Bozkurt, s. 123-124, Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 14 vd.; Erdoğan Sarıtepe, *Takvimü’l-Edille Temelinde Debûsî’nin Delil Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 94 vd.

¹⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 90; eş-Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, *Şerhu’l-Luma’*, (Thk. Abdulmecid Turki), Daru Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1988, c. 2, s. 569; et-Taftazânî, Sa’duddin, *Risâletu’l-Hudud*, Mecelletu Avâû’s-Şeria, Riyad XV 1404, s. 20.

gibi bir topluluktan rivayet ettiği haberdir.¹¹ “Bizatihi haber verenden semâ yoluyla alındığı gibi, normalde yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan topluluk tarafından, hiçbir şüphe olmaksızın muttasıl olarak aktarılan haber.” diye de tanımlanmaktadır.¹² İbn Hazm ve İbn Abdilberr tevâtürü: “Resûlullah’a (s.a.v) varıncaya kadar bir topluluğun (kâffe), diğer bir topluluktan nakli.” olarak tanımlamaktadırlar.¹³ Serahsî mütevâtirin tanımını yaparken haberin sayılarının çokluğu ve buldukları yerlerin farklılıklarını göz önüne alarak, yalan üzerine birleşmeleri düşünülmemeyen râvîler tarafından nakledilmesine, râvîler zincirinin de başının, ortasının ve sonunun aynı kalabalıkta olmasına dikkat çekmektedir.¹⁴

Elimizdeki kaynaklara göre mütevâtirin sistematik olarak tanımını ilk defa Câhız (dğ. 150-160/767-777) (öl. 256/869)¹⁵ yapmıştır.¹⁶ Câhız, birçok kimsenin naklettiği haberin yalan olmasını ihtimal dâhilinde görmemektedir. Ona göre birçok kimsenin aynı zamanda, aynı manada ve yalan haber üzerinde birleşmeleri imkânsızdır;¹⁷ ancak Câhız’a göre bu kavramı ilk kullanan Mutezile mezhebinin kurucusu da olan Vâsıl b. Ata (131/748)’dir.¹⁸ Câhız, “...kelâm ve fıkıh âlimlerinin kullandığı usûl kurallarını ilk tespit eden kişi Vâsıl b. Ata’dır...” demektedir.¹⁹ Vâsıl bu

¹¹ Tahanevî, Zafer Ahmet, *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982, s. 35; Sümeyra Talu, *Hadislerin Akaiddeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006, s. 12; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 345; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 120; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 306; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 120-128.

¹² Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut 2001, s. 207.

¹³ Abdülazîz el-Buhârî, Alauddin Abdülazîz b. Ahmed. b. Muhammed, *Keşfü’l-Esrâr ala Usûli’l-Pezdevî*, İstanbul 1307, c. 2, s. 361.

¹⁴ Aynı kalabalıkta olmasından maksat, bazı tabakalarda zikredilen çoğunluğun artması değil, eksilmemesidir. Bkz; Askalânî, s. 23; Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul 1986, s. 199.

¹⁵ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Risâleu’l-Ma’âş ve’l-Ma’âd, Resâilu’l-Câhız*, (Resâilu’l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdüsselâm M. Hârun), el-Mektebetu’l-Hancî, Mısır 1399, c. 1, s. 119; Sabri Hizmetli, *Kitâbu’l-Osmâniyye’ye Göre Câhız’ın İmâmet Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, Sayı 1, Ankara 1984, s. 1.

¹⁶ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Osmâniyye*, (Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Dâru’l-Hilâl, Kahire 1955, s. 50; Serkan Demir, *Hanevî Mezhebi Fıkıh Usûlü’nde Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 48; Aynhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005, s. 38.

¹⁷ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hucce fî Tespitin-Nübüvve* (Resâilu’l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdüsselâm M. Hârun), el-Mektebetu’l-Hancî, Mısır 1399, c. 3, s. 237.

¹⁸ el-Askerî, *Evâil*, c. 1, s. 395.

¹⁹ Câhız, *Kitâbu’l-Hucce*, c. 3, s. 238 vd.; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 2. bsk., Otto

kavramı bizzat mütevâtir olarak değil de ‘hüccet olabilecek haber’ olarak kullanmıştır.²⁰ Kâdî Abdulcebbar’a göre O, bu kavramı: “Önceden anlaşma, haberleşme veya bunların dışında bir iletişim vasıtası olmadan, üzerinde ittifak edilmiş haber.” diye tarif etmiştir.²¹ Tariften de anlaşılacağı üzere bu tanım isimleri aynı olmamakla beraber mütevâtir haberin tanımıyla aynı kapsamdadır. Câhız’ın bu kavramı ilk olarak kullanan kişi olarak Vâsıl’ı işaret etmesinden hareketle, mütevâtir kavramını sadece sözlük anlamıyla değil terminolojik olarak ilk defa kullanan kişinin de Vâsıl olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife’nin (ö.150), kırâatlerin ‘edâ’ cihetinden olan taraflarının mütevâtir olmadığını söylemesini, Kâsımî, bir nevi mütevâtir kavramını kırâat alanı için kullanan ilk kişilerden birinin elimizdeki kaynaklara göre Ebû Hanife olduğunu belirtmiştir;²² ancak bu kullanım tevâtürün terimsel anlamından ziyade “meşhur, yaygın” anlamındadır. Vâsıl’ın öğrencisi de olan Dırâr b. Amr (200/815) tevâtür kavramının yerine “üzerinde icmâ edilmiş haber” kavramını kullanmıştır. Ona göre Hz. Peygamber’den sonra hüccet, sadece icmâ ile tespit edilir, icmâya uyan doğru yolu bulur, uymayan da sapıtır ifadelerini kullanmıştır.²³

Câhız mütevâtir haber tanımını şöyle yapmıştır: “Senin bilmediğin fakat başkalarının bildiği bir konu hakkında bilgi sahibi olmanın tek yolu, mütevâtir haberlerdir. Dost, düşman, iyi ya da kötü niyetli kimseler tarafından bilinebilen bu haberler, insanlar arasında yaygın olan haberlerdir. Bu haberleri duyan kimsenin onu tasdik etmesinde bir zorluk yoktur. Âli ve câhil kimseler, bu tür haberleri bilmede eşittirler. Bir de bundan daha özel bir anlamda gelen ancak sormak ve araştırmak suretiyle öğrenilebilen haberler vardır. Bu haberlerin de, haber verenlerinin durumlarının farklı oluşu, uzak bölgelerde bulunmaları dolayısıyla-

Yayınları, Ankara 2012, s. 115.

²⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 71.

²¹ Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedâni, *Fadlu’l-İtizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile*, (Nşr. Fuâd Seyyid), 2.bs., Daru’t-Tunisiye, Tunus 1986, s. 234.

²² Kasımî, Ceâleddin, *Tefsir İliminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990, s. 257.

²³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 72; Suyûtî, *el-Vesâil ilâ Musâmereti’l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950, s. 116; Ebû Hilal el-Askerî, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısri), Dımaşk 1975, s. 225; Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, s. 72; eş-Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü’l-kütüb, Beyrut 1989, s. 359.

la tanışmamaları ve aynı haber üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmaması gibi nedenlerle, yalan olması imkânsızdır ve bâtil üzerinde ittifak etmeleri de mümkün değildir.²⁴ Câhız güvenilir kişilerin de ihanet edebileceği ve doğru kişilerin yalan söyleyebileceğini aklen mümkün görmekte; ancak mütevâtir haberlerde yalanın asla olamayacağını ve mütevâtir haberin ilm-i yakîn ifade ettiğini vurgulamaktadır.²⁵

Câhız, mütevâtir kavramının yerine bazen “icmâ” kavramını kullanmıştır. Niyetleri değişik, görüşleri farklı, birbirleriyle buluşmayan, yazışmayan ve yalan haber üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olan bir topluluğun naklettiği haberlere icmâ veya mütevâtir denir. Ona göre ibadetler sahih icmâ ile sabittir. İbadetleri inkâr edenin aklından şüphe edilmesi gerektiğini söylemiş, akli varsa küfür ehli olduğunu vurgulayarak, bu kavrama imân-inkâr boyutundan da bakmıştır.²⁶

el-Bakillânî'ye göre mütevâtir kavramı İslâm'dan önce de kullanılan bir kelimedir. Yahudi ve Hıristiyanların nübüvveti ispatlamak için mütevâtir kavramını kullandıkları; berahime, dualistler, mecusiler, tabiatçılar, felsefeciler ve dehriye gibi nübüvvet inkârcılarına karşı kendi peygamberlerinin, peygamberliğini ve mucizelerini mütevâtir haberle ispat etme yoluna gittiklerini, söylemiştir.²⁷ İslâm'dan önce kullanıldığını câhiliye şiiirinden yukarıda verdiğimiz örnekten de çıkarmıştık.

1.2. Tevâtürün Şartları

Bir habere mütevâtir denebilmesi için âlimler birçok şart ortaya atmışlardır. Bunların tamamını vermek makalemiz açısından elverişli olmadığı için teferruatına girmeden kısa açıklamalarla yetineceğiz.

a- Tevâtürde yeter sayı: Üzerinde hata ve anlaşma ihtimali mümkün olmayan bir topluluğa tevâtür yeter sayısı denir.²⁸ Bunun kaç kişiden oluşacağı konusunda büyük bir tartışma yaşanmıştır; ancak önemli olan mütevâtir haberi nakleden topluluğun yalan üzere ittifak etmelerinin aklen mümkün olmamasıdır.

²⁴ el-Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l*, c. 1, s. 119.

²⁵ Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 240, Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l*, c. 1, s. 119-121.

²⁶ Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 43-44; Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 241.

²⁷ el-Bakillânî, Kâdi Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu'l-Evâil fi Telhisi'd-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sikafiyye, Beyrut 1987, s. 192-193; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 81.

²⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 97.

b- Haberin hisse ve müşahedeye dayanması: Haberi nakledenlerin, o haberi görme ve işitme fiillerine dayanarak nakletmeleri gerekmektedir.²⁹ Haberin doğruluğu ya mütevâtir haber vasıtasıyla ya da duyular vasıtasıyla anlaşılır cinsten olmalıdır. Câhız, duyularla algılanabilen meselelerdeki haberlerde de yalan üzerinde ittifak etmenin mümkün olmadığını belirtir. Bazı cahil ve şüpheli insanların, gözle görülemeyen her şeyden şüphe etmek gerektiğini belirtse de Câhız, tevâtürle elde edilen bilgiyi, gözle görülerek edinilen bilgi seviyesinde görmektedir.³⁰ Duyu organları ile değil de akıl yolu ile bilinen haberler, mütevâtir haberin tanımına girmezler; nedeni ise, bir delile dayanarak âlemin hudûsunu haber veren bir kimseye karşılık, başka birisi, kendi delilini öne sürerek onun kıdemini iddia edebilir. Bununla da onun haberini yalanlamış olur.³¹

c- Mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade etmelidir: Âdeten yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan ve sayısının sınırı hesaplanamayan bir kalabalığın rivâyet ettiği habere mütevâtir haber denir ve diğer şartlarıyla birlikte zorunlu bilgi ifade eder. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesinin haber, râvi ve haberi dinleyenlere göre değişebileceği dile getirilmiştir.³² Bir haber mütevâtir olduğu zaman gerçeğe uygun, kesin itikattır ve zarurî bilgi ifade eder ve bunun reddinin mümkün olmaması dolayısıyla her insan kabul etmek zorunda kalır ve yine bu bilgi avam tabakasında bulunan ve araştırma ehliyetine de sahip olmayanlar için bile ilim ifade eder.³³

2. Kırâatlerde Tenkid Meselesi ve Tevâtürle İlişkisi

Arap dili ve Edebiyatında bu “tenkid” kavramı eleştiri karşılığında kullanılan bir kelimedir. “Nakd, intikâd ve tenakkud” kelimeleri eleştiri

²⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 9; “Hz. Peygamberin hadisleri söz konusu olduğu zaman, bunların ya onun sözü, ya fiili ya da takriri olduğu malûmdur. Buna göre Hz. Peygamberden rivâyet olunan sözler ya kulakla işitilen, fiil ve takrirler ise gözle görülen haberler cinsindedir ve akli kaziyeye işaretle ondan bahsetmeye lüzum yoktur.” Bkz. el-Askalânî, s. 23; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 17; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 67; Tuğlu, s. 86.

³⁰ Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 237; Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, c. 1, s. 119.

³¹ el-Cezâirî, Tâhir b. Salih, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Medine tsz., c. 1, s. 33 vd.; Koçyiğit, *Âhad Haberlerin Değeri*, s. 129.

³² Cezâirî, *Tevcih*, s. 40.

³³ Koçyiğit, s. 24.

anlamına gelen ifadelerdir. Bu kavramların anlamı ise “hakiki altın paraları sahte paralardan ayırt etmek, mâdeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak, kusur bulmak”³⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Hicrî 3. asırdan itibaren edebî alanda “tenkîd” kelimesinin “kusur bulmak, ayıplamak” anlamı edebî ıstılahlarda kullanılmaya başlanmıştır.³⁵ Klasik dönem edebî eserlerde “nakd” kelimesinin bu ıstılahî manası pek geçmemektedir. Hicrî 6. asırda Zemahşeri ilk defa “Esâsü'l-belâğa” adlı eserinde ıstılahî manasına yer vermiş,³⁶ bu kelimeyi bir ifade olarak “nakdu'l-kelâm, nakdu'l-şi'ir” olarak kullanmış fakat ne anlama geldiğini tarif etmemiştir.³⁷ Araplar hem klasik kaynaklarda hem de günümüz kaynaklarında tenkîd (eleştiri) kavramının yerine “nakd” kelimesini: “Hakikisini sahtesinden ayırt etmek için parayı gözden geçirmek.” anlamında kullanmaktadırlar. Günümüz Türkçesinde bu kavramı karşılayan kelime ise eleştiridir.

Tenkîd/nakd bir şiiri veya nesri her yönüyle değerlendirmek anlamına gelmektedir. Yani bir şiirin veya nesrin hem iyi yönlerini hem de olumsuz yönlerini ortaya koymaktır. Sadece olumsuz yönlerini ortaya koymak tenkîd değildir. Kırâatlerin tenkîd edilmesi meselesine bakıldığında şiir ve nesrin filolojik tenkîdi gibi aralarında bir benzerliğin olduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Zira kırâatlerin genel itibarıyla tenkîd edilmesi filolojik temellidir. Kırâatleri tenkîd eden âlimlerin ekserisi dilcidir ve eleştirdikleri husus da kırâatlerin dil yönüdür. Dolayısıyla Arap dilinde ortaya çıkan tenkîd meselesi, dil âlimleri tarafından aynen kırâatlere de uygulandığı rahatlıkla söylenebilir. Yani dilciler bir şiiri veya nesri, nasıl fesâhat ve belâğat açısından olumlu veya olumsuz değerlendirip tenkîd ediyorlar ise kırâatleri de aynı şekilde değerlendirip tenkîd ediyorlar. Onların bu tenkitlerinin temel referansı süreç içerisinde ortaya çıkan ve ayrı bir alan kabul edilen nakd olayıdır denilebilir.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “*nkđ*” Maddesi; Rahmi Er, “*Tenkîd*” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011, c. 40, s. 458; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 10, s. 200.

³⁵ M. Akif Özdoğan, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Râşik el-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2000, s. 6.

³⁶ Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Daru's-Sadr, Beyrut 1979, s. 651.

³⁷ Özdoğan, s. 7.

Kırâat ilminde genel anlamda kırâatler arasından birini tercih ederken diğeri de varlığını kabul edip reddetmeme eğilimi hâkimdir. Bu görüş geneli kapsamına rağmen bazıları kırâatlerdeki ihtilafların sadece tenevvüden kaynaklanmadığını bazılarının tezâd olduğunu iddia edip delil getirmişlerdir.³⁸

Kırâatlerde tenkîd meselesini sahabe zamanına kadar götürmek mümkündür. Sahabeler Kur'an'ı farklı şekillerde okumuşlar ve bu okuyuşların büyük bir kısmında uyuştukları gibi bazı okuyuşlarda da ihtilaf etmişlerdir. Onlar okudukları kırâatin daha isabetli olduğunu belirtmek için, Kur'an'dan, dilden ve mantıksal parametrelerden yararlanmışlardır.³⁹ Bunu yaparken diğeri kırâatin kendi kırâatlerinden bazı yönlerden zayıf olduğunu düşünmüş ve eleştirmişlerdir.⁴⁰ Tenkîd eylemini yaparken de bazı öncüller kullanmışlardır. Bu ifadelerle bakarak diğeri kırâatleri tenkîd ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz: “Bundan başkası câiz değildir, ben bundan hoşlanmıyorum, bu kırâatle okumak hatadır/galattır, bu kırâatte çirkinlik vardır, bu fahiş bir hatadır.” vb. ifadeler kullanmışlardır.

Tenkîd eylemini dönemlere şu şekilde ayırabiliriz: Sahabe zamanı tenkîd, tabiün dönemi ve İbn Mücâhid'e kadar tenkîd ve İbn Mücâhid sonrası tenkîd.

2.1. Sahabe Zamanında Tenkîd

Öncelikle Sahabe döneminde tenkîd var mıydı? Sahabe tercih ettiği kırâatin dışında bir kırâate karşı ne tepki veriyordu? Bu soruların cevabı önem arz etmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda sahabe zamanında tenkîdin varlığını gösteren delilleri az da olsa müşahede ettik.

Örneğin Hz. Âişe, - حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّسُولُ وَاظُنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنَجَّىٰ -⁴¹ مَنْ نَشَأَ وَلَا يُرَدُّ بَأْسَنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ

âyetinde geçen “كَذَّبُوا” fiilini şeddeli ve meçhul kalıbıyla okumuş, İbn Abbas gibi bazı sahabelerin şeddetsiz ve

³⁸ Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 205-206.

³⁹ İsmail Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler”, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri, Sayı: 4, 2002, s. 448.

⁴⁰ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955, c. 1, s. 5, 65, 80, 414; c. 2, s. 260, 275; c. 3, s. 175; Abdulâl Sâlim Mukrim, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996, s. 116 vd.

⁴¹ Yusuf, 12/110.

meçhul kalıbı ile okumalarını eleştirmiştir.⁴² İbn Abbas'ın tahfifli okuması Hz. Aişe'ye hatırlatıldığında ise 'maazallah' ifadesini kullanmış ve kendi tercihini bir takım yorumlarla hüccetlendirmiştir.⁴³

Yine İbn Abbas - وَجَعَلُوا الْمَلِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَنُكْتَبُ 44 - âyetinde geçen (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) lafzını bu şekilde okurken Sâid b. Cübeyr kendi mushafında bu lafzın (عِنْدَ الرَّحْمَنِ) şeklinde yazılı olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas onu hemen sil ve yerine (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) yaz demiştir.⁴⁵ İbn Abbas'ın iki sahih kıraatten biri olan bu okumayı sildirip diğerini yazdırması, kendi kırâatini öncelemesi ve diğerini reddetmesi anlamına gelmektedir.

Sahabenin kendi kırâatini öncelemesi, duyduğu kırâati duymadığı kırâate tercih etmesi normaldir. Sorulması gereken şudur. Sahabe bir başka okuyuşu neden kabul etmiyor, dışlıyor ve eleştiriyor? Bu eleştirisinin arkasında nakille ilgili bir problem mi var? İnsan unsurunun devreye girmesiyle hata, unutmak, karıştırmak gibi başka ihtimaller de göz önüne alınmış olabilir mi?

Sahabenin bu gerekçelendirmeleri yaparak kendi kırâatinin daha doğru ve daha güzel olduğunu söylemesi, hatta diğer kırâati dışlaması farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Öncelikle sahabenin kendi kırâatini tercih edip diğer kırâati tercih etmemesi ve dışlamasının en büyük nedeni, sahabenin öteki kıraatten haberi olmaması gösterilmiştir.⁴⁶ İkincisi, sahabenin diğer kıraatten haberi olmakla beraber kendi kırâatini öncelemek istemesi gösterilmiştir. Üçüncüsü de, sahabe, tepki gösterdiği, eleştirdiği kırâati unutmış olabilir denilmiştir;⁴⁷ ancak bu üç husus da eleştiriye açıktır. Öncelikle bir sahabînin öteki kıraatten haberi olmasa bile tartışma ortamında

⁴² Ünal, *Bir Kıraat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 73.

⁴³ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 134.

⁴⁴ Zuhur, 43/19.

⁴⁵ Dâni, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, (Thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997, s. 21.

⁴⁶ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142.

⁴⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Kıraatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, Marife, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002, s. 97; Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. 17, s. 41; Suyûti, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr I-VI*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1993, c. 5, s. 482.

haberi olmuştur. Haberi olunca da öteki kırâati dışlamaması gerekirdi; fakat vakiya bakarak dışladıklarını, kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Diğeri, sahâbenin kendi kırâatini birtakım nedenlerden dolayı öncelemesidir. Normalde bu bir problem değildir ancak kendi kırâatini öncelirken öteki kırâati dışlaması ve eleştirmesi problemidir. Üçüncüsü sahâbe eleştirdiği kırâati unutmuş olabilir; fakat soru ve tartışma ortamında unuttuğu kırâati hatırlaması gerekirdi. Yine vakiya bakarak hatırlamadıklarını söyleyebiliriz. Bütün bunlar sahâbenin diğer kırâatlere karşı tepki göstermesinin arkasında bu sebeplerin değil, okumaya devam ettiği kırâati sahiplenme duygusunun ve aşırı duygusallığın ağır bastığının göstergeleridir denebilir.⁴⁸

Sahabe zamanında yaşanan tenkîd meselesinin sebebi her ne olursa olsun, o dönemde, kabul edilmesi gereken, zarûrî ilim ifade edilmesi gereken bir bilgiyi kabul etmeyip reddetme eğiliminin olduğudur. Bu kabul etmeyişi anlamlandırmak, kesin bu nedenden ötürüdür demek mümkün değildir; ancak ortada bir vakia var, o da mütevâtir denilen, kesin bilgi doğurması beklenen, ihtilafın ve itirazın olmasının beklenmediği bir bilgi türü olan mütevâtir kavramının içi bu rivâyetler olduğu müddetçe doldurulamamaktadır. Bu rivâyetlerin doğruluğu istidlâl eyleminin ardından, beyin jimnastiği ile ortaya çıkarılabilir. Fakat belli karîneler vasıtasıyla doğruluğuna hükmedilen bilgiler zarûrî bilgi değil, nazarî bilgi kapsamındadır. Bu rivâyetler sahih kategorisinin içerisinde değerlendirildiğinde bir problem olmazken, mütevâtirin içerisinde barındırması gereken şartlardan olan zarûrî bilgi doğurması, hisse ve müşahedeye dayanması gibi özellikleri içermemesi bakımından problemlere yol açmaktadır.

2.2. *Tabiûn Dönemi ve Sonrası Tenkîd*

Tabiûn dönemi ve sonrasında tenkîd meselesine daha sık rastlamaktayız. Tenkîd meselesinin çok yoğun olduğu dönem tabiûn dönemi ve sonrasıdır. Mezheplerin ortaya çıktığı ve özgür düşüncenin yaygınlaştığı bu dönemde tenkîdde bulunanların sayısı sayılamayacak derecede fazladır.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, medleri uzun tutması ve başka nedenlerden

⁴⁸ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143.

⁴⁹ Mehmet Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2004, s. 75.

dolayı Hamza'nın okuyuşunu kerih gördüğü rivâyet edilmiştir.⁵⁰ Taberî de kendisine ulaşan çeşitli kırâatleri öncelikle anlam ve dil açısından eleştirel bir yöntemle değerlendirilmesi gereken malzeme olarak görmüştür. Bu eleştiriyi yaparken kurrânın ittifak ettiği veya büyük bir çoğunluğun okuyuşlarını istisna etmiştir.⁵¹ Taberî'nin yedi veya on imamdan rivâyet edilen pek çok kırâatle okumanın câiz olmadığını belirten görüşlerini eserinde görmekteyiz.⁵² Ferrâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtım es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Zeccâc, Ebû Cafer en-Nehhâs, Mekki b. Ebî Tâlib vb. âlimler ihtilaf edilen kırâatler arasında hem tercihte bulunmuş hem de tenkîd etmişlerdir.⁵³ Şimdi öncelikle örnekler verilecek sonra bu örnekler hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

- فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ⁵⁴ âyetinde geçen (عَسَيْتُمْ) kelimesini çoğu kurrâ “عَسَيْتُمْ” şeklinde okumuş, Nâfi ise “عَسَيْتُمْ” şeklinde okumuştur. Ancak bu şekilde okuyuşu Zeccâc,⁵⁵ Taberî,⁵⁶ Mekki,⁵⁷ Ebû Hâtım,⁵⁸ Zemahşerî⁵⁹ vb. âlimler tenkîd etmişler garip görmüşler ve bu şekilde okumanın câiz olmadığını delilleriyle açıklamışlardır.

فَلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى - لِلْمُؤْمِنِينَ⁶⁰ âyetinde geçen (لِجِبْرِيلَ) kelimesini İbn Kesîr ve İbn Muhaysin 'جِبْرِيلَ' şekliyle okumuşlardır.⁶¹ Taberî Arapçada böyle bir kalıp olmadığı

⁵⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 320.

⁵¹ Halis Albayrak, Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, *Ankara ÜİFD*, c. XLII, Ankara 2001, s. 101.

⁵² Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 3, s. 273, 294; c. 4, s. 187-189; c. 5, s. 166-167, 171, 276-277, 326; c. 17, s. 92-93.

⁵³ Musa Akpınar, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993, s. 254.

⁵⁴ Muhammed, 47/22.

⁵⁵ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, (Nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut 1988, c. 5, s. 13.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 9, s. 320.

⁵⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâat ve 'İleliha ve Hücecihâ*, (Thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, c. 1, s. 303.

⁵⁸ Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesâni*, Dârü'l-Ihyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 26, s. 69.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fî Vucûhi't-Te'vil*, Dâru İhya't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1997, c. 3, s. 536.

⁶⁰ Bakara, 2/97.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 437; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987, s. 173.

için bu şekilde bir kırâati okumanın câiz olmadığını ileri sürmüştür.⁶²

فَهَزَمُوهُمْ بِأَدْنِ اللَّهِ وَقَتْلَ دَاوُدَ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ -
دَفْعُ (دَفْعُ) - 63- النَّاسِ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ
دَفْعُ (دَفْعُ) ifadesini Nâfi elif ekleyerek (دفاع الله) şeklinde okumuş, diğer kurrâ (دفع الله)
şekliyle elif ilavesiz okumuşlardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da (دفع الله) kırâatini tercih etmiş ve diğer kırâati reddetmiştir.⁶⁴

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّ بْنُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ
عِزِّيُّ بْنُ ابْنِ اللَّهِ) - 65- قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتِلِهِمُ اللَّهُ اَتَى يُؤْفَكُونَ
iki sakin yanyana gelmiş ve bunlardan birincisi olan nûn harfi Arap dil kurallarına göre hareketlenmektedir; ancak Âsım, Kisâi ve Ya'kûb dışındaki kurrânın tamamı buradaki nûn'u hazfetmişlerdir.⁶⁶ Bu konuda Ferrâ ve Müberred nûn'un düşürülmemesi gerektiğini söylemişler, Zeccâc ise nûn olmadan okunan kırâatleri zayıflıkla nitelendirmiştir.⁶⁷

- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ -
إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ -
68- وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ
den birincisini bütün kurrâ “meftûh” okumuş ikincisini ise “meksûr” okumuşlardır.⁶⁹ Kisâi ise altı çizili iki kelimeyi de fethalı okumuştur. Taberî bu okuyuş için şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bu tarzda okuyan kimse, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un da, güya kendisi gibi okuduğunu ileri sürerek, bunlarla istişhad etmiştir. Oysa bu okuyuşla, İslâm beldelelerinde bulunan müteakdimîn ve müteahhirîn kurrâsının tümüne muhalefet etmiştir. Bu kimsenin iddia ettiği gibi, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un bu şekilde okuduğuna dair sahih veya zayıf bir rivâyetin varlığı bilinmemektedir. Bu da, bu okuyuşun hatalı olduğuna ve Müslümanların kırâatinden ayrıldığına yeterli bir delildir...”⁷⁰

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُزِدُوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ -

⁶² Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 117.

⁶³ Bakara, 2/251.

⁶⁴ Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân I-XX*, Beyrut 1988, c. 3, s. 259.

⁶⁵ Tevbe, 9/30.

⁶⁶ Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 145.

⁶⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, c. 2, s. 489-490; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 431;

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/18, 19.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 210.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 210; Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açıısından Taberî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, s. 206.

71- İbn Amir âyette geçen (ذَيِّنَ) kelimesini meçhul, (فَعَلَهُ) kelimesini merfu', (أَوْلَادٍ) kelimesi meftûh, (شُرَكَاءَ) kelimesini de mecrûr okumuştur.⁷² Kurrânın ittifakının dışındaki bu okuyuşu Mekki, Sibeveyh, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî, Taberî, İbn Atıyye ve İbn Ebû Meryem tenkîd etmişlerdir.⁷³ Mekki, muzâf ve muzâfun ileyhin mef'ul ile ayrılmasından dolayı bu kırâatte bir zayıflık olduğunu söylemiştir. Böyle bir durum sadece şiirlerde olabilir demiş, şiirde ise en çok zarflarda böyle bir serbestlik tanınabilir. Çünkü Arapların zarflar konusunda geniş davrandığı herkesçe bilinir ancak muzâf ile muzâfun ileyhin mef'ul ile ayrılması şiirde bile uzaktır. Bunun Kur'an'da olabileceğini söylemek ise daha uzaktır diye açıklama yapıp bu okumayı eleştirmiştir.⁷⁴

75- هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا -

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰوَا وَنَصَرُوْا اَوْلِيَاكَ -
بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِنْ وَّلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا وَاِنْ
-اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّثَاقٌ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ
âyetlerinde geçen (وَلَايَةُ) kelimelerindeki “vâv” harfini (وَلَايَةَ) şeklinde kesreli okuyan Hamza ve Kisâî'yi Ebû Amr tenkîd etmiştir. Bu harfi esreli olarak Hamza her iki yerde, Kisâî ise sadece Kehf sûresinde esreleyerek okumuştur. Ebû Amr esreli okumanın bir dil hatası olduğunu söylemiştir.⁷⁷

78- مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ -

âyetinde geçen (نَنْسَخُ) kelimesini İbn Amir (نَنْسَخُ) şekliyle, diğer kurrâ

71 En'am, 6/137.

72 İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, (Thk. Şevki Dayf), Daru'l-Meârif, Kahire 1400, s. 270; Dâni, *Kitâbü't-Teysir fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 107.

73 Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 5, s. 353; Okçu, *Kirâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, 208-209; Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak 1316, c. 1, s. 145; Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Îrâbu'l-Kurân*, (Thk. Zühreyy Gazi Zahid), Beyrut 1988, c. 2, s. 98; Mekki, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, c. 1, s. 454; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâti), Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1984, c. 3, s. 410; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vil*, c. 2, s. 54, 401-402; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 1, s. 358; İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdülmelik, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü'l-kütübül-ilmiyye, Beyrut 2001, c. 2, s. 350; İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah, *el-Mûdah fi Vucûhi'l-Kirâat ve İlâlihâ*, (Thk. Ömer Hamdan el-Kübeysi), Mekke 1993, c. 1, s. 505-507.

74 Mekki, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, c. 1, s. 454.

75 Kehf, 18/44.

76 Enfâl, 8/72.

77 Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 6, s. 130.

78 Akara, 2/106.

(نَسَخَ) şekliyle okumuşlardır. Taberî (نَسَخَ) şekliyle okuma için, “bu kırâat, meşhur nakille gelen kırâatlerin dışına çıktığı için bize göre hatadır” demiş⁷⁹, Ebû Hâtim es-Sicistânî de “bu galattır” demiştir.⁸⁰

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (وَالْأَرْحَامَ) kelimesini İbrâhim en-Nehâî, Katâde, A’meş ve Hamza mecrûr okumuşlar, diğerleri ise mansûb okumuşlardır. Ferrâ mecrûr şekliyle okuyanları tenkid etmiş ve şöyle demiştir: “Bu kendisinde çirkinlik bulunan bir kırâattir.”⁸² Hamza’nın bu kırâatini Sîbeveyh,⁸³ Ahfeş,⁸⁴ Zeccâc,⁸⁵ Nahnâs,⁸⁶ Neseî,⁸⁷ Kevâşî⁸⁸ ve Müberred⁸⁹ de kabîh ve hatalı bir okuma olarak görmüşlerdir.

- يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ -⁹⁰ âyetinde geçen (يَغْفِرْ لَكُمْ) lafzını Ebû Amr râ harfini lam harfine katarak idgamlı “يَغْفَلُكُمْ” şeklinde okumuştur. Ebû Amr’ın bu şekilde okumasına Zeccâc: “Bu fahiş bir hatadır” demiştir.⁹¹

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ آمَةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ -⁹² âyetinde geçen (عَدْوًا) kelimesini Ya’kûb⁹³ (عَدْوًا) şeklinde okumuştur. Taberî bu okuyuşu câiz bulmamaktadır.⁹⁴

- مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ -⁹⁵ âyetinde

⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, c. 1, s. 478.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, c. 2, s. 67.

⁸¹ Nisâ, 4/1.

⁸² el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, c. 1, s. 252; Akpınar, s. 258.

⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. 1, s. 391.

⁸⁴ Ahfeş, Sa’id b. Mes’ade, *Me’âni’l-Kur’an*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emin), Beyrut 1985, c. 1, s. 430-431.

⁸⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve İrâbu’l-Kur’an*, c. 2, s. 7.

⁸⁶ Nahnâs, *İrâbu’l-Kur’an*, c. 1, s. 431.

⁸⁷ Neseî, Ebû’l-Mu’in Meymun b. Muhammed, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil I-XIV*, İstanbul 1993, c. 1, s. 327.

⁸⁸ Kevâşî, Ahmed b. Yusuf, *Tebîrâtü’l-Mütezekkir ve Tezkiretü’l-Mütebasır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 155, vr. 122.

⁸⁹ Müberred, Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi’l-Lüğa*, (Nşr. Zeki Mübârek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936, c. 2, s. 431.

⁹⁰ Nuh, 71/4.

⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 322; Akpınar, s. 270.

⁹² En’âm, 6/108.

⁹³ İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muhammed Dabbâğ), Dârü’l Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 2, s. 261.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, c. 7, s. 311.

⁹⁵ Meryem, 19/35.

ve Kur'an'da bundan başka ayrı ayrı üç âyette⁹⁶ geçen (كُنْ فَيَكُونُ) lafzını İbn Âmir nasb ile okumuştur. İbn Mücâhid kırâatleri yedi ile sınırlandırmış ve bu yedi kişiden biri olan İbn Âmir'in bu kırâatini iki ayrı yerde eleştirmiştir. İlk eleştirisini yaptığı yerde bu okuyuşun vehmden kaynaklandığını söylemiş,⁹⁷ eserinin başka yerinde ise bu okuyuşu dilde yapılan hata olarak belirtmiştir.⁹⁸ Yine Ukberî ve Hassânî de İbn Mücâhid gibi bu kırâati zayıf bulmuştur.⁹⁹

Tabiûn dönemine baktığımızda lahn olgusunun ilerlemesini devam ettirdiğini, bazılarının kırâatlere de karıştığını, hatta bazı sahih okumaların lahn olarak değerlendirilirken, bazı lahn okumaların da kırâat olarak değer gördüğünü söyleyebiliriz.¹⁰⁰ Mushafın noktasız ve harekesiz olması insanların yanlış anlamalarına veya hata yapmalarına hatta art niyetli insanların kırâat uydurmalarına bile imkân tanındığı bir dönemdir.¹⁰¹ Bu dönemde dil olgusunun ortaya çıkmasıyla ve insanların dilbilime yönelmeleriyle beraber, Arap dili kurallarına uygun olan fakat naklî temeli olmayan okumaların ortaya çıktığını görmekteyiz. İşte tabiûn döneminin en önemli özelliği dil olgusu ile kırâatin bu ilişkisinin zirveye ulaştığı zaman dilimi olmasıdır. Bu dönemde kırâat birikimi dil açısından ele alınmaya başlanmış, kırâatlerin dilsel temelleri değişik alanlarda tartışılmaya başlanmıştır.¹⁰²

Ancak kırâatlerden sonra ortaya konan dil kaideleri ile kırâatleri değerlendirmek ne derece doğru olabilir? Dil bir kırâatin sahih olduğunu gösteren bir kriter olmaktan çok, sahihliği nakille ve mushafa uygunluğu ile ortaya konan kırâatlerden birinin tercih edilmesinde işlevi olan bir araçtır. Sahih okuyuşların bir dilsel temeli vardır; ancak bu demek değildir ki sonradan sistematize edilecek dil kaidelerine uygunluğuna göre kırâatlerin kabul edilmesi gerekir.

Tabiûn döneminde tenkid eylemi neredeyse tamamen dil merkezli-

⁹⁶ Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47; Mü'min, 40/68.

⁹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 207.

⁹⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 409.

⁹⁹ Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *et-Tibyân fi İrâbi'l-Kur'an*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1997, s. 38; Talal Hassânî, *Metâinü'l-Lügaviyyin ve'n-Nahviyyin fi'l-Kirâati's-Seb'a*, Suudi Arabistan trz., s. 270.

¹⁰⁰ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 171.

¹⁰¹ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 42.

¹⁰² Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 173.

dir. Dil yukarıda da belirttiğimiz üzere tespit kriteri değil tercih kriteridir. Yani isnat ve resmi Mushaf gibi tespit kriteri değildir. Tabiûn döneminde lahn olgusunun artmasıyla birlikte dilin misyonu, hatalı okumaları sahih okumalardan ayırmaktır. Sahih okuyuşların da dilsel temelleri oluşturulmuştur. İsnada ve mushafa uygun olan bir kırâat, doğal olarak Arap diline de uygundur ve dili tespit kriterleri arasına koymak da sahih kırâatlerin en temel kriteri olan isnadı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Arap dili sahih olan iki kıraatten birini tercihte bir hüccettir; fakat tespitite hüccet değildir. Burada eleştirilen kırâatlerin, Arap dili çerçevesinde dilsel temelinin olduğunun biliniyor olmasıdır. Asıl problem herkes kendi ekolüne uygun olan kırâati seçtikten sonra kendi devam ettirdiği kırâati önceleyip diğerini dışlamasıdır. Olması gereken ise şudur: “Bu iki kırâatte sahihtir, naklinde ve resmi Osmânîye muvafakatında bir problem yoktur bu nedenle ben kendi kırâatimi önceleyebilirim fakat diğer kırâati de reddetmemem ve dışlamamam gerekir.” anlayışıdır. Bu başarılmış mı? Hayır.

Tabiûn dönemi için de tevâtür bağlamında şunları söyleyebiliriz: Kırâatlerin sahih olanının sakım olanından ayrılması için bir takım kriterlerin ortaya atıldığı, nakli temeli olan ve mushafa uygun olan kırâatlerin sahih kategorisinde değerlendirildiği buna ilaveten Arap diline uygun olmasının da sahih kategorisine girmesi için bir şart olarak ortaya çıkmaya başladığı zaman dilimidir. Kırâatlerin akıl süzgecinden geçirmeden alınmadığı, onu rivâyet edene cerh ve ta’dil uygulanarak kabul edildiği, râvînin vehminden dolayı senedinin zayıf olarak nitelendirildiği bir zaman dilimidir. Bütün bunlar olduğu müddetçe, belli kriterlere uygunluğuna göre bu kırâatler sahih kabul edilebilir ve amel edilebilir; fakat mütevâtir kapsamında değerlendirilemezler. Çünkü bu kırâatler nazarî bilgi kapsamındadırlar.

2.3. İbn Mücâhid Sonrası Tenkid

İbn Mücâhid sonrası âlimlerden bir kısmı onun yaptığı sınırlandırmayı esas almadan kırâatleri eleştirme konusunda kendilerinden öncekiler gibi davranmışlardır. Bunu yaparken de sahih-şâz ayrımı yapmamış dil açısından problemleri gördükleri bütün kırâatleri eleştirmişlerdir. Bu konuda başı çeken âlim Zemahşerî’dir. O kendi benimseydiği dil kurallarına uymayan kırâatleri zayıf bulmaktadır ve eleştirmek-

tedir.¹⁰³ Diğer âlimler İbn Atıyye, Tabersî ve Şevkânî'dir. Bu âlimlerin İbn Mücâhid'in sistematize edip sınırlandırdığı yedi kırâat sistemine tabi olduklarına dair rivâyetler mevcuttur.¹⁰⁴ Bu âlimlerden İbn Atıyye problemlili bulduğu kırâatlerin kabul ettiği yedi kırâat arasında olmasına rağmen delilleriyle açıklayarak hatalı olduklarını ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Tabersî de kırâatleri dilsel açıdan değerlendirmeye tabi tutmuş ve tabi olduğu kırâatleri dahi eleştirmiş ve bunu yaparken de Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî'yi kendisine referans olarak almıştır.¹⁰⁶ Şevkânî de aynı şekilde kırâatleri sahih-şâz ayrımı yapmadan ve tabi olduğu kırâat ekolü de dâhil olmak üzere dilsel açıdan ele almış ve sahih olan kırâatleri bile eleştirmiştir.¹⁰⁷ Örneğin;

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا فُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُمْ فَأَخْلَفْتُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِيَّيْ كَفَرْتُمْ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ¹⁰⁸ âyetinde geçen (يُصْرِخِيَّ) kelimesinin sonundaki (ي) harfini Hamza esreli okumaktadır. Ferrâ bu konuda şöyle bir açıklama yapmıştır: Bu kırâatin kurrânın vehminden kaynaklandığını düşünüyoruz demiş, o, burada kârînin (ب) harfi cerrinin kelimenin hepsini esre yapabileceğini zannetme ihtimali vardır, hâlbuki nefsi mütekellim ya'sı için bu söz konusu değildir demiştir.¹⁰⁹ Nehhas ve Zeccâc da bu kırâatle okumanın câiz olmadığını ve bu şekilde okumak bütün nahivcilere göre itibar edilmeyecek derecede değersizdir ve zayıftır diye açıklama yapmışlardır.¹¹⁰

Râzî sahih kırâatleri genel anlamda savunuyor görülmesine karşın İbn Âmir ve Hamza'nın bazı kırâatleri konusunda savunma yapmak

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni' fi Vucûhi't-Te'vil*, c. 1, s. 11-14, 20-24, 31-33, 38, 77, 261-262, 288; c. 2, s. 34, 35-49, 105-122, 129-134, 332; c. 3, 34, 52, 64, 108; c. 4, 222, 231.

¹⁰⁴ Rufeide, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dârü'l-Cemâhiriyye, Bingazi 1990, c. 2, s. 768, 796, 1019; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

¹⁰⁵ İbn Atıyye, c. 2, s. 5, 350; c. 4, s. 242; Fâyid, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Menşûrâtü kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 157 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

¹⁰⁶ Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân I-VI*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1986, c. 1, s. 44, 93, 115, 229, 248, 472; c. 2, s. 62, 91, 202, 218; c. 3, s. 315, 384 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

¹⁰⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut tsz., c. 1, s. 45-46, 64, 418; c. 2, s. 7, 165-166, 278, 320, 376.

¹⁰⁸ İbrâhim, 14/22.

¹⁰⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 75.

¹¹⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbu'ü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 159; Nehhas, *İ'râbu'ü'l-Kur'ân*, c. 1, s. 480.

yerine onları eleştirmeyi tercih etmiştir.¹¹¹ Yine Râzî'nin tenkîd ettiği kırâatlere birçok yerde denk gelmekteyiz.¹¹²

(وَمَخْيَأَى) âyetinde geçen 113 - فَلْإِن صَلَّاتَى وَتَسْلَى وَمَخْيَأَى وَمَمَاتَى لله رَبِّ الْعَالَمِينَ- (وَمَمَاتَى) lafzının sonundaki izafet ya'sını Nâfî sakın olarak okumuş¹¹⁴ (وَمَمَاتَى) lafzının sonundaki izafet ya'sını ise fethalayararak okumuştur.¹¹⁵ Diğer kurrâ ise birinci kelimeyi fethalayararak ikinci kelimedeki “ya” harfini ise sakın okumuşlardır.¹¹⁶ Râzî, Nâfî'nin okuyuşunun şâz olduğunu ve kullanılmadığını söyleyerek bu şekilde okuyuşa itiraz etmiştir. Sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bu kullanım ne düz yazıda ne de şiirde karşılaşılmış bir biçimde kullanılan iki sakının birleştirilmesinden oluşmaktadır.”¹¹⁷ Zeccâc'ı da kendisine destek verenler arasında göstermiş ve onun şöyle dediğini belirtmiştir: “Bu kelimedeki son yâ harfi, mâkabli sâkin olduğu için (ekseri imamların kırâatinde olduğu gibi), fetha ile okunması gerekir.” demiştir.¹¹⁸

Yine Nehhas, bir taraftan sahih kırâatler arasından tercih yapılması gerektiğini, yapan kişinin günahkâr olacağını söylerken, kendi eserinde kırâatler arasından tercihler yapmış, tercih ettiği kırâatleri övmüş, tercih etmediği kırâatleri de eleştirmiştir. Örneğin; - يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنَسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنَسَاءً-¹¹⁹ (وَالْأَرْحَامَ) kırâatini okuyan Hamza'nın okuyuşu için: “Bu okuyuş hatalıdır.” demiştir.¹²⁰ Yine İbn Amir'in muzaf ile muzafun ileyhin arasını ayıran kırâatı için: “Bu kırâat, câiz değildir.”¹²¹ ifadesini kullanmıştır. Nehhas'ın bu şekilde birçok eleştirisi kendi eserinde mevcuttur.¹²² Bu eleştiride Nehhas yalnız değildir. Birçok âlim Hamza'nın bu okuyuşunu eleştirmiştir.¹²³

¹¹¹ er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyeti'l-Mısrıyye, Kahire tsz., c. 8, s. 206.

¹¹² Şuarâ, 26/176. (كَتَبَ أَصْحَابُ نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِينَ) 'leyke' nin okunuşunu tenkit etmişti. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 24, s. 163.

¹¹³ En'âm, 6/162.

¹¹⁴ Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 272.

¹¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 274-275.

¹¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 274.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 14, s. 11.

¹¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, c. 2, s. 311.

¹¹⁹ Nîsa, 4/1.

¹²⁰ Nehhas, *İrâbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431.

¹²¹ Nehhas, *İrâbu'l-Kurân*, c. 5, s. 231.

¹²² Nehhas, *İrâbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431; c. 2, s. 98, 369; c. 3, s. 134, 146, 191.

¹²³ Zeccac, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, c. 2, s. 6; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed

Kırâat eleştirilerini incelediğimiz zaman bunların dil merkezli olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi Basra ve Kûfe olmak üzere iki ayrı dil ekolü bulunmakta ve bu ekollerden Kûfe ekolü kırâatleri savunma ve dili ikinci plana atma eğilimindeyken, Basra ekolü dili ön planda tutmaktadır.¹²⁴ Kırâat eleştirileri sahabe zamanında da sık olmasa da rastlamaktayız. Fakat Basra ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Sîbeveyh kırâatlerin eleştirilmesi ve zayıf olarak görülmesi sürecinin başlangıcındaki isim olarak göze çarpmaktadır. Kûfe ekolünden olan ve Sîbeveyhten yirmi yıl sonra vefat eden Ferrâ'nın da kırâatleri eleştirdiğini gördüğümüz için, yukarıda söylenen 'kendi ekolünün öncelenmesi diğerinin reddedilmesine götürür' gibi eleştirilerin de yerinde olmadığını görmekteyiz.

Yukarıda kırâatleri dilsel yönden eleştiren birçok dil âliminden örnekler vardı. Bunların kırâatlere dil çerçevesinden bakmaları ve dil merkezli eleştirmeleri belki doğal karşılanabilir; ancak Tâberî ve İbn Mücâhid'i bu bağlamda nereye koyacağız. Çünkü bunlar dilci kimliklerinden ziyade kırâatçi kimlikleri ile göz önündedirler. İbn Mücâhid'in hem kırâatleri yedi ile sınırlandırmayı yapan kişi olmasına hem de yaptığı bu sınırlandırma içindeki kişilerin kırâatlerini eleştirmesine bir anlam veremiyoruz. Yine Taberî bilindiği üzere büyük bir müfessir olmasının yanında kimileri tarafından kırâat imamı olarak da kabul edilmektedir. Taberî'nin kırâat-i aşereden olan zatlara dahi dilsel açıdan eleştirmesini de anlamak mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda kırâatleri eleştiren zatlara eserlerinde kırâat: "Uyulması gereken bir sünnettir, kırâatin sünnet olduğu ve evlâ olanın onlara uyulması, bir kırâatin tespitinde en önemli argümanın nakil olduğu" vurgulanmaktadır.¹²⁵ Öyleyse kırâatlerin temel referansının nakil olduğunu kabul eden bu âlimler neden sahih kırâatleri dilsel kaygılarla eleştirmişlerdir? Bu bir çelişki değil midir? Âlimlerin bu kırâatlere karşı

b. Ezher el-Herevî, *Kitâbu Me'âni'l-Kırâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezi), Dârü'l-Maârif, y.y. 1991, c. 1, s. 290-291; Fârisî, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. 3, s. 121; Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâkiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vil*, c. 2, s. 6.

¹²⁴ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 239.

¹²⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. 1, s. 74; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 293-294; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, c. 2, s. 321; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 237; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 45-52.

neden böyle yaklaştıklarını anlamlandırmak ve mantıklı bir zemine oturtmak oldukça zordur. Dil kaideleri derlenmeden önce kırâatler vardı. Bu nedenle kırâatlerin dilsel referanslarından önce nakli temelleri vardır ve bu temelden hareketle dilsel dayanakları araştırılıp ortaya konmalıdır.¹²⁶ Peki âlimlerin hem kırâat uyulması gereken sünnettir deyip hem de kırâatleri eleştirmelerinin arkasında ne olabilir?

Bunun dört sebebi olabilir.

1- Dilin, bir kırâatin tespitinde kriter olarak algılanması ve bu kriter algılanmasının da herkesin kendi dil anlayışına göre olacağı şeklinde bir hedef kaymasına uğraması olabilir. Eğer dil tespit kriteri olarak kabul edilirse, bir anlamda dil naklin önüne geçmiş ve kırâatin sahih olup olmadığı dile göre şekil almıştır. Nakli ve mushafı ikinci plana atıp dili ön plana çıkararak âlimlerin yaklaşımları bu yödedir.¹²⁷ Olması gereken ise naklin ve mushafın ön planda olması dilin tespit kriteri olarak değil tercih kriteri olarak varlığını devam ettirmesidir.

2- Dilcilerin kırâatlere bir malzeme gözüyle bakmaları veya onlara dil mantığı ile yaklaşmaları, ikileme girmelerinin ikinci nedeni olabilir. Dil için belirlenmiş olan ilkelerin kırâatlere de uygun olmasını beklemleri mantıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü dil kaideleri yokken kırâatler vardı. Sonradan olan şeylerin önceden var olan şeylere uygun olmasını beklemek mantıklı gözükmemektedir. Kırâatlerin dayanağı Hz. Peygamber, dilin dayanağı bedevî Araplardır. İkisinin bir tutulması ve aynı malzeme olarak görülmesi de hoş değildir.¹²⁸

Albayrak kırâat eleştirilerine şöyle yorum yapmaktadır: “Kırâatleri tenkid edenlerin kırâatlere yaklaşımlarını incelediğimizde onlara göre, bazı kırâatlerin doğru bazı kırâatlerin yanlış veya hatalı olduğunu ortaya koymak kırâat farklılıklarının, tarihî ve insanî unsurlar taşıdıklarını düşünmelerinden bir nevi kırâat farklılıklarının sebebinin içtihadî olduğunu, bu farklılıkların Müslümanların tarihsel tecrübelerinin bir ürünü olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.”¹²⁹ Kırâatlerin lehçe ile alakalı olan kısmı, yedi harfe ve ruhsat mantığına dayanmaktadır.

¹²⁶ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 247.

¹²⁷ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 243.

¹²⁸ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 244-245.

¹²⁹ Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 104-105.

Kur'an'ı asıl indiği lehçe ile seslendiremeyenler için kendi lehçeleri ile seslendirmeleri için verilen geçici izin beşerîdir, kendi içtihatlarıdır denebilir; ancak lehçe ile alakalı olamayan ve ruhsat mantığına da uymayan okumalar için bu niteledirmeyi yapmak mümkün değildir. Bu düşünce kırâatlerin naklî temeli olmadığı fikrini insanların aklına getirmesi nedeniyle de yanlıştır. Mütevâtir kavramı ihtilafı kabul etmeyen bir kavramdır.¹³⁰ Âlimler fikhî konularda ittifak ve ihtilaf ettikleri gibi kırâatler konusunda da ittifak ve ihtilaf etmişlerdir. Yani kırâatler konusunda ortaya çıkan rivâyetler, ahkâm konusundaki rivâyetler gibi üzerinde ittifak edilip kabul edilene olduğu gibi kabul edimeyip kerih görülmesi de olmuştur.¹³¹ Kırâatleri tenkîd edenler, tenkîd ettikleri kırâatin Hz. Peygamber'den geldiğine inanmaktadırlar; fakat onlar bu kırâatlerin dilsel referanslarının kuvvetli olmadığı gerekçesiyle kendi kırâatlerini öncelemiş, diğerini bırakmışlardır. Bunu yaparken bazı ağır ifadeler kullanmışlar; ancak nakli temeli olan kırâatler için böyle ifadeleri kullanmaları uygun karşılanmamaktadır.

3- Kırâatleri dilsel açıdan eleştiren âlimlere göre belki de bu eleştiriler çok da önemsenecek bir durum değildir. Çünkü hedef kırâatlerin nakli boyutundan ziyade dayandığı dilsel referansların keyfiyetidir. Bu nedenle bir kırâati dilsel açıdan eleştirmek nakli ile ilgili bir probleme neden olmamakta, sadece dil birikimi içerisindeki yerinin diğerlerine göre kuvvetli olup olmadığını ortaya koymaktadır.¹³² fakat onların önemsemediklerini kendilerinden sonra gelenler önemsemiş ve dilsel referansları yönünden eleştirilen kırâatleri sıhhat yönünden problemlilik görmüşlerdir.

4- İnkilâbin sonuncu sebebi ise, eleştiriye tabi tutulan kırâatin senedinin zayıf kabul edilmesi ve senet açısından problem teşkil ettiğinin görülmesi olabilir. Örneğin eleştirilen kırâat ve râvîsi için “vehm” kavramının kullanılması,¹³³ karşı tarafın senedinde bir problem görüldüğü hissini vermektedir.¹³⁴

¹³⁰ Câhız, *Risâletü'l-Usmâniyye*, s. 17; Câhız, *el-Cevâbât*, c. 4, s. 290-291.

¹³¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 45, 48; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 77.

¹³² Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 245.

¹³³ Uşeybi, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bîngazi 1999, s. 434.

¹³⁴ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 246.

Gelenek içerisinde bu eleştirilere cevaplar verilmiştir. Tenkid meselesindeki örneklerde de görüldüğü gibi tenkid dil merkezlidir; ancak her ne kadar dil merkezli olursa olsun dilcilerin kırâatleri eleştirip reddetmelerinin haklı bir gerekçesi olamaz. Bu eleştiri tavrının da mantıklı ve bilimsel dayanaklarının olmadığı da gözden kaçmamaktadır. Bunu, yaşadıkları ikilemlerden rahatlıkla söylenebilir. Bir taraftan: “Kırâatler uyulması gereken sünnettir, önemli olan nakildir.” denip diğer taraftan nakille ilgisi olmayan eleştirileri yapmak yerinde değildir. Eleştirilen noktalar yedi harfin lehçeye dayanan ve geçici ruhsata binaen izin verilen okumalar üzerine olsa kimse bir şey diyemez, ancak lehçeye dayanmayan ve ruhsat mantığına uymadığını söylediğimiz ve nakille sabit olan okumaların eleştiriliyor olması kabul edilebilir değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi lehçeye dayanmayan kırâatler nakille sabittir ve insânî tecrübeye dayanmamaktadır. Kırâatler nakille sabittir fakat tercih argümanları insanîdir. Kırâatleri değerlendirenler kendi müktesebatlarına göre ve belirledikleri kriterlere uygun olup olmamasına göre değerlendirmişlerdir. Kendi birikimlerine uygun olmaması, ya da bir dil kriterine aykırı olması onun naklî temeli olmadığını göstermez.

Sonuç

Tevâtür; yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivayet ettiği haberdır. Bir habere mütevâtir denebilmesi için onu aktaran kişilerin tevâtür yeter sayısının altına düşmemeleri gerekmektedir. Aktarılan haber hisse ve müşahedeye dayanmalıdır ve sonucunda da aktarılan haber zorunlu bilgi doğurmalıdır. Mütevâtir haber üzerinde ittifak olması gereken bir haber türüdür. İhtilafların olduğu, tenkitlerin olduğu ve doğruluğuna başka bir karîne yardımıyla varılabilen haber türleri için mütevâtir kavramının kullanılması kanaatimizce uygun değildir.

Kırâatlerde tevâtür noktasından değerlendirmemiz gerekirse, kırâatlerde iddia edilen bu eleştiriler doğru olsun veya olmasın, eleştiriler ister dil merkezli olsun ister nakil merkezli olsun, tenkid meselesinin bulunması başlı başına tevâtür iddiasını nefyeder. Başta da belirttiğimiz üzere tevâtürün üç şartı vardı: Birincisi yeter sayı, ikincisi mütevâtirin

zorunlu olarak bilinmesi, üçüncüsü de mütevâtir zorunlu bilgi doğurmasıdır. Bu üç şart bağlamında bakıldığı takdirde, kırâatlerdeki mütevâtir haberin zorunlu olarak bilinmediğini ve zarûrî ilim ifade etmediği söylenebilir. Yeter sayı bağlamından değerlendirilirse, ne başta ne ortada ne de son da tevâtür yeter sayısının yakalandığını söylenebilir. Yukarıda da görüldüğü üzere, sahabe diğer bir kırâatten haberdar değil, unutmuş ya da kendi kırâatini öncelemek istiyor ve bunu yaparken diğer kırâati kabul etmiyor, dışlıyor ise, ilk tabakada nasıl bir tevâtürden bahsedilebilir? Bunun sebebi duygusallık olsun, bulunduğu ekolü ve okuduğu kırâati öncelemek olsun vb. nedenler olsun fark etmez. Tevâtürde bir ittifak söz konusudur. Tenkîdde ise ihtilaf söz konusudur. Tevâtür herkes için zarûrî ilim ifade eder ve doğruluğu araştırma gereği bile duyulmazken, tenkîd eylemini yapan âlimler tenkîd ettikleri kırâatin kendi kırâatlerinden kuvvet bakımından daha zayıf olduğunu kanıtlayabilmek için belli kriterler ortaya koymuşlardır. Yani bir istidlâl eylemi söz konusudur. İstidlâl sonucu doğruluğuna karar verilen bilgiler ise mütevâtir kapsamında değil, nazârî bilgi kapsamındadır.

Kaynaklar

Abdulâl Sâlim Mukrim, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996.

Abdülazîz el-Buhârî, Alauddin Abdülaziz b. Ahmed. b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1307.

Ahfeş, Sa'id b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emin), Beyrut 1985.

Akpınar, Musa, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

Albayrak, Halis, Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, *Ankara ÜİFD*, c. XLII, Ankara 2001, (s. 97-130).

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şîhâbüddîn, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.

Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304.

Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- Bakillânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu'l-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sikafiyye, Beyrut 1987.
- Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hucce fî Tespîtin-Nübüvve* (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârûn), el-Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1399.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, *Resâilu'l-Câhız*, (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârûn), el-Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1399.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Farabî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1379.
- Çetin, Abdurrahman, Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar, *Marife*, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, (Thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut 2001.
- Demir, Serkan, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırââtî'l-Erba'ate Aşer*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.
- Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, 2002.
- Ebû Hilal el-Askerî, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1975.
- Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitabu'l-Hudûd Fî'l-Usûl*, (Thk. Nezhîh Hâmmad), Müessesetu'z-Za'bî, Beyrut 1973.

- Er, Rahmi, “Tenkit” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Kitâbu Me’âni’l-Kırâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezi), Dârü’l-Maârif, y.y. 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu’l-Luğa*, (Thk. Ya’kub Abdü’n-nebî), 1964.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr, *el-Hücce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâtî), Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, Beyrut 1984
- Fâyîd, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Menşûrâtü kütübî’l-Arabiyye, Beyrut 1973.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni’l-Kur’ân I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), Dârü’s-Surûr, Kahire 1955.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, 2. bsk., Otto Yayınları, Ankara 2012.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008.
- Harman, Vezir, *Ebû Mansûr Abdulkâhir El-Bağdâdî’nin Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.
- Hizmetli, Sabri, *Kitâbu’l-Osmâniyye’ye Göre Câhız’ın İmâmet Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, Sayı 1, Ankara 1984.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdulmelik, *el-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü’l-kütübil-ilmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muahmmmed Dabbağ), Dârü’l Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah, *el-Mûdah fî Vucûhi’l-Kırâât ve İlelihâ*, (Thk. Ömer Hamdan el-Kübeysi), Mekke 1993.
- İbn Hacer Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü’l Fiker Şerhi* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1971.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü’l-Arab*, (I-VX), Beyrut 1374
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kırâât*, (Thk. Şevki Dayf), Daru’l-Meârif, Kahire 1400.
- Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-*

- Mu'tezile*, (Nşr. Fuâd Seyyid), 2.bs., Daru't-Tunusiye, Tunus 1986.
- Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Kasımî, Ceâleddin, *Tefsîr İminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990.
- Kevâşi, Ahmed b. Yusuf, *Tebssiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 155, vr. 122.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân I-XX*, Beyrut 1988.
- Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Mekki b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâat ve 'İleliha ve Hiceciha*, (Thk. Muhyiddîn Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Müberred, Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Lüğâ*, (Nşr. Zeki Mübârek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kurân*, (Thk. Züheyr Ğazi Zahid), Beyrut 1988.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil I-XIV*, İstanbul 1993.
- Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.
- Özcan, Hanifi, *Mâturidî deBilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998.
- Özdoğan, M. Akif, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Râşik el-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2000.
- Râğıb, el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halil Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, Kahire tsz.
- Rufeyde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dâru'l-Cemâhiriyye, Bingazi 1990.

- Saklan, Bilal, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul 1986.
- Saritepe, Erdoğan, *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak 1316.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr I-VI*, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1993.
- Suyûtî, *el-Vesâil ilâ Musâmereti'l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1989.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, *Şerhu'l-Luma'*, (Thk. Abdulmecid Turki), Daru Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân I-VI*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1986.
- Taftazânî, Sa'duddîn, *Risâletu'l-Hudud*, Mecelletu Avâûş-Şeria, Riyad XV 1404.
- Tahanevî, Zafer Ahmet, *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982.
- Talal Hassânî, *Metâinü'l-Lügaviyyîn ve'n-Nahviyyîn fi'l-Kırâati's-Seb'a*, Suudi Arabistan trz.
- Talu, Sümeyra, *Hadislerin Akaiddeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006.
- Tekineş, Ayhan, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1997.
- Uşeybî, Beşire Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999.
- Ünal, Mehmet, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarih-

- sel Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2004, (s. 69-83).
- Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Yıldırım, Zeki, *Kur’an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, 1. bs., Avrasya Yayınları, Ankara 2008.
- Zebîdî, Ebu’l-Feyz, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (I-XXXX), Mısır 1306.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serri, *Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbuh*, (Nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut 1988.
- Zemahşeri, Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü’l-Belâğa*, Daru’s-Sadr, Beyrut 1979.
- Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidi’t-Tenzil ve Uyûni’l fî Vucûhi’t-Te’vîl*, Dâru İhya’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1997.
- Zerkeşi, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Muhammed Temir), Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Delilcilik Bağlamında Tanrı İnancının Rasyonelliği

Rationality of Belief in God in the Context of Evidentialism

HÜSEYİN ŞAHİN*

Öz: Geleneksel Tanrı kanıtlarına yönelik özellikle Hume ve Kant tarafından yapılan sert eleştiriler sonrası, Tanrı'nın varlığının akılla ispatlanamayacağı düşüncesi genel kabul görmüş ve bu durum Tanrı anlayışının rasyonel kabulüne bir darbe olmuştur. Bu aşamadan sonra Tanrı'nın varlığına olan inancın hangi koşullarda rasyonel olup olmayacağı problemi felsefecilerin ve ilahiyatçıların yanıt bulmaya çalıştığı en önemli konulardan biri haline gelmiştir. Aydınlanma hareketinin ürettiği bir kavram olan delilcilik etrafında yapılan tartışmalara bağlı olarak Tanrı inancını rasyonel ve haklı kılan şeyin gerekçelendirilmiş (veya ispatlandırılmış) olmasına bağlı olduğu savunulmuştur. Bu anlayışa göre Tanrı inancını rasyonel kılan şey ispat ve ispatın en temel unsuru olan delildir. Yani delilciliğe göre, Tanrı inancımızın rasyonel ve doğru bir inanç olması için delil ya da argüman desteği gerekir, aksi takdirde bu inancımız yanlıştır. Bu makale, Tanrı inancının rasyonelliği konusunda, delilcilik tartışmalarına bağlı olarak ortaya çıkan ve gelişen farklı yaklaşımları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Swinburne, rasyonel, delilcilik, epistemoloji, Tanrı inancı.

Abstract: Especially after harsh criticism made by Hume and Kant regarding the existence of God, it was generally accepted that God's existence cannot be proven through reason and this has made an impact on the adoption of a rational concept of God. After that, one of the most important discussions has become under which circumstances it is rational to believe in the existence of God and philosophers and theologians are trying to find answers regarding this particular issue. The concept of evidentialism that was created by the Enlightenment movement says that the belief in God has to be rational and justified. Based on this, the thing that makes the belief in God is rational proof and the proof of the basic

* Dr. Öğrt. | Ankara Yenimahalle İller Bankası Özel Eğitim İş Uygulama Okulu

elements of evidence. So according to the evidentialism , evidence or argument needs to support our belief that a rational and true faith in God , otherwise this is our belief is wrong.This article is about the rationality of the belief in God and the emerging different approaches that have been developed regarding this issue.

Keywords: Swinburne, rationality, evidentialism, epistemology, belief in God.

Giriş

Tanrı'nın varlığı inancı; evrensel ilahi dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) temelini oluşturmaktadır. Ayrıca bu inanç, diğer inançlarımızın üzerine inşa edildiği bir temel niteliğindedir. Tanrı inancının, sahip olduğumuz dini inanç sisteminin sağlam temellere dayanması anlamında, doğru ölçütler ve temeller üzerinde yapılandırılması gerekmektedir. O halde Tanrı inancının rasyonel ve haklı olması için gerekli olan nedir? Tanrı inancının rasyonel ve haklı olabilmesi için bir delil gerekli midir? Yahut hiçbir delil getirmeksizin rasyonel ve haklı olarak Tanrı'ya inanılabilir mi? Bu sorulara verilecek cevapların teistik inancı haklı kılan temellerle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Tanrı inancının ve diğer dini inançların hangi koşullarda rasyonel olacağı hususu, yani hangi akli veya haklı-çıkarımsal temelin dini inancın mahiyetine uygun düştüğü felsefeciler ve teologlar arasında tartışıla gelen bir konudur.¹ Din felsefesinde bu konu *delilcilik (evidentialism)* veya *temelcilik* başlıkları² altında tartışılmaktadır.

Delilcilik (evidentialism), Aydınlanma hareketinin ürettiği bir kavramdır. Aydınlanmanın gayesi, düşüncenin sekülerleşmesi, yani vahiy ve her türlü otoriteyi sorgulamak suretiyle Tanrı'nın varlığına inanmanın ne kadar rasyonel olduğunu keşfetmekti. Bu rasyonellik arayışı, çağdaş din felsefesinde delilciliğin epistemolojik bir tavır olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Günümüz din felsefesi açısından tartışmaya yol açan husus, Tanrı'nın varlığının imkanından ziyade bu soru-

¹ Reçber, M. Sait, *Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği*, Felsefe Dünyası, sayı, 39, 2004, s.20.

² Mehdiyev, Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s.111; Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, c. XL, 1999, s.159.

nun gerekçelendirilebilme gücüdür. Dolayısıyla, dinî bilgilerin imkanı- na ilişkin süregelen tartışmaları birleştiren nokta, şu temel iddiaya da- yanan delilci yöntem olmuştur: Bir inancın rasyonel oluşu, inanan biri- sinin söz konusu inancın lehinde yeterli neden veya gerekçeye sahip olmasıyla orantılıdır.³

Dini inancın, haklı ve makul olabilmesi için, rasyonel temellere da- yanmasının gerekip gerekmediği tartışmalarında ortaya çeşitli gruplar çıkmaktadır. Bir inancın rasyonel olabilmesi için kanıtı dayanması gerektiğini savunan delilci yaklaşıma göre Tanrı inancının akli bir inanç olabilmesi için Tanrı'nın varlığını temellendiren yeterli kanıt veya ge- rekçelerin olması gerekir. Tanrı'ya inanmak için kanıtın olmasını zorun- lu gören delilciliğe (*evidentialism*) göre, elimizdeki argümanlar kuvvetli ise Tanrı'nın varlığına inanmak makuldür. Fakat elimizdeki deliller yeterli değilse, o zaman Tanrı'ya inanmayı reddetmek makul olacaktır.⁴ Tanrı inancının rasyonelliği konusunda delilcilik tartışmalarına bağlı olarak ortaya çıkan ve gelişen farklı yaklaşımlar başlıca; ateistik delilci- lik, teistik delilcilik ve reformcu epistemoloji⁵ (delilsiz rasyonel inanç) şeklinde gruplara ayrılmaktadır. Bunlardan teistik ve ateistik delilcilik Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanmanın delile bağlı olduğu noktasında hemfikir olan, fakat birbirine zıt düşünceleri savunan iki ayrı görüştür. Reformcu epistemoloji ise Tanrı inancının rasyonel olduğunu savun- makla birlikte, delilciliğin rasyonellik kriterlerini reddeden yeni bir akımdır. Reformcu epistemoloji savunucularına göre herhangi bir delil olmaksızın Tanrı'nın varlığına inanç, tamamıyla doğru, rasyonel ve uygundur. Bu grupların görüşlerinin ayrıntılarına değinmeden önce rasyonelliğin ve delilciliğin ne anlama geldiğinin açıklanması gerek- mektedir.

1. Rasyonellik ve Delilcilik

Tanrı inancının rasyonelliğinden kasıt, rasyonel olarak bir Tan-

³ Büyük, Celal, "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, Sayı: 40, 2013, s.104

⁴ Peterson, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012, s.146.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Clark, Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eerdmans Publishing, Michigan, 2001, s.6-8.

rının var olduğuna inanmanın imkanını tartışmaktadır. Fakat bu noktada rasyonellik kavramının Tanrı inancı kavramından daha karışık olduğu görülmektedir. Bu durumda Tanrı inancının rasyonelliği meselesi, söz konusu inancın niteliğinin yanı sıra bir derece de rasyonellik kavramının tanımlanmasını gerektirmektedir.⁶ Rasyonel kelimesi a) “akıl ilkelere uygun düşen, anlaşılabilir olan, tutarlılık, basitlik, tamlık, düzen ve mantıksal yapı sergileyen disiplin için kullanılan niteleme, b) aklın varlığı ya da faaliyetiyle belirlenen şey, c) akla ve düşünce yasalarına uygun olan, d) akıl içeren, aklın varlığı ya da faaliyetiyle belirlenen şey” anlamlarında kullanılmaktadır.⁷ En genel anlamıyla rasyonellik, esasında psikolojik bir olgu olan inancın bilgiye dönüştürülmesi veya inançlarımızın aklî gerekçelerle desteklenmesi sürecidir. Rasyonellik tartışmasının gerçek alanı olan epistemolojide bir inancın rasyonel olabilmesi, gerekçelendirme şartına dayandırılmaktadır; yani belirli bir inancın rasyonelliği, söz konusu inancı destekleyecek yeterli ölçüde gerekçeye sahip olmamıza bağlıdır.⁸ Bu anlayışın sonucu olarak Tanrı inancını rasyonel ve haklı kılan şeyin gerekçelendirilmiş (veya ispatlandırılmış) olmasına bağlı olduğu savunulmuştur. Dolayısıyla bu anlayışa göre Tanrı inancını rasyonel kılan şey ispat ve ispatın en temel unsuru olan delildir.

Aydınlanmanın etkisiyle birlikte Tanrı inancının rasyonelliği delilcilik bağlamında tartışılmaya başlamıştır. Delilcilik (evidentialism) kelimesi her insanın benimsediği tutum ve inançlarını birtakım kanıtlara dayandırmak durumunda olduğunu ifade eden bir kavramdır. Buna göre en genel anlamda delilcilik, herhangi bir konuya inanan bir kimse için, inandığı şeyler hakkında kendini destekleyecek haklı veya rasyonel (makul) bir delilin olması gerektiğini savunan görüştür.⁹ Bu düşünceye göre, bir şey, bir fiil ya da bir inanç kendi başına haklı veya rasyonel olmaz. Onun rasyonel olması birtakım delillere, ilkelere ve esaslara uygun olup olmamasına bağlıdır. Bu durumda herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka delile uygun olması; şayet konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse, o

⁶ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.84.

⁷ Cevzci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 286

⁸ Mehdiyev, *a.g.e.*, s.84.

⁹ Mittag, Daniel M., *Evidentialism*, <http://www.iep.utm.edu/evidenti>.

zaman hüküm vermektan kaçınılması gerekir. Eğer delillerin dengede olması hali bir inançla ilgiliyse, bu durumda ne inanmak, ne de inanmamak, kısacası, ortada durmak *makul* ve *rasyonel* bir tutum olacaktır. Dolayısıyla bir sorunu delil ışığında ele alan ve ortaya koyduğu sonuçlarda yalnızca delilin götürebildiği yere kadar giden, yani kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı tutan anlayışa, başka bir ifade ile bu rasyonel tutuma felsefede “*delilcilik*” denir.¹⁰

Delilcilik, aydınlanma ile birlikte aklın her şeyin merkezine yerleştirildiği, din ve inançlar da dâhil her şeyin akıl temelli açıklanmaya çalışıldığı modern dünya görüşünün ürettiği bir kavramdır. Rasyonellik arayışının din felsefesine yansımaları sonucu dini inançların ve Tanrı'nın varlığına imanın makullüğü konusunda delilcilik tartışmaları yoğunlaşmıştır. Din felsefesi açısından delilcilik, dini inançların ancak onları destekleyen güçlü deliller olduğu takdirde haklı veya rasyonel olarak kabul edilebileceği şeklindeki bir iddia veya “Tanrı'nın varlığı sorununa delillerin ve kanıtların ışığında bakma”¹¹ gerekliliği olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre delilcilik, Tanrı inancına deliller açısından yaklaşan ve bu inancı temellendiren yeterli kanıtın olması halinde, Tanrı'ya inanmamızın rasyonel olduğunu savunan görüştür. Delilciliğe göre, dini inançlarımızın rasyonel ve kanıtlanmış olması gerekir, aksi takdirde onlar yanlıştır. D. Hume “akıllı ve rasyonel bir insan, inancını sahip olduğu delilin gücü ile orantılı hale getirir,”¹² diyerek buna işaret etmektedir. Ayrıca delilci itirazın önemli temsilcilerinden W. K. Clifford (1845-1879) yetersiz kanıta dayalı inancı, sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda kabalık ve ahlâka aykırılık olarak nitelendirir.¹³ Yine onun ifade ettiği şekilde, “yeterli delile dayanmadan herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.”¹⁴ Dolayısıyla hiçbir dini inanç, kanıtla desteklenmediği sürece rasyonel olamaz.

Delilcilik, bir kimsenin neye, nasıl inanacağıının sadece ve sadece

¹⁰ Özcan, *Temelcilik ve İmançılık*, s.158.

¹¹ Peterson, *Akil ve İnanç*, s.146.

¹² Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s.166.

¹³ Plantinga, Alvin, *Theism, Atheism and Rationality*, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

¹⁴ Clifford, W. Kingdon, “The Ethics of Belief”, *Lectures and Essays*, Vol. II, Macmillian and Co., 1879, s.186; <http://archive.org/details/lecturesessaysby02clif>.

kanıtlar tarafından belirlenmesi gerektiğini iddia eder. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına inancın haklı ve rasyonel olabilmesi için de yeterli kanıt olması gerektiğini savunur. Bu durumda delilci rasyonellik anlayışına sahip bir kişi, Tanrı inancı karşısındaki tutumunu belirlerken, Tanrı'nın varlığının lehindeki ve aleyhindeki bütün kanıtları toplayarak onları birbirine karşı tartar; sonuçta ortaya çıkan denge, Tanrı'ya inanmanın makul olup olmadığını belirler. Böylece, eğer teizm aleyhindeki deliller kuvvetli görünür ve teizmi destekleyen argümanların pek fazla gücü olmazsa, o zaman Tanrı'ya inanmayı reddetmek makul olacaktır. Fakat eğer teizm lehindeki argümanlar kuvvetli ve teizm aleyhindeki argümanlar çürütülebilirse, Tanrı'ya inanmak makul ve uygundur. Tanrı'nın varlığı lehindeki ve aleyhindeki argümanların birbiriyle eşit ağırlıkta olması durumunda da yargıyı askıya almak (hükümü irca etmek), ne inanmak ne de inanmamak uygun olacaktır.¹⁵ Bu bakış açısına göre, delilci ateistten bahsedilebildiği gibi delilci teistten hatta delilci agnostikten de bahsedilebilir.¹⁶ Delilci yaklaşıma sahip bu grupların üzerinde ittifak ettiği ortak nokta şudur; bir kimse sahip olduğu inancı destekleyecek yeterli bir delile sahipse, bunu ortaya koyma yükümlülüğü taşımaktadır, eğer ortaya koyamazsa inanç yapısı haklılık ve rasyonellikten uzak olacaktır. Bununla birlikte, günümüz din felsefesinde delilcilik ile ilgili tartışmalar, bu çerçeveden daha çok, kendine özgü septik ve ateistik bir rasyonellik anlayışının ve özellikle ona dayalı ateistik bir itirazın, teistlere karşı öne sürülmesi olarak anlaşılmakta ve tartışılmaktadır.¹⁷ Ancak bir kısım teist, Tanrı'nın varlığının yeterli kanıtla dayanmadığı şeklindeki bu ateistik itirazı reddetmekle birlikte, Tanrı inancının rasyonel ve haklı olabilmesi için delile dayanması gerektiğini kabul etmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Tanrı kanıtlarına yönelik eleştiriler ve delilcilik tartışmaları sonrası oluşan, ateistik delilcilik, teistik delilcilik ve delilsiz rasyonel inanç savunusu ele alınacaktır.

2. Ateistik Delilcilik

Delilcilik ile bağlantılı olarak teizme karşı ileri sürülen bir itiraz çeşidine, “delilci meydan okuma” (evidentialist challenge) veya “delilci

¹⁵ Peterson, a.g.e., s.146.

¹⁶ Yaran, Cafer Sadık, *Tanrı İnancının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s.16.

¹⁷ Yaran, a.g.e., s.18.

itiraz” (evidentialist objection) denilmektedir.¹⁸ Delilci bir yöntem kullanılmasından ötürü bu yaklaşım ateistik delilcilik olarak da adlandırılmaktadır.¹⁹ Ateistik delilcilik, teistik delillerin rasyonel açıdan yetersizliği iddiasını çıkış noktası yapmaktadır. Delilciliğin bu ateistik yorumunu ‘evidentialist itiraz’ diye isimlendiren Plantinga onu şu şekilde açıklamaktadır: “Evidentialist itiraza göre, tümevarımlı veya tümdengelimli olsun bütün kanıtlar Tanrı’nın varlığını ispatlama konusunda başarısızdırlar. Yani, Tanrı’nın varlığı için kanıtlar yetersizdir. O halde teistik Tanrı inancı entelektüel olarak uygun değildir (*intellectually improper*) ve akıldışıdır.”²⁰ N. Wolterstorff ise dini konulara “delilci meydan okuma” olarak nitelediği bu itirazı şöyle açıklar: “İlk olarak, eğer bir kişi için akli değilse, onun Hıristiyanlığı veya teizmin herhangi bir türünü, kabul etmesinin yanlış olduğunu ısrar edildi. İkinci olarak, bir kişinin dinî kanaatlerini, bu kanaatlere uygun delil desteği sağlayan başka inançlara dayanarak benimsememiş olması halinde, o kişinin böyle bir kabulde bulunmasının akli olmadığına ısrar edilmiştir. Şayet akli değilse, hiçbir din kabul edilemez ve delille desteklenmemişse, hiçbir din akli değildir. İşte delilci meydan okuma budur”²¹

Batı’da Aydınlanma ile birlikte oluşan akılcılık akımının etkisiyle, Tanrı’nın varlığına ilişkin klasik delillere eleştiriler yapılmış ve bu delillerin yetersiz olduğu iddia edilmiştir. Bu durum nedeniyle ortaya çıkmış olan yeni bir delilci itiraz biçimi, teistlerden, ya Tanrı’nın varlığının sağlam delillerini ortaya koymalarını ya da teizmin doğruluğu veya rasyonel açıdan daha üstün olduğu iddiasından vazgeçmelerini istemektedir. Bu itiraz, 18. yüzyılda Hume tarafından yapılan, 19. yüzyılda W. K. Clifford tarafından kuvvetli bir şekilde ortaya konulan ve 20. yüzyılda Antony Flew,²² Norwood Hanson, Michael Scriven gibi septik ve ateist

¹⁸ Yaran, *a.g.e.*, s.18.

¹⁹ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.26.

²⁰ Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

²¹ Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.148.

²² Antony Flew çağımızdaki en büyük ateist filozoflardan biriydi. O, yazdığı birçok eser ve makalesinde ateizmin savunuculuğunu yapmıştır. Fakat Flew’un son yıllarda felsefi tutumunu gözden geçirdiğini belirtmek gerekmektedir. Flew geldiğimiz noktada, özellikle büyük patlama ve hassas ayar delillerinin etkisiyle, inkarcılıktan vazgeçmiş ve bir Tanrı olduğuna inanmaya başlamıştır. Hatta bu konuda *Yanılmışım Tanrı Varmış* adıyla Türkçeye çevrilen bir kitabı yayınlanmıştır. Buna rağmen, onun eski dönemdeki fikirleri, klasik ateizmin temel görüşlerini yansıttığından biz onun ateistik görüşlerini ifade

düşünürlerce teizme karşı ileri sürülen eleştirilerin temel dayanağını oluşturmaktadır.²³

Delilci itirazın katı savunucusu olarak gösterilen Clifford'un ifade ettiği şekilde, "yeterli kanıtı dayanmadan herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır."²⁴ Buna göre aklın süzgecinden geçmeyen, rasyonel eleştiriye tabi tutulmayan hiçbir şeye boyun eğilmeyecektir. Berkley'in ifadesiyle de, bir şeye inanmak için bir sebep yoksa onun varlığına inanmamak için bu, yeter sebeptir.²⁵ Aynı şekilde, David Hume da, "akıllı ve rasyonel bir insan, inancını sahip olduğu delilin gücü ile orantılı hale getirir"²⁶ diyerek, inanç ile delil arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Nitekim öldükten sonra Tanrı'nın huzuruna çıktığında, kendisine niçin inanmadığı sorulduğunda, "yeteri kadar kanıt yoktu Tanrı(m), yeteri kadar kanıt"²⁷ diye cevap vereceğini söyleyen Bertrand Russell'ın bu yaklaşımı delilci itirazın bir özeti sayılır. Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi, teistik delillere karşı delilci itirazda bulunanlara göre, rasyonelliğin iki temel özelliği vardır. İlk olarak, herhangi bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak her zaman yanlıştır ve irrasyoneldir. Yani bir insan sadece yeterli deliline sahip olduğu şeylere haklı olarak ve rasyonel olarak inanabilir. İkinci olarak, bir şeye, onunla ilgili delilin gücünden daha fazla bir güç veya kuvvetle inanmak her zaman yanlıştır ve rasyonel değildir.²⁸ Sonuç olarak, ateistik meydan okumanın delilci yapısını şu şekilde formüle edilebilir:

1. Yeterli bir delil bulunmadığı takdirde Tanrı'ya inanmak rasyonel değildir.
2. Tanrı inancını destekleyecek yeterli bir delil yoktur.
3. O halde, Tanrı inancı rasyonel değildir.²⁹

Delilci itiraz sahipleri veya ateistik delilciler (ateistler) arasında, teistik delillerin yetersizliğini öne sürerek Tanrı'nın var olmadığını iddia

etmeye devam edeceğiz.

²³ Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, s. 19.

²⁴ Clifford, "The Ethics of Belief", s. 186.

²⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s.41.

²⁶ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.166.

²⁷ Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

²⁸ Yaran, *a.g.e.*, s.19.

²⁹ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.34.

eden ve bununla yetinenlerin yanında, bununla yetinmeyip, Tanrı'nın yokluğunu ispatlayacak birtakım delillerin bulunduğunu iddia eden ve delillerini detaylandıran kimseler vardır. Buna göre ateistik delilciliğin, yani ateizmin,³⁰ *negatif* ve *pozitif* olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Bunlardan 'pozitif ateizm', Tanrı konusunda aktif bir inançsızlık iken, 'negatif ateizm' sadece Tanrı inancının olmaması halidir.³¹ Daha geniş ifade edecek olursak pozitif ateizm, doğrudan delillerle Tanrı'nın var olmadığını ispatlama girişimidir. Negatif ateizm ise hiçbir delil ortaya koymadan, sadece teistik delillerin yetersizliğini öne sürerek, Tanrı'nın var olmadığını iddia etmekte ve ispat yükümlülüğünün teizme ait olduğunu ileri sürmektedir. Her ne kadar aralarında böyle bir fark bulunsa da ateistik delilciliğin bu iki biçimi, teistik argümanların geçersiz olduğunu iddia etme ve böylece Tanrı'nın yokluğunu savunma noktasında birleşmektedir.

Ateistik delilcilerden, kendileri için Tanrı'nın yokluğunu ispat yükümlülüğü bulunmadığını, aksine ispat yükümlülüğünün teistlere ait olduğunu savunanlara Antony Flew ve Michael Scriven örnek olarak verebilir. Flew'ya göre, eğer bir Tanrı inancı yeterli delillerle ortaya konulmuş olsaydı, gerçekten Tanrı'nın var olduğuna inanmak hususunda sağlam bir zemine sahip olduğumuzu kabul etmek zorunda kalırdık.³² Fakat böyle bir ispat ve yeterli delille temellendirme mümkün değildir. Öyleyse en makul ve en rasyonel seçim Tanrı'nın var olmadığına karar

³⁰ Ateizm: Felsefe tarihi ve din felsefesinde, Tanrı kavramı etrafındaki tartışmalarda genellikle, Tanrı anlamına gelen Yunanca "Theos" ile Lâtinçe "Deus" terimlerinden türetilmiş kavram ve terimler kullanılır. Nitekim "a moral", "a politik", "a symmetrik", "a sosyal" örneklerinde görüldüğü gibi, "theos" kelimesinin önüne "a" olumsuzluk öntakısı getirilerek, Theist ve Theizm'in karşıtı bir anlam kazanan "a theist" ve "a teizm" terimleri de böyle oluşturulmuştur. Teizm (Theizm); bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek ya da Tanrı inancına sahip olmak anlamına gelmektedir. Ateizm de bunun zıddı bir anlamda, "Bir Tanrı'nın varlığını reddetmek, bu yönde bir inanca sahip olmamak" anlamını taşımaktadır. Dilimizde, ateizm teriminin anlam ve içeriğini tam olarak karşılayacak ve yaygın kullanımı olan bir kelime bulunmamakla birlikte sözlüklerde, "Tanrı-nımazlık" ifadesi yer almaktadır. Klâsik felsefe ve ilahiyat literatürümüzde ise ateist ve ateizm; Mühlid ve İlhad, Dehri ve Dehriyye ve nihayet Kâfir terimleriyle karşılanmış, keza çok genel anlamda dine ve dindarlığa karşı olan, dinin emir ve yasaklarına karşı ahlâkî bir aldırmaçlık gösteren tavırları ifade için de Zındık kelimesinin yaygınca kullanılmış olduğu görülür. Ama bütün bu terimler, bugün Batı felsefesindeki anlamıyla felsefî bir ateizmi tam olarak ifade etmemektedir. Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998, s.109,110; Ayrıca bkz. Aydın, Mehmet, "Ateizm ve Çıkarmazları", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c.XXVI, 1981, s.187-189.

³¹ Walters, Kerry, *Atheism: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2010, s.12.

³² Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.28.

vermeştir. “İspat yükümlülüğü iddiacıya aittir”³³ diyerek ispat yükümlülüğünün teistlere ait olduğunu savunan Flew’ya göre ateist, “Tanrı’nın var olmadığını iddia eden birisi” olmaktan ziyade, “sadece teist olmayan birisi”dir.³⁴ Dolayısıyla ona göre kendileri bir iddiada bulunmadığı için ispat yükümlülüğü teistlere aittir.

İspat yükümlülüğü konusunda Flew gibi düşünen Michael Scriven da, ateizmin Tanrı’nın yokluğunu temellendirmek için kanıtlara ihtiyacı olmadığını savunmaktadır. Scriven bunu şöyle ifade etmektedir: “Biz ateizmi doğrulamak için Tanrı’nın yokluğunun kanıtlarına sahip olmak zorunda değiliz. Ateizm, Tanrı’nın varlığı için herhangi bir kanıtın olmaması durumunda bir zorunluluktur.”³⁵ Scriven’e göre, teizmin tek dayanağı olan teistik kanıtların başarısızlığı gösterildiği takdirde, ateizmden başka alternatif yoktur.³⁶

Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı üzere Antony Flew, Michael Scriven ve onlar gibi düşünen diğer delilci itiraz sahipleri, ispat yükümlülüğünün kendilerinde olmadığını aksine bu yükümlülüğün teistlere ait olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü Tanrı’nın var olduğu teistlerin iddiasıdır. O halde önce teistler Tanrı’nın varlığını ispat etmelidir. Daha sonra ateistler bu delillerin tutarsızlığını ortaya koymakla Tanrı’nın yokluğu temellendirilmiş olacaktır. Zaten kendileri herhangi bir şeyi iddia etmedikleri için Tanrı’nın yokluğuna dair delil getirme gibi bir yükümlülükleri de yoktur.

Ateistik delilciliğin pozitif diye adlandırılan kısmına gelecek olursak, bu gruptaki düşünürler, Tanrı’nın varlığını ispat yükümlülüğünü sadece teistlere atmanın tutarsızlığının farkına vararak ve kendi tutumlarını temellendirmek adına, birtakım ateistik deliller geliştirmişlerdir. Ateistik deliller genellikle, teistik delillerde olduğu varsayılan bazı zayıf noktalar ve teist Tanrı anlayışında var olduğu söylenen tutarsızlıklar üzerine kurulmuştur. Örneğin, evrende belli ölçüde var olan kötülüğün, teizmin savunduğu sonsuz iyi ve güçlü bir Tanrı’nın varlığı ile çeliştiği

³³ Flew, Antony, *The Presumption of Atheism, Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett, B. Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.23.

³⁴ Flew, *The Presumption of Atheism*, s.20.

³⁵ Scriven, Michael C., *Primary Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1966, s. 103.

³⁶ Scriven, *a.g.e.*, s.102.

ve O'nun varlığını kabul etmeyi imkânsız kıldığı şeklindeki iddia (kötülük problemi), ateistlerin en çok kullandığı delildir. Yine maddenin ezeliyeti fikrine dayanılarak, evren ve orada bulunanlar için bir Yaratıcı arayan kozmolojik kanıtın temelsiz olduğunu savunan yaklaşım, ateistik delillerden bir diğeridir. Ayrıca Nietzsche ve J. P. Sartre gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan ve insanın özgürlüğünü kurtarmak gibi ahlâkî gerekçelerle, Tanrı'nın varlığını reddetmeyi kaçınılmaz gören anlayışlar³⁷ ile teizmin Tanrı anlayışını ve dini tecrübeleri psikolojik ihtiyaçların yansımaları olarak izah eden Freud ve Marx'ın yaklaşımları da ateizmin dayandığı deliller arasındadır.³⁸ Burada saydığımız ateistik delilleri ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek makalemizin sınırlarını aşan bir husustur. Bununla beraber hemen belirtmek gerekir ki, özet olarak sunduğumuz bu ateistik delillerden hiçbiri, birtakım düşünürler tarafından, varılan sonuçları kesin bir şekilde ispatlayabilme noktasında, eleştirilmekten kurtulamamıştır.³⁹ Bunlardan biri olan Étienne Gilson, ateistler arasında Tanrı'nın var olmadığına dair metafizik deliller ileri sürmüş tek bir kişinin bulunmadığını belirtir. Onların yaptığı, sadece Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya konan delillerin yetersiz olduğunu söylemektir.⁴⁰

3. Teistik Delilcilik

Teistik delilcilik, Tanrı inancının rasyonelliğinin delille orantılı olduğunu kabul ve iddia etmektedir. Dolayısıyla teistik delilcilik, genel olarak, insanın akıl ve ona uygun deliller sayesinde Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşabileceğini savunan epistemik bir tutumdur. Teistik delilcilik, fideistik tutumdan ayrı olarak, aynı zamanda rasyonellik iddiası da taşır. Bu rasyonellik iddiası, aklın bir araç olarak kullanılmasının yanında mevcut epistemik çözümlerle paralellikler arz eden kriterlerin uygulanmasına da imkan vermektedir.⁴¹

³⁷ Çetin, İsmail, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. XI/1, 2002, s.95.

³⁸ Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.159.

³⁹ Ateistik deliller ve eleştirileri için bkz. Harris, Errol, *Atheism and Theism*, Humanities Press, New Jersey, 1977, s.2 vd.; Aydın, *Ateizm ve Çıkmazları*, s.192 vd.; Gilson, Étienne, *Ateizmin Çıkmazı*, Çev. Veysel Uysal, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1991, s.7 vd.

⁴⁰ Köse, Ali, "İman", *DİA*, c.22, İstanbul, 2000, s. 216

⁴¹ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.110.

Katı delilciliği savunan Clifford, “yetersiz kanıta dayalı inancı, sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda kabalık ve ahlâka aykırılık olarak nitelendirmektedir.”⁴² Katı delilciliğin bu iddiasını ele alan teistik delilciliğe göre de yeterli nedenlerle desteklediğimiz sürece, bir inancın gerekçelendirilmemiş olduğuna inanmamız ahlâkî olarak doğru olmayacaktır.⁴³ Buna göre teistik delilcilik, dinî inançların rasyonelliği hususunda inancın ahlâkîliği ilkesini benimsemekte ve bu inançların yeterli delillerle desteklendiğini varsaymaktadır.

“Tanrı’ya inanma, kendisi için yetersiz delil olduğundan dolayı, gayri makuldür veya irrasyoneldir”⁴⁴ şeklindeki delilci itirazın iddialarını yine aynı yöntemle cevaplama yükümlülüğünü üstlenen teistik delilcilik, fideistik irrasyonellik veya reformcu rasyonellik anlayışından farklı olarak, bu şekildeki ateistik muhakemeyi reddetmek yerine, Tanrı inancı lehinde yeterli kanıtlar bulunduğunu, dolayısıyla Tanrı inancını kabul etmenin rasyonel bir tutum olduğunu savunmaktadır. Kısaca teistik delilcilik, birtakım delillerden hareketle Tanrı’nın varlığı inancının rasyonel olarak gerekçelendirebileceğini savunmaktadır. Buradaki delil kavramıyla kastedilen Tanrı’nın varlığının lehinde geliştirilen klasik veya çağdaş argümanlardır.⁴⁵

Teistik delilciliğin tarihteki büyük temsilcilerinden bazıları olarak Thomas Aquinas ve John Lock sayılırken, günümüzdeki en büyük temsilcisinin Richard Swinburne olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Swinburne’ün haricinde Dallas Willard, Robert M. Adams ve W. Lane Craig gibi düşünürler teistik delilciliğin son zamanlardaki diğer önemli temsilcileri olarak gösterilmektedir. Bu düşünürler doğadan hareketle Tanrı’ya ulaşmayı savunmaktadırlar.⁴⁷ Bu anlayıştaki düşünürleri birleştiren husus, modern düşüncenin teistik delilleri çürüttüğü şeklindeki iddiayı reddetmelerinden çok, klasik teistik argümanları yeniden biçimlendir-

⁴² Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

⁴³ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.110.

⁴⁴ Plantinga, Alvin, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983, s.16,17.

⁴⁵ Mehdiyev, *a.g.e.*, s.,111-112.

⁴⁶ Peterson, *Akil ve İnanç*, s.54.

⁴⁷ Geivett, R. Douglas- Sweetman, Brendan, “Introduction”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1992, s.11.

miş ve yeni tümevarımsal argümanlar geliştirmiş veya bu argümanların toplamının bizi belirli bir noktaya götürebileceğini iddia etmiş olmalarıdır.⁴⁸ Bu düşünürler doğal teolojyiy⁴⁹ kullanarak günümüzde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası içerisindeyler. Ateistik itiraza karşı geliştirilen teistik cevaplar arasında önemli bir yeri olan çağdaş doğal teoloji anlayışının, geleneksel doğal teoloji anlayışıyla, klasik temelciliğe dayanan delilci yöntem dışında herhangi bir benzerliği yoktur. Dolayısıyla çağdaş doğal teoloji, tümevarımsal bir yöntemden hareketle ateistik itirazın hücum gücünü Tanrı'nın var olması ihtimalinin var olmaması ihtimalinden daha yüksek olduğu noktasında zayıflatmayı amaçlayan ve bu açıdan, özellikle R. Swinburne ve W. L. Craig örneğinde olduğu gibi, bilimsel metod ve verileri ustalıkla kullanan tutarlı bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁰ Teistik delilciliği savunan ve doğal teolojyiy kullanan bu düşünürlerin amacı yalnızca Tanrı'nın varlığının rasyonel olduğunu göstermek değil, aynı zamanda ateistik itirazın zayıflığını ve geçersizliğini ortaya koymaktır.

Görüldüğü gibi günümüzde teistik delilciliği ve Tanrı inancının rasyonelliğini savunan önemli düşünürler bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinin başında ise yukarıda belirttiğimiz gibi Richard Swinburne gelmektedir. Swinburne, Tanrı inancının delillerle rasyonel olabileceği iddiasını taşır. Ona göre "bütün inançlar delile dayanmalıdır."⁵¹ Swinburne, inançta delile fazlasıyla önem vermekle birlikte, bunların sadece "çıkarımsal delil" olmasını şart koşmamaktadır. Ona göre, teistik delilcilik dendiğinde delilden anlaşılan, sadece çıkarımsal deliller değildir. Swinburne için, çıkarımsal doğal teoloji delilleri kadar, kişisel dini tecrübe delili de inancın delillendirilmesinde ve dolayısıyla rasyonelliğinde önemli bir yer tutmaktadır.⁵²

Swinburne, ateist delilcilerin savunduğu kriterlere bağlı kalmak yükümlülüğünde olmadığını düşünmekle birlikte, dini inançların yeter-

⁴⁸ Mehdiyev, *a.g.e.*, s.40.

⁴⁹ Doğal teoloji, genel anlamıyla insan aklının, dünya ile ilgili gözlemlerine dayalı olarak, Tanrı hakkında bilgiye erişme çabasını veya Tanrı'nın etkilerinden Tanrı'ya gitmeyi, özel anlamıyla ise belirli bir topluluğun inancının bir tezahürü olan vahiy veya herhangi bir otoriteye başvurmaksızın doğal yollardan Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı ifade etmektedir. Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.38.

⁵⁰ Mehdiyev, *a.g.e.*, s.81.

⁵¹ Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005, s.34

⁵² Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, s.18

li delillere dayalı olmasından yanadır. Ona göre, rasyonel bir kişinin dini inançları kabul etmesini sağlayacak yeterli deliller vardır. Onlar, bilim ve tarih alanlarında da kullanılan ortak endüktif standartlar ve deliller tarafından, alternatiflerine oranla çok daha fazlasıyla desteklenmektedirler. Bunun görülmesi ve gösterilmesi, inancın rasyonelliği açısından önemlidir.⁵³

Swinburne şimdiye kadar ortaya konulan Tanrı kanıtlamalarını daha çok yöntem açısından eleştirmiş, tündengelimin⁵⁴ bu konuda yeterli ve uygun olmadığını düşünerek, tümevarım⁵⁵ dayalı yeni bir kanıtlama şekli geliştirmiştir. Dolayısıyla o, Tanrı kanıtlamaları için daha uygun olduğunu düşündüğü tümevarım yöntemini tercih etmiş ve kullanmıştır. Swinburne'e göre tümevarımlı bir delil, tündengelimli delilde olduğu gibi sonucu zorunlu kılmayan ancak, öncülleri sonucu kabul etmeyi daha makul ve muhtemel kılan delildir.⁵⁶ Yani böyle bir delilde öncüller arasındaki bağlantı, sonucu zorunlu değil, muhtemel yapar. Swinburne'ün burada muhtemel ile kastettiği şey, "epistemik ihtimaliyet"tir. Epistemik ihtimaliyet, kendilerine inanmamızı haklı çıkaran önermeler, durumlar veya olaylar arasındaki ilişkidir. P, q'nun doğru olmasını muhtemel kılan bir delil getirdiğinde, p, q'yu epistemik olarak muhtemel kılıyor demektir. Bu durumda Swinburne'e göre, doğru bir tümevarımlı delil, sonucunu muhtemel bir bilgi veya makul bir inanç haline getirir.⁵⁷ Buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını mantıksal zorunlu olarak görmeyen Swinburne, olgulardan hareket ederek konuya inanç açısından yaklaşır. Ona göre inanç kavramının temel anlamı, bir şeyin böyle olmasının, başka şekilde olmasından daha muhtemel olduğuna

⁵³ Yaran, a.g.e., s.25,26.

⁵⁴ *Tündengelim*, dedüksiyon veya Osmanlıca talil olarak da bilinir. Öncüllerin doğru kabul edilmesi durumunda sonucun da bu öncüllerden zorunlu olarak çıktığı akıl yürütme şekli olan tündengelim, klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme biçimidir. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 6. baskı, Ankara, 1991, s.104.

⁵⁵ *Tümevarım veya İstikra* bir bütünü parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Tümevarım, tam ve eksik tümevarım olarak iki kısma ayrılır. Tam tümevarım, bir bütünü oluşturan parçaların tamamını inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir. Örneğin, haftanın günlerinin yirmi dört saat olduğu hükmü böyledir ki, Aristo'nun ele aldığı tümevarım bu şekildedir. Eksik tümevarım, bir bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Mesela, Arşimed'in suyun kaldırma kanununu bulması, suya batan birkaç cisim gözlemlemesinin sonucudur. Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda sonuç muhtemel olmaktadır. Öner, a.g.e., s.174-175.

⁵⁶ Swinburne, Richard, *The Justification of Induction*, Oxford, 1974, s.2.

⁵⁷ Swinburne, *The Justification*, s.6.

inanmaktır. Tanrı'nın varlığını ihtimaliyet kapsamında ele alan Swinburne, "Tanrı vardır" önermesini "Tanrı yoktur"⁵⁸ önermesi ile karşılaştırarak, hangisine inanmamızın daha makul olacağına dair delilleri değerlendirir. Swinburne, Tanrı'nın varlığına dair delillerin, O'nun varlığını, yokluğundan daha makul ve rasyonel kıldığını savunur.

Swinburne, inançta rasyonel araştırmanın önemine inanmakta ve dinin, rasyonel araştırmadan başarıyla çıkmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Swinburne, dini tahkikin işe yaramayacağı yönündeki fideistik ve ateistik iddiaları reddeder. Ona göre doğru bir inanca sahip olmak çok önemlidir ve insanların bu konuda araştırma yapma yükümlülüğü vardır.⁵⁹ Akla dayalı veya delilci bir iman anlayışından yana olan Swinburne, bunun rasyonellik açısından gerekli olduğunu düşünür.

Netice itibari ile söyleyecek olursak Swinburne, inancın rasyonel temellere dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Swinburne bu konuda kendine özgü delil anlayışı bulunan bir delilci teisttir. O, bütün inançların delile dayanması gerektiğini iddia eder. Swinburne'ün rasyonel iman anlayışında en önem verdiği husus epistemik ihtimaliyettir. Dolayısıyla ona göre delillerin, mutlak olarak kesin sonuç veren mantıksal kanıtlar olması ve dini inancın da mantıksal bir zorunluluk olması şart değildir. Bununla birlikte dini inanç, epistemik ihtimaliyeti yüksek delillerden oluşmalıdır.⁶⁰ Teistik delilcilik ve onun günümüzdeki en önemli temsilcisi sayılan Swinburne'ün görüşlerine genel olarak değindikten sonra, delilciliğin kriterlerini reddeden ve Tanrı inancının delilsiz rasyonelliğini savunan "Reformcu Epistemoloji" akımını ele alabiliriz.

4. Delilsiz Rasyonel İnanç (Reformcu Epistemoloji)

Reformcu epistemoloji akımı, delilcilik ve onun dayandığı klasik temellilik (*classical foundationalism*) anlayışına karşı bir reddiye olarak ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin önemli temsilcileri Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ve William P. Alston'dur. Onların savundukları akım "Reformcu Epistemoloji" olarak adlandırılmaktadırlar. Plantinga ve diğerlerinin savundukları ana düşünce, Tanrı inancımızın rasyonel

⁵⁸ Swinburne, *Faith and Reason*, s.5.

⁵⁹ Swinburne, *a.g.e.*, s.88.

⁶⁰ Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, s.61.

olması için delil ya da argüman desteğinin gerekmediğidir.⁶¹ Yani onların iddiası Tanrı'ya olan inancımızın hiçbir delil olmasa bile kendi başına rasyonel ve haklı olduğudur. Buna göre reformcu epistemoloji, Tanrı ve diğer dini inançların rasyonel ve haklı olması için önermesel bir delile dayanmasının gerekli olmadığını savunan görüştür.

Reformcu epistemoloji, her şeyden önce dinî epistemolojide merkezi bir yeri bulunan delilciliğe bir tepki olarak doğmuştur. Başka bir ifade ile reformcu epistemoloji, aydınlanmacı rasyonel delile dayalı din anlayışının bir reddidir.⁶² Fakat bu görüşü savunanlar fideist tutum içerisinde değildirlere. Kişinin dini inançlarının akli değerlendirmenin dışında olduğunu düşünmezler. Başka bir deyişle dinî inançların bir dayanaktan ve rasyonellikten yoksun olduğunu söylemezler. Reformcu epistemoloji savunucuları, dini inançları destekleyen hiçbir delil olmasa bile o inançların tümüyle rasyonel ve tamamen gerekçelendirilmiş olmasının mümkün olduğunu iddia ederler.⁶³

Tekrar ifade edecek olursak delilcilik, Tanrı inancına kanıtlar ışığında bakan ve bu inancı temellendiren yeterli kanıtın olması halinde, Tanrı'ya inanmamızın rasyonel olduğunu savunan görüştür. Delilciliğe göre, dini inançlarımızın rasyonel ve kanıtlanmış olması gerekir, aksi takdirde onlar yanlıştır. Clifford'un ifade ettiği şekilde, yeterli kanıtı dayanmadan herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.⁶⁴ Dolayısıyla hiçbir dini inanç, kanıtla desteklenmediği sürece rasyonel olamaz. Bu yaklaşıma göre Tanrı inancı temellendirilemediği için rasyonel bir inanç değildir. Plantinga ve reformcu epistemoloji taraftarları, delilcilik ve onun temelinde yatan klasik temelcilik anlayışına karşı savlarını geliştirmişlerdir.

Plantinga açısından teistik inanca yönelik delilci bir itirazın kökeninde, klasik temelcilik (*classical foundationalism*) vardır ve bu yaklaşım epistemolojide "iman, bilgi, haklılaştırılmış inanç ve ilişkili konulara toptan bir şekilde bakan" yaygın bir anlayıştır. Temelciliğe⁶⁵ göre, bir

⁶¹ Clark, Kelly James, *Religious Epistemology*, <http://www.iep.utm.edu/relig-ep/#SH3g>.

⁶² Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.68.

⁶³ Peterson, *Akil ve İnanç*, s.147.

⁶⁴ Clifford, "The Ethics of Belief", s. 186.

⁶⁵ *Temelcilik*, St. Thomas, R. Descartes ve B. Russell gibi filozoflar bir inancın rasyonel olup olmadığını tespit edilebilmesi için, o inancın, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Buna göre, bir

düşüncenin, bir yargının doğru kabul edilmesini sağlayacak kesin ve uygun bir sebebe veya temele sahip olunması gerekir. Plantinga'ya göre, gerek teistik, gerekse ateistik delilcilik, temelciliği savunma hususunda ve Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanmanın delile bağlı kalacağı noktasında hemfikirdirler. Ancak ona göre, teistik bir inancın rasyonel olması için delile dayandırılması zorunlu değildir, yani, bir teist hiçbir kanıt veya gerekçe ortaya koymaksızın, haklı bir epistemik çerçevenin dışına da çıkmaksızın Tanrı'ya temel bir inanç yoluyla inanabilir.⁶⁶ Kısaca Plantinga'ya göre, herhangi bir delil veya kanıt olmaksızın Tanrı'nın varlığına inanç, tamamıyla doğru, rasyonel, makul ve uygundur.⁶⁷

Belirtildiği gibi Plantinga ve reformcu epistemoloji savunucuları, delilcilik ve onun temelinde yatan klasik temelcilik anlayışını reddetmekte ve buradan hareketle Tanrı inancının makul olduğunu iddia etmektedirler. Reformcu epistemoloji taraftarlarının karşı çıktığı delilciliği yukarıda açıklamıştık, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için klasik temelciliğin görüşlerinin de açıklanması gerekmektedir. Klasik temelciliğe göre, sahip olduğumuz engin inanç yığınının dayandığı basit bir ilke olmalı ve bu ilkenin kesinliğinden şüphe etmemeliyiz; aksi takdirde kendimizi bir gerileme veya kısır döngü içerisinde buluruz. Teknik anlamda *epistemik gerileme sorunu* olarak adlandırılan bu sorun, bütün bilgilerimizin çıkarımsal olduğunu, yani bir bilgi olmadan diğer bir bilginin doğrulanamayacağını ve bunun sınırlanamaz şekilde sonsuza kadar devam ettiği anlamına gelir.⁶⁸ Dolayısıyla bu durum, bizim herhangi bir konuda hiçbir zaman bir bilgiye/inanca sahip olamayacağımız gibi bir sorunu doğuracaktır.

Bu nedenle temelcilik, epistemik gerileme sorununu çözmenin ve kısır döngüden kurtulmanın tek yolunun bir başlangıç noktası belirle-

inancın rasyonel olabilmesi için, inanılan şeyin ya bizzat kendisinin duyulara açık olması, ya da duyulara açık olana doğrudan veya dolaylı olarak dayanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, rasyonel inanç ve bizzat kendisi duyulara açık olan bir önermeye inanmayı, ya da bizzat apaçık olan önermeler tarafından sağlanan delile göre açık olan bir önermeye inanmayı dile getirir. Görülüyor ki, inancı rasyonel kılan delil neticede duyusal bir temele dayandırılmakta ve inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. İşte, "rasyonellik kriteri"ni dile getirmeye çalışan bu müşterek görüş ve arayışa "temelcilik" adı verilmektedir. Özcan, *Temelcilik ve İmançılık*, s.159.

⁶⁶ Reçber, *Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği*, s.21.

⁶⁷ Plantinga, *Reason and Belief in God*, s.17.

⁶⁸ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.68.

mek olduğunu, bu noktanın ise gerekçelendirilebilir değil de gerekçelendirilebilir olmayan (temel) olması gerektiğini iddia etmiştir.⁶⁹ Buna göre temelciler, bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için, o inancın bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumda temelcilere göre bir önermenin doğru olarak kabul edilebilmesi ve dolayısıyla, onun rasyonel ve doğru bir inanç oluşturması için o önermenin, ya temel bir önerme olması ya da temel bir önermeden çıkarılmış olması gerekmektedir. Kısaca temelciler sahip olduğumuz bütün inançları “temel inançlar” ve “türetilmiş inançlar” şeklinde ikiye ayırır. Temel inançlar başka inançlar tarafından desteklenmeye gereksinim duymaksızın doğruluğunu kendiliğinden kabul ettiğimiz inançlardır. Türetilmiş inançlar ise başka inançların desteklemesinden dolayı benimsenen ve diğer inançlardan çıkarılmış olan inançlardır.⁷⁰ Kısaca temel olan inançlarımızdan hareketle oluşturduğumuz inançlardır.

Görüldüğü gibi temelciliğe göre, inanç yapımızda temel önermeler ve temel olmayan (türetilmiş) önermeler olup, ikinci gruptaki önermeler birinci gruptaki önermelere dayanırlar. Yani temel inançlar kendiliğinden apaçık olduklarından başka herhangi bir delile ihtiyaç kalmaksızın kabul edilebilir olmalarına rağmen, temel olmayan inançların kabulü delile, yani temel inançlara dayanmak zorundadır.⁷¹ Dolayısıyla temel inançlar bizim bütün inanç ve bilgi yapımızın nihai olarak dayandığı temeli oluştururlar. Bu durumda ‘hangi türden inançlar gerçekten temel olabilir?’ sorusu ortaya çıkmaktadır.⁷² Temelciliğe göre, bir inancın temel bir inanç olabilmesi için; ya duyulara apaçık (*evident to the senses*), ya kendiliğinden apaçık (*self evident*), ya da değiştirilemez (*incorrigible*) olması gerekir. Duyulara apaçık olanlara “önümde bir ağaç var” önermesi örnektir. “ $2+2=4$ ” ve “bütün, parçalarının toplamına eşittir şeklindeki” önermeler kendiliğinden apaçık olanlara örnektir. “Bana öyle gözüküyor ki önümde sarı bir duvar var” şeklindeki önerme değiştirilemez olanlara örnektir ve bu tür önermeler kişinin kendi öznel tec-

⁶⁹ Mehdiyev, *a.g.e.*, s.69.

⁷⁰ Özcan, *Temelcilik ve İmanlık*, s.159,160.

⁷¹ Reçber, *Plantinga ve Tanrı İnançının Temelselliği*, s.21.

⁷² Peterson, *Akil ve İnanç*, s.149.

rübesi olduğu için yanlışlanamaz.⁷³ Klasik temelcilik açısından Tanrı'nın varlığına olan inanç, yukarıdaki şartları taşımadığı için temel bir inanç/önerme değildir. Onlara göre, Tanrı inancı, ne kendiliğinden apaçık, ne duyularla sabit, ne de değiştirilemez bir inançtır. Dolayısıyla onun temel bir inanç olduğunu söylemek mümkün değildir.⁷⁴ Plantinga klasik temelciliğin bu iddiasını reddetmekte ve Tanrı inancının temel bir inanç olabileceğini, dolayısıyla rasyonel olduğunu savunmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki, Plantinga ve reformcu epistemoloji taraftarlarının katı temelciliği eleştirmeleri, onların mutlak anlamda temelciliği reddettikleri anlamına gelmemektedir. Onlar temelcilik taraftarının çoğu görüşlerini hâlâ kabul ederler. Onların reddettiği şey sadece klasik temelcilik taraftarının nelerin gerçekten basit inançlara dâhil olabileceğine dair fazlasıyla kısıtlayıcı ölçütüdür.⁷⁵

Plantinga'ya göre, temel inançların sadece temelci ilkede ifade edilen koşullara indirgenmesi yanlıştır. Temelciliğin öne sürdüğü koşulları karşılama bile, ona göre temel olan dolayısıyla rasyonel olarak doğru kabul edilebilecek birçok inanç vardır. Plantinga'ya göre, sıradan algısal inançlar, hafıza inançları ve başka kişilerin zihinsel durumlarına ilişkin inançlar pekâlâ temel inançlardır. Örneğin, “bir ağaç görüyorum”, “bu sabah kahvaltı yaptım” ve “o kişi acı çekiyor” şeklindeki önermeler birer temel inançtır.⁷⁶ Bu inançların temel inanç kabul edilmesi onların dayanaksız olmaları demek değildir, fakat belirli şartlar altında tecrübe edilmesine rağmen herhangi bir başka inanca dayanmadığı, daha doğrusu bir anda kavrandığı için temel inanç olabilmektedir.⁷⁷ Bu durumda Plantinga'ya göre, bir inanç ancak duyularla sabit, kendiliğinden açık veya değiştirilemez ise temel bir inançtır, şeklindeki klasik temelci iddianın yanlış ve geçersiz olduğu görülmektedir.

Plantinga, temelciliğin yetersiz olduğunu ifade ettikten sonra, Tanrı inancının temel ve rasyonel bir inanç olduğu iddiasını temellendirmeye çalışır. Ona göre, Tanrı inancı da yukarıdakilere benzer şekilde temel ve rasyonel bir inanç olabilir. Plantinga, Tanrı'nın bizi, kendi eserlerini

⁷³ Clark, *Return to Reason*, s.134,135.

⁷⁴ Plantinga, *Reason and Belief in God*, s.59.

⁷⁵ Peterson, *Akil ve İnanç*, s.152.

⁷⁶ Plantinga, a.g.m., s.78.

⁷⁷ Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.75.

görecek bir tabiatta yarattığını, dolayısıyla Tanrı inancının içimizdeki fitratin dış dünyadaki olgularca uyarılmasından oluşarak tecrübelerle dayalı temel bir inanç olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Ona göre bir çiçeği veya yıldızlı gökyüzünü seyrettiğimizde ya da evrenin uzak köşelerini düşündüğümüzde, bizde bu çiçek Tanrı tarafından yaratılmıştır veya bu evren Tanrı tarafından yaratılmıştır şeklindeki önermelere inanma konusunda bir eğilim vardır. Benzer şekilde, bir kimse Kutsal kitabı okurken Tanrı'nın kendisiyle konuştuğu hissine kapılabilir. Yanlış ya da kötü davranışlar yaptığında suçluluk hissedebilir. Tövbe ettiğinde Tanrı'nın bağışladığını hissedebilir.⁷⁹ Plantinga'ya göre bu ve benzeri durumlar Tanrı inancının temelsiz olmadığını gösteren hususlardır. Aslında bu şartlarda temel inanç doğrudan "Tanrı vardır" önermesi değildir. Yani bu sayılan durumlar Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu kesin olarak göstermez. Bunun yerine; "Tanrı benimle konuşuyor", "Bütün bunları Tanrı yaratmıştır", "Tanrı bu yaptığımı hoş görmez", "Tanrı beni affeder", "Tanrı'ya şükretmek gerekir" şeklindeki önermeler, ancak doğru koşullarda temel önerme veya temel bir inanç haline gelir. Bu durumda nasıl ki, "bir ağaç görüyorum" veya "şu kişi mutludur" önermeleri, birer temel inanç olarak "ağaçlar vardır" ya da "diğer kişiler vardır" önermelerini zorunlu olarak gerektiriyorsa, "Tanrı benimle konuşuyor" veya "Tanrı'ya şükretmek gerekir" şeklindeki önermeler de "Tanrı vardır" önermesini gerektirmektedir.⁸⁰ Kısaca Plantinga'ya göre, algısal, hafıza ve başka kişilerin zihinsel durumlarına ilişkin inançlarla ilgili önermelerin temel inançlar olduğunu söylediğimiz gibi, Tanrı inancının da temel bir inanç olduğunu söylemeliyiz.

Plantinga, Tanrı inancının temel inanç olduğunu belirttiikten sonra bu inancı için delil getirmesi zorunluluğunu da reddetmektedir. Plantinga bu konuda şöyle söylemektedir: "İnançlarım için mutlaka delillerim olması gerektiği gibi bir yükümlülük altında olduğumu düşünmek için hiçbir sebep gözükmemektedir. Açıkçası inandığım her şey için delile sahip olma mecburiyetinde değilim; bu mümkün değildir. Fakat o zaman, neden Tanrı inancına sahip olmak için delil mecburiyetimin oldu-

⁷⁸ Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, s.22.

⁷⁹ Plantinga, *a.g.m.*, s.80.

⁸⁰ Plantinga, *a.g.m.*, s.81,82.

ğu varsayılınsın ve ancak eğer onun için delil olarak hizmet edecek başka önermeleri kabul edersem inanabileyim? Bu katiyen doğruluğu kendiliğinden belli veya tamamen açık bir şey değildir ve onun için ikna edici bir kanıtın nasıl bulunacağını görmek de oldukça zordur.”⁸¹

Sonuç

Netice olarak Aydınlanmanın etkisi ile Tanrı inancının rasyonelliği delilcilik bağlamında tartışılmaya başlamıştır. Bir inancı rasyonel ve haklı kılan şeyin gerekçelendirilmiş (veya ispatlandırılmış) olmasına bağlı olduğunu savunan delilci anlayışa göre Tanrı inancımızın rasyonel ve doğru bir inanç olması için delil ya da argüman desteği gerekir, aksi takdirde bu inancımız yanlıştır. Delilci anlayışa sahip olmakla birlikte Tanrı'nın varlığı konusunda bir birine zıt düşünceleri savunan gruplar oluşmuştur. Bunlardan ateistik delilciliğe göre Tanrı'ya inanma, kendisi için yetersiz delil olduğundan dolayı, gayri makuldür veya irrasyoneldir. Diğer bir ifade ile ateistik delilcilik, Tanrı inancını rasyonel hale getirecek delillerin olmadığını, hatta Tanrı inancının irrasyonel olduğuna dair delillerin olduğunu savunmaktadır.

Ateistik delilciliğin iddialarını yine aynı yöntemle cevaplama yükümlülüğünü üstlenen teistik delilcilik ise, reformcu rasyonellik anlayışından farklı olarak, bu şekildeki ateistik muhakemeyi reddetmek yerine, Tanrı inancı lehinde yeterli kanıtlar bulunduğunu, dolayısıyla Tanrı inancını kabul etmenin rasyonel bir tutum olduğunu savunmaktadır. Kısaca teistik delilcilik, birtakım delillerden hareketle Tanrı'nın varlığı inancının rasyonel olarak gerekçelendirebileceğini savunmaktadır.

Günümüzde teistik delilciliği ve Tanrı inancının rasyonelliğini savunan düşünürlerin en önemlilerinin başında Richard Swinburne gelmektedir. Swinburne, ateist delilcilerin savunduğu kriterlere bağlı kalmak yükümlülüğünde olmadığını düşünmekle birlikte, dini inançların yeterli delillere dayalı olmasından yanadır. Ona göre, rasyonel bir kişinin dini inançları kabul etmesini sağlayacak yeterli deliller vardır. Netice itibarı ile söyleyecek olursak Swinburne, inancın rasyonel temellere dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Swinburne bu konuda kendine

⁸¹ Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

özgü delil anlayışı bulunan bir delilci teisttir. Swinburne'ün rasyonel iman anlayışında en önem verdiği husus epistemik ihtimaliyettir.

Teistik delilcilikten ayrı olarak son zamanlarda Batı din felsefesinde, Tanrı inancının rasyonelliği konusunda, delilciliğe ve temelciliğe karşı olarak ortaya çıkan ve “reformcu epistemoloji” (*reformed epistemology*) adı verilen yeni bir akım vardır. Bu akım, teistik ve ateistik delilcilikten farklı olarak, Tanrı inancının delilsiz rasyonelliğini savunmak suretiyle, ateistik meydan okumanın geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır.

Bu akımın en önemli savunucusu olan Plantinga, Tanrı inancının delilsiz rasyonel bir inanç olduğunu savunmaktadır. Ona göre ateistik delilciliğin ve onun dayandığı temelciliğin ölçütlerini karşılamasa bile Tanrı inancı herhangi bir şekilde kanıtlanmaya gereksinim duyulmayan temel bir inançtır. Plantinga'nın bu konudaki asıl iddiası, Tanrı inancının ve diğer dinî inançların rasyonel olması için doğrulanmış başka inançlar tarafından desteklenmek ve onaylanmak zorunda olmadığı ve herhangi başka temel inançlar gibi dini inançların da temel inançlar olduğudur. Ona göre Tanrı'nın varlığı basit tarzda, yani delile dayanmaksızın bilinebilir. Eğer bir kimse Tanrı inancını başka önermelere dayanarak kabul etmiyorsa, bu durumda Tanrı inancı, onun için temel bir inançtır. Dolayısıyla o kimse için Tanrı inancı tamamıyla yerinde, rasyonel ve uygun bir inanç olmaktadır.

Sonuç olarak reformcu epistemolojinin, ateistik ve teistik delilcilikten en büyük farkı, delilciliğin kriterlerini reddetmesi, Tanrı inancını temel inanç olarak kabul etmesi ve bir kanıtla desteklenmese bile Tanrı inancının rasyonelliğini savunmasıdır.

Kaynaklar

- Aydın, Mehmet, “Ateizm ve Çıkmazları”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c.XXVI, Ankara, 1981.
- Büyük, Celal, “Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, sayı: 40, 2013.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Clark, Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eerdmans Publis-

- hing, Michigan, 2001.
- Clark, Kelly James, *Defense of Reason and Belief in God*, W. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 2001.
- Clark, Kelly James, *Religious Epistemology*,
<http://www.iep.utm.edu/religep/#SH3g>.
- Clifford, W. Kingdon, *The Ethics of Belief, Lectures and Essays*, Vol. II, Macmillian and Co., 1879.
- Çetin, İsmail, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI/1, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.
- Flew, Antony, *The Presumption of Atheism, Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett, B. Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992.
- Geivett, R. Douglas- Sweetman, Brendan, "Introduction", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1992.
- Gilson, Etienne, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.
- Harris, Errol, *Atheism and Theism*, Humanities Press, New Jersey, 1977.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- Köse, Ali, "İman", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.22, İstanbul, 2000.
- Mehdiyev, Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
- Mittag, Daniel M., *Evidentialism*, <http://www.iep.utm.edu/evidenti>.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 6. baskı, Ankara, 1991.
- Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XL, Ankara, 1999.
- Peterson, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012.
- Plantinga, Alvin, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga and N. Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983.

Plantinga, Alvin, *Theism, Atheism and Rationality*,

<http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

Reçber, M. Sait, *Plantinga ve Tanrı İnançının Temelselliği*, Felsefe Dünyası, sayı, 39, 2004.

Scriven, Michael C., *Primary Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1966.

Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Swinburne, Richard, *The Justification of Induction*, Oxford, 1974.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998.

Walters, Kerry, *Atheism: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2010.

Yaran, Cafer Sadık, *Tanrı İnançının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

'Lâ-i Nâfiye li'l-Cins' ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanımları^{*}

'Letter La Negating Genus' and Its Applications in Holy Quran

EMRE ÇAVDAR^{**}

Öz: Arapça; isim, fiil ve harf (edat) olmak üzere üç sözcük türüne sâhip olup, en sık kullanılan edatlardan biri 'lâ' edatıdır. 'Lâ' edatı, 'lâ-i nâfiye', 'lâ-i âtfe', 'lâ-i cevâbiyye', 'lâ-i nâhiye' ve 'lâ-i zâide' türlerine ayrılmakla birlikte 'lâ' edatı için temel ortak anlam 'nefy/olumsuzluk' anlamıdır. Nefy işlevli 'lâ' edatı da kendi içinde farklı alt türlere ayrılmaktadır. 'Lâ-i nâfiye li'l-cins' (cinsi nefyeden lâ), olumsuzluk anlamı içeren 'lâ' çeşitlerindedir. Bu makâlede, öncelikle 'lâ-i nâfiye li'l-cins' edatı ele alınmakta, ardından bu edatın Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları çeşitli açılardan incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, nefy/olumsuzluk, lâ edatı, lâ-i nâfiye li'l-cins, Kur'ân-ı Kerîm.

Abstract: Arabic language has three kinds of words including name, act and letter (preposition), and one of these oftused is the letter la (no). Although classifying 'letter la negating', 'letter la attributing', 'letter la replying', 'letter la forbidding' and 'letter la exceeding', basic common meaning for the 'letter la' is negation. Letter la functioning is separated to different sorts in itself. 'Letter la negating genus' is one of the letters la which gives the meaning of negation. In this paper, firstly it is dealt with 'letter la negating genus', afterward it is examined usages of this letter in Holy Quran from various aspects.

Keywords: Arabic language, negation, letter la, letter la negating for genus, Holy Quran.

^{*} Bu makale, yazarın Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı doktora tezinden üretilmiştir.

^{**} Arş. Gör. Dr. | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Giriş

Hem âmîl hem de âtıl türlere ayrılan ‘nefiy lâ’sının amel eden nevi-lerinden biri ‘cinsi nefyeden lâ / lâ-i nâfiye li’l-cins’ edatı olmaktadır.¹ ‘Lâ-i nâfiye li’l-cins’ edatı, amel yönü ile aslında (لَا) edatının kardeşleri grubunda ele alınması mümkün iken, kendine has bâzı kuralları olması nedeniyle, hemen hemen bütün nahiv eserlerinde müstakil bir konu olarak işlenmektedir.

1. Arapça’da Lâ-i Nâfiye li’l-Cins Edatı

İsim cümlesinin başına gelen ‘lâ-i nâfiye li’l-cins’ (لا النافية للجنس) eda-tının ifâde etmek için diğer bâzı terimler de kullanılmaktadır:² (لا الْعَامِلَةَ) "عَمَلٌ" "إِنَّ" (لا التَّيْرَةَ), (لا التَّيْرَةَ) ve (لا الأَسْتَعْرَاقِيَّةَ). Lâ-i nâfiye li’l-cins, isim cümlesinin mübtedâsını nasbederek kendisine isim yapmakta, haber unsurunu ise ref³ ederek kendisine haber yapmaktadır.

‘Cinsi nefyeden lâ’ edatının, başında bulunduğu isim cümlesine kattığı olumsuzluk anlamı, yalın bir olumsuzluk değildir. Bu ‘lâ’ edatı, adındaki ‘cinsi nefyeden’ terkîbinden de anlaşılacağı üzere; olumsuz kıldığı unsurun bütün cüz’lerinin/fertlerinin aksi ifâde edilmeyecek tarzda ‘yokluk’unu ifâde etmektedir.³ Örnek olarak; ‘bir sınıfta erkek öğrenci olup-olmadığını’ öğrenmek için sorulan soruya, (طَالِب) kelimesi-nin mansûb oluşu ile (لا طَالِبٌ فِي الصَّفِّ) ‘Sınıfta hiç erkek öğrenci yok.’ şeklinde verilen cevap, ‘sınıfta, erkek öğrenci cinsinden herhangi bir ferdin olmayışını’ kesin bir şekilde ifâde etmektedir ve bu cevapta yer alan ‘lâ’ edatı da ‘cinsi nefyeden lâ’ olmaktadır.⁴ Aynı soruya, sâdece

¹ ez-Zerkeşi, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Tahkik: Ebû’l-Fazl Ahmed Ali ed-Dimyâtî, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2006, s.1138.

² Bkz: el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım, *el-Cenâ’d-Dânî fî Hurûfi’l-Meânî*, Tahkik: Fahreddin Kabâve – Muhammed Nedîm Fâdil, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s.290; el-Muzenî, Ebu’l-Huseyin, *el-Hurûf*, Tahkik: Mahmud Hasenî Mahmud – Muhammed Hasan Avvâd, Dâru’l-Furkan, Amman, 1983, s.388; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb an Kutubi’l-Eâ’rib*, Tahkik: Mâzin el-Mübârek – Muhammed Ali Hamedullah, 1. Baskı, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1998, s.239; Doğan, Candemir, *Arapça İsim Cümlesini Yeni-den Yapılandırılan Âmiller*, 1. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012, s.90-91.

³ Yâkûb, Emîl Bedî’, *Mevsûa’tu’l-Hurûf fî’l-Lugati’l-Arabiyye*, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1988, s.384; Doğan, Candemir, *Kur’ân-ı Kerîm Meallerinden Örneklerle Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2013, s.367.

⁴ ‘Cinsi nefyeden lâ’ edatının olumsuzluk anlamı için ayrıca bkz: es-Suyûcî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Îtâân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (I-II), Tahkik: Ahmed b. Ali, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2006, 2/534. eş-Şerîf, Mahmud Hasan, *Mu’cemu Hurûfi’l-Meânî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm (Mefhûmun Şâmilun mea Tahdîdi Delâleti’l-Edevât)*, 1. Baskı, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1996, s.888.

(طَالِب) kelimesinin merfû oluşu ile (لا طَالِبٌ فِي الصَّفَةِ) cümlesiyle verilen cevaptaki olumsuzluk anlamı ise farklıdır. 'Sınıfta bir erkek öğrenci yok.' anlamına gelen bu cümledeki 'lâ' edatı farklı bir tür olmakta ve başında bulunduğu cümleye, Arap dil mantığı ekseninde 'sınıfta bir erkek öğrenci değil, iki veyâ daha fazla erkek öğrenci var' anlamı vermektedir.⁵

1.1. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının Amel Edebilmesi İçin Gereken Şartlar

Lâ edatının (إِنَّ) gibi amel etmesi ve 'cinsi nefyetmesi' için aranan şartlar şunlardır:

a) (لا) edatının hem ismi hem de müfred haberi nekira isim olmalıdır.⁶ Örneğin, 'Hiçbir mutluluk dâimî değildir.' anlamındaki (لا سُرُورَ دَائِمٍ) cümlesinde hem isim ögesi olan (سُرُور) kelimesinin, hem de haber unsuru olan (دَائِمٍ) kelimesinin nekira olması, lâ edatının, 'cinsi nefyedecek' şekilde ve (إِنَّ) gibi amel edebilmesini sağlamaktadır. 'Ne oyuncu mevcut ne de hakem.' anlamındaki (لا اللَّاعِبُ حَاضِرٌ وَلَا الْحَكَمُ) cümlesinde ise, isim ögesi konumundaki (اللَّاعِبُ) kelimesinin ma'rife olması nedeniyle (لا) edatı amel etmemekte ve mezkûr kelime damme ile merfû okunmaktadır. Bu durumda, örnek cümlede görüldüğü üzere, (لا) edatının tekrarı da gerekmektedir.⁷

b) (لا) edatı ile ismi arasına herhangi bir kelime girmemeli, haber ismin önüne geçmemelidir.⁸ Örneğin; 'İslâmiyette hiç/asla iltimas/kayırmacılık yoktur.' anlamındaki (لا مَحَابَاةَ فِي الْإِسْلَامِ) cümlesi bu şartı taşıdığından, cümle başındaki (لا) edatı (إِنَّ) gibi amel etmektedir. Fakat; 'Evde ne bir kadın var ne de bir adam.' anlamındaki (لا فِي الدَّارِ رَجُلٌ وَلَا امْرَأَةٌ) cümlesinde, 'lâ' edatı, haberi konumundaki (فِي الدَّارِ) ibâresinin, isminin önüne geçmesi nedeniyle amel etmemekte ve tekrarı gerekmektedir.⁹

⁵ Bkz: el-Hamed, Ali Tefvik – ez-Za'bi, Yusuf Cemil, *el-Mu'cemu'l-Vâfi fi Edevâti'n-Nahvi'l-Arabî*, 2. Baskı, Dâru'l-Emel, İrbid, 1993, s.265.

⁶ ez-Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Mufaşşal fi İlmi'l-Luga*, Tahkik: Muhammed İzzeddin Saîdî, Dâru lhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990, s.97; Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.384.

⁷ İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, Tahkik: Abdülhüseyn el-Fetlî, (I-III), 3. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996, 1/393; ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.101.

⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s.240; Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.384.

⁹ el-Muzenî, *el-Hurûf*, s.388; Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.384; Yalar, Mehmet, *Arap Dilinde Harfler (Kısımları-Amelleri-Anlamları)*, Furkan Ofset, Bursa, 1998, s.68; Gün-

c) (لا) edatından önce harf-i cer gelmemelidir. Geldiği takdirde (لا) amel etmemekte, fakat tekrarına gerek olmamaktadır.¹⁰ Örneğin; ‘Yola, arkadaşsız çıktım.’ anlamındaki (سَافَرْتُ بِلا رَافِيٍّ) ve ‘Nedensiz yere tartışmak hoş değil!’ anlamına gelen (الْخُصُومَةُ بِلا سَبَبٍ كَرَاهِيَّةٍ) cümlelerinde (لا) edatlarından önce harf-i cer bulunması, onların âmîl olmalarını engellemektedir.

Bu şartların bulunmasıyla birlikte, ‘lâ’ edatı ‘cinsi nefy’ işlevi sâbit olarak- yine de tekrar edebilmekte, ancak bu durumda, ‘lâ’ edatının ismi için hem mebnîlik hem de merfûluk câiz olmaktadır.¹¹ Ne şekilde olursa olsun, (لا) edatı tekrarlandığında, yukarıdaki kimi örneklerde de görüldüğü üzere, Türkçe’ye ‘ne ... ne...’ ve ‘ne ... ne de...’ bağlaç öbeği ile aktarılması uygun olmaktadır. (بِ) harf-i cerrinden sonra ise ‘-sız’ olumsuzluk eki ile tercüme edilmektedir.¹²

1.2. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının İsminin Türleri ve İ'râbı

‘Cinsi nefyeden lâ’ edatının ismi üç farklı şekilde gelmektedir:

a) (لا) edatının ismi ‘müfred’ olduğunda,¹³ tensinsiz olarak feth üzere mebni olmaktadır.¹⁴ ‘Senden başka hiç ilâh yok.’ anlamındaki (لا إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ), ‘Vatanımızda asla mazlumlar yok.’ anlamındaki (لا مَظْلُومِينَ فِي وَطَنِنَا) ve ‘Çalışkan kızların hiçbiri zarar etmez.’ anlamındaki (لا مُجْتَهِدَاتٍ خَاسِرَاتٍ) cümleleri, (لا) edatının müfred türündeki ismini içermektedirler.

b) (لا) edatının ismi, ‘muzâf’ olarak geldiğinde, mansûb olarak mu‘rab olmaktadır.¹⁵ ‘Hiçbir cömert kınanmaz.’ anlamındaki (لا صَاحِبٌ إِلاَّ مُؤْتٍ), ‘Emânete ihânet eden hiçkimse insanları arasında sevilmeyen.’ anlamındaki (لا خَائِنِي الْأَمَانَاتِ مَحْبُوبُونَ بَيْنَ النَّاسِ) ve ‘Hiçbir ilim öğrencisi mahrum değildir.’ anlamındaki (لا طَالِبٌ عِلْمٍ مَحْرُومٌ) cümlelerinde (لا) edatının ismi konumundaki öğeler, muzâf türündedir ve mansûb olarak i'râb

day, Hüseyin – Şahin, Şener, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*, 4. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2009, s.584 ve s.589.

¹⁰ Abdülğani, Eymen Emin, *en-Nahvu'l-Kâfi*, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s.231; Yâkûb, *Mevsû'atu'l-Hurûf*, s.384; Yalar, , *Arap Dilinde Harfler*, s.68.

¹¹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s.1138; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/535.

¹² Doğan, *Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, s.369.

¹³ ‘Müfred’ terimi burada, ‘muzâf’ veya ‘şebih bi'l-muzâf’ olmayan anlamına gelmektedir.

¹⁴ İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 1/379-380; ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.94; el-Mâleki, Ahmed b. Abdunnûr, *Raşfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Meânî*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, 3. Baskı, Dâru'l-Kâlem, Dimeşk, 2002, s.336; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, s.239; Abdülğani, *en-Nahvu'l-Kâfi*, s.234.

¹⁵ ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.94; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/535; el-Muzenî, *el-Hurûf*, s.388; el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s.291; Günday, – Şahin, , *Arapça Dilbilgisi*, s.583; Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya, 1999, s.363.

edilmektedir.

c) (لا) edatının ismi, 'şebîh bi'l-muzâf' türünde olduğunda,¹⁶ muzâf gibi, mansûb olmakta, fakat tenvin almaktadır.¹⁷ 'Aramızda hiç vatanına ihânet eden yok.' anlamına gelen (لا خَائِنًا وَطَنَهُ بَيْنَنَا) ve 'Hayır için çabalayan hiçbir kimse kınanmaz.' anlamındaki cümleleri, (لا سَاعِيًا فِي الْخَيْرِ مَلُومًا) edatının isminin 'muzâfa benzer' türüne dâir örnekler olmaktadır.

1.3. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının İsmi Sıfatının İ'râbı

'Cinsi nefyeden lâ'nın isminin sıfatı, öncelikle isim ögesinin müfred olup-olmamasına, ikincil olarak da, ilgili sıfat unsurunun müfred türüne girip-girmediğine göre i'râb edilmektedir.

a) (لا) edatının ismi müfred olup;

1) bu ismin **sıfatı, müfred** olarak ve (لا)'nın **haberinden önce** gelmiş ise, 'Hiçbir çalışkan öğrenci zarar etmez.' anlamındaki (لا طَالِبٌ مُجِدٌّ (لا خَاسِرٌ) ve 'Orada hiç zarif bir insan yok.' anlamına gelen (لا رَجُلٌ ظَرِيفٌ فِيهَا) örnek cümlelerinden hareketle

- sıfat, fetha üzere mebnî olabilir: (لا طَالِبٌ مُجِدٌّ خَاسِرٌ) ve (لا رَجُلٌ ظَرِيفٌ) cümlelerindeki sıfat öğeleri, fetha üzere mebnî konumda bulunmaktadır.

- sıfat, fetha ile mansub olabilir: (لا طَالِبٌ مُجِدٌّ خَاسِرٌ) ve (لا رَجُلٌ ظَرِيفًا) cümlelerinde bulunan sıfat konumundaki kelimeler, fetha ile mansub olarak i'râb edilmektedir.

- sıfat, damme ile merfû olabilir: (لا طَالِبٌ مُجِدٌّ خَاسِرٌ) ve (لا رَجُلٌ ظَرِيفٌ) cümlelerinde bulunan sıfat görevli kelimeler, damme ile merfû şekilde bulunmaktadır.¹⁸

2) bu ismin **sıfatı müfred** ve (لا)'nın **haberinden sonra** gelmiş ise, 'Sınıfta hiç tembel öğrenci yok.' anlamındaki (لا طَالِبٌ فِي الصَّفِّ) ve 'Aramızda hiç korkak asker yok.' anlamına gelen (لا جُنْدِيٌّ عِنْدَنَا) cümlelerinden hareketle

¹⁶ "Burada terim olarak geçen 'Şebîh bi'l-muzâf, 'tamlamaya benzer terkip' demektir. İsm-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe gibi fiilden türeyen kelimeler ve bunlardan sonra gelip anlamsal yönden bu kelimelerle alâkalı olarak birliklilik oluşturan tamlamaya benzer yapılar, şebîh bi'l-muzâf/şibh-i muzâf denmektedir. Bkz: Günday,- Şahin, , *Arapça Dilbilgisi*, s.584.

¹⁷ İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 1/390; ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.94, (ez-Zemşşerî, (تَشْبِيهٌ بِالْمُضَافِ) terimi yerine (الْمُضْتَارِعُ لِلْمُضَافِ) terimini kullanmaktadır.); Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.385; Yalar, , *Arap Dilinde Harfler*, s.70.

¹⁸ Bkz: er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ, *Kitâbu Meâni'l-Hurûf*, Tahkik: Abdulfettah İsmâil Şelebî, 2. Baskı, Dâru's-Şurûk, Cidde, 1981, s.81; ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.98; İbn Hişâm, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, Tahkik: Ali Muhammed İsâ, 1. Baskı, Âle-mu'l-Kütüb, Beyrut, 1985, s.317; Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.385-386; el-Hamed,- ez-Za'bi, *el-Mu'cemu'l-Vâfi*, s.266.

(جَبَانًا) örnek cümlelerinden hareketle

- sıfat, fetha ile mansub olabilir: (لا طَالِبَ فِي الصَّفِّ كَسُولًا) ve (لا جُنْدِيَّ عِنْدَنَا جَبَانًا) cümlelerindeki sıfat görevli kelimeler, fetha ile mansûb konumda bulunmaktadır.

- sıfat, damme ile merfû olabilir: (لا طَالِبَ فِي الصَّفِّ كَسُولًا) ve (لا جُنْدِيَّ عِنْدَنَا جَبَانًا) cümlelerindeki sıfat unsurları, damme ile merfû konumda bulunmaktadır.¹⁹

b) (لا) edatının ismi müfred olmayıp;

1) bu ismin **sıfatı müfret** ise,

‘Hiçbir gayretli ilim tâlibi zarar etmez.’ anlamındaki (لا طَالِبَ عِلْمٍ مُجِدِّ) ve ‘Hiçbir çalışkan okul öğrencisi pişman değildir.’ anlamına gelen (لا تَلْمِيزُ مَدْرَسَةَ مُجْتَهِدًا نَادِمًا) örnek cümlelerinden hareketle

- sıfat, fetha ile mansub olabilir: (لا طَالِبَ عِلْمٍ مُجِدِّ خَاسِرًا) cümlesindeki (مُجِدًِّا) sıfatı ve (لا تَلْمِيزُ مَدْرَسَةَ مُجْتَهِدًا نَادِمًا) cümlesindeki (مُجْتَهِدًا) sıfatı, fetka ile mansubtur.

- sıfat, damme ile merfû olabilir: (لا طَالِبَ عِلْمٍ مُجِدِّ خَاسِرًا) cümlesindeki (مُجِدًِّا) sıfatı ve (لا تَلْمِيزُ مَدْرَسَةَ مُجْتَهِدًا نَادِمًا) cümlesindeki (مُجْتَهِدًا) sıfatı, damme ile merfûdür.²⁰

2) bu ismin **sıfatı da, müfret değil** ise,

Örneğin, ‘Hiçbir fazilet sâhibi kişi, bedbaht değildir.’ anlamına gelen (لا صَاحِبَ فَضْلٍ تَعِيسًا) cümlesindeki gibi, muzâf türdeki isme ‘hayır işleyen’ anlamındaki (فَاعِلٌ خَيْرًا) terkîbi sıfat yapılırsa, yeni cümledeki

- sıfat, fetha ile mansub olabilir: (لا صَاحِبَ فَضْلٍ فَاعِلًا خَيْرًا تَعِيسًا).

- sıfat, damme ile merfû olabilir: (لا صَاحِبَ فَضْلٍ فَاعِلٌ خَيْرًا تَعِيسًا).²¹

1.4. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının İsminin ve Haberinin Hazfi

‘Cinsi nefyeden lâ’ edatının ismi de haberi de hafzedilebilmektedir. Ama ikisinin birden hazfi, anlamı bozacağından câiz görülmemektedir.²²

a) Lâ edatının isminin hazfine nadiren rastlanılmaktadır. (لا عَلَيْكَ) ibâresi, lâ-i nâfiye li'l-cins edatının isminin hazfine dâir bir örnek ol-

¹⁹ Bkz: Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.386; el-Hamed,- *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-Vâfi*, s.266.

²⁰ Bkz: Haşîb, Tâhir Yusuf, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'l-İrâb, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1992, s.373; Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar Lugat ve Filolojik İnceleme*, 2. Baskı, Kalem Yayınları, İstanbul, 2006, s.277.

²¹ Bkz: el-Hamed,- *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-Vâfi*, s.267.

²² el-Muzeni, *el-Hurûf*, s.389.

maktadır. Çünkü bu ibârenin hazifsiz hâli (لا بَأْسَ عَلَيْكَ) şeklindedir.²³

b) Lâ edatının haberi –bilindiği takdirde- özellikle de Hicaz Araplarının dilinde sıklıkla hazfedilmektedir²⁴ ve bu haber özel bir durum olmadıkça (موجودٌ – كائنٌ – حاصلٌ) kelimelerinden biri ile takdir edilmektedir. Örneğin; (لا إلهَ مُؤْجُودٌ إِلَّا اللهُ) cümlesinde haber ögesi mahzûf durumdadır ve ibârenin takdiri (لا إلهَ مُؤْجُودٌ إِلَّا اللهُ) şeklinde yapılabilmektedir. Haber ögesi, zikri geçen kelimelerden biriyle takdir edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda ise, 'Hiçkimse Allah'tan daha gayur değildir.' şeklinde tercüme edilebilen (ولا أَحَدٌ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ)²⁵ hadîs-i şerifindeki gibi açık ve merfû olarak gelmektedir.²⁶ Ancak, Arapça'da çok sık kullanılan (لا بَأْسَ), (لا ضَيْرَ), (لا حَزَمَ), (لا بُدَّ), (لا مَحَالَةَ), (لا عَزْوَ), (لا عَجَبَ), (لا شَكَّ) vb. kalıpsal ifâdeler, herzaman 'cinsi nefyeden lâ' edatının haberi mahzûf şekilde bulunmaktadır.²⁷

1.5. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının ile (لَا) Arasındaki Farklar

'Cinsi nefyeden lâ' edatı, amel yönüyle (لَا) edatına benzemekle birlikte, çeşitli hususlarda ondan ayrılmaktadır. İki edat arasındaki farklardan bâzıları şunlardır:

a) (لَا), hem ma'rife hem de nekira isimler üzerinde amel edebilirken, 'cinsi nefyeden (لَا)' edatı ise yalnızca nekira isimler üzerinde âmil olmaktadır.

b) (لَا), kuvvetli âmil olması sebebiyle, ismi ile terkip oluşturmazken, diğer bir deyişle, ismi ile kendisi ayrı ayrı kelimeler olarak kabul edilirken; (لَا) edatının (لَا)'ye kıyasla zayıf âmil olmasından ötürü, ismi ile terkip oluşturduğu, yâni ismi ile berâber tek bir kelime hükmünde olduğu ifâde edilmektedir.

c) (لَا) ile isminin arasının açılması ya da (لَا)'nin haberinin, isminin önüne geçmesi durumlarında, (لَا), ismi üzerinde yine amel

²³ ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.102.

²⁴ Bkz: ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s.1138.

²⁵ el-Munâvî Muhammed Abdurrauf, (ö.1031), *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Cami'i's-Sağir*, (I-VI), 1.Baskı, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356, 6/427.

²⁶ ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, s.43; İ'dîme, Muhammed Abdülhâlık, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'ân*, (I-XI), Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1972, 2/537; Yâkûb, *Mevsûa'tu'l-Hurûf*, s.386; Haţîb, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal*, s.374; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, s.363.

²⁷ Bu edatların anlamları ve kendilerine dâir diğer bilgiler için bkz: Kikânû, Antuvan Beşşâre, *Mu'cemu't-Teâbir*, 1. Baskı, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 2002, s.163-166; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, s.363-364; Çelen, , *Arapça'da Edatlar* s.276; Doğan, *Arapça İsim Cümlesini Yeniden Yapılandırılan Âmiller*, s.104-107.

etmekteyken; ‘cinsi nefyeden (لَا)’ edatı ile ismi arasına başka bir öge girdiği takdirde, (لَا) amel edememektedir.²⁸

2. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının Kur’ân-ı Kerîm’deki Kullanımları

‘Lâ-i nâfiye li'l-cins’ edatı, Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyet-i kerîmede bulunmaktadır. ‘Lâ-i nâfiye li'i-cins’in Kur’ân-ı Kerîm’deki durumu nahiv açısından değerlendirilecek olursa; ‘lâ’ edatının ‘muzâf’ ya da ‘şebîh bi'l-muzâf’ türündeki ismine net olarak rastlanmamaktadır. Sadece bir âyet-i kerîmede ‘lâ’ edatının isminin bir açıdan ‘şebîh bi'l-muzâf’ olarak değerlendirilmesi mümkün görülmektedir.²⁹

Dolayısıyla, diğer tüm âyet-i kerîmelerde yer alan isimler, ‘müfred’ türü kapsamına girmektedir. ‘Lâ’ edatına, ‘haber’i açısından bakıldığında; haber ögesinin Kur’ân-ı Kerîm’de bâzen açık olarak geldiği bâzı âyetlerde ise mahzûf durumda bulunduğu görülmektedir.³⁰ ‘Lâ’ edatının haberinin zikredildiği konumlarda haber öğelerinin ya ‘zarf’ ya da ‘harfi cer ve mecrûru’ şeklinde olduğu görülmekte, haber ‘sarîh isim’ olarak gelmemektedir.³¹ ‘Lâ-i nâfiye li'i-cins’ anlam boyutu itibarıyla Kur’ân-ı Kerîm’de, içerisinde bulunduğu bâzı âyet-i kerîmelere mutlak zamanda olumsuzluk anlamı vermekle birlikte; şart üsluplarında yer aldığı mukayyet zamanlı bir olumsuzluk mânâsı katmakta, kendisinden sonra istisnâ edatı (لَا)’nın geldiği cümlelerde ise ‘haber’in içerdiği hükmün, ismin hiçbir ferdinde bulunmadığını ifâde etme işlevine ek olarak, haberin taşıdığı hükmün müstesnâ konumundaki unsorda tam ve net bir şekilde bulunduğunu’ ifâde etmektedir.³²

2.1. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının Nahiv Yönüyle Kur’ân-ı Kerîm’deki Konumu

a. İsmi Açısından Değerlendirilmesi

a) İsmi’nin ‘şebîh bi'l-muzâf’ olması

²⁸ Bu farklar hakkında daha geniş bilgi ve burada zikredilmeyen diğer farklar için bkz: el-Enbârî, Ebu’l-Berekât, *el-İnşâf fi Mesâilil-Hilâf beyne’l-Başriyyin ve’l-Küfiyyin*, Tahkik: Cevdet Mebrûk Muhammed, 1.Baskı, Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, ts, s.313-314; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, s.239-240; Çelen, *Arapça’da Edatlar* s.275.

²⁹ İ’dîme, *Dirâsât li Uslûbi’l-Kur’ân*, 2/536.

³⁰ Sahyûd, Saîd İbrâhîm, “*Delâletu’t-Terkîbâti’n-Nahviyye li-’Lâ’ en-Nâfiye li’l-Cins fi’t-Ta’biri’l-Kur’âni*”, Mecelletu Dirâsâti’l-Basra, Sayı:13, Yıl:2012, (59-90), s.62.

³¹ İ’dîme, *Dirâsât*, s.2/538; Nua’yrât, Nuaym Sâlih Said, *‘Lâ’ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm (Dirâse Nahviyye Delâliyye)*, (Yüksek Lisans Tezi), en-Necâh Üniversitesi, Dirâsât Ulyâ Fakültesi, Nablus, Filistin, 2007, s.32.

³² Nua’yrât, *‘Lâ’ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s.136 ve s.142-143.

{وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا / يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى لِّلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا / وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا} ³³

“Bizimle karşılaşmayı (bir gün huzurumuza geleceklerini) ummayanlar: ‘Bize ya melekler indirilmeliydi ya da Rabbimizi görmeliydik,’ dediler. Andolsun ki onlar kendileri hakkında kibire kapılmışlar ve azgınlıkta pek ileri gitmişlerdir. (Fakat) melekleri görecekleri gün, **gü-nahkârlara o gün hiçbir sevinç haberi yoktur** ve: ‘(Size, sevinmek) yasaktır, yasak!’ diyeceklerdir. Onların yaptıkları her bir (iyi) işi ele alırız, onu saçılmış zerreler haline getiririz (değersiz kılarız).”³⁴ meâlindeki âyet-i kerîmelerde yer alan (لَا بُشْرَى لِّلْمُجْرِمِينَ) cümlesindeki ‘lâ’, cinsi nefyeden ‘lâ’ edatıdır.³⁵ ‘Lâ’ edatı, cümleye ‘bundan böyle hiçbir an ve hiçbir sevinç türünün olmadığı’ anlamını katmaktadır.³⁶ Ancak bu cümledeki ‘lâ’ edatının isminin, müfred olarak (بُشْرَى) kelimesi mi, yoksa şebîh bi'l-muzâf olarak (بُشْرَى يَوْمَئِذٍ) terkîbi mi olduğu hususu tartışmalıdır. Sâdece (بُشْرَى) kelimesi isim kabul edildiğinde, (يَوْمَئِذٍ) birinci haber, (لِّلْمُجْرِمِينَ) ikinci haber olmaktadır. (بُشْرَى يَوْمَئِذٍ) terkîbinin isim kabul edilmesi durumunda ise; (لِّلْمُجْرِمِينَ), câr-mecrûr olarak ‘lâ’nın haberi olmaktadır.³⁷

b) İsmi müfred olması

Ana başlığın girişinde de belirtildiği üzere; ‘lâ-i nâfiye li'l-cins’ edatının diğer âyet-i kerîmelerde yer alan isimlerinin tamâmı, müfred türünde gelmektedir. İsim türü açısından müfred olan kelimeler, sayı açısından ise ya tekil (müfred), ya da kuralsız çoğul (cemî’ teksîr) olarak yer almaktadır.

1) Hem isim türü açısından hem de sayı açısından müfred olması

Kur'an-ı Kerim'de sayı açısından müfred (tekil) vezinde gelen ‘lâ’

³³ Furkan Sûresi, 25/21-23.

³⁴ Özek, Ali ve diğerleri; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 10. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s.361.

³⁵ el-İbrâhim, Muhammed et-Tayyib, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 4. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2009, s.362.

³⁶ Sahyûd, *'Delâletu't-Terkibâti'n-Nahviyye li-'Lâ' en-Nâfiye li'l-Cins fi't-Ta'biri'l-Kur'âni'*, s.76.

³⁷ el-Enbârî, *el-Beyân fi Çaribi'l-Râbi'l-Kur'an*, (I-II), Tahkik: Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, Kâhire, 1980, s.2/203; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, (I-IX), Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvad, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s.6/451.

edatının isimleri, iştikak açısından ise ‘masdar’, ism-i fâil’, ‘ism-i mekân’ ve ‘sıfat-ı müşebbehe’ kalıplarında bulunmaktadır. Burada yalnızca ‘masdar’ ve ‘ism-i fâil’ örnekleri ile yetinilecektir.

- ‘Lâ-i nâfiye li’l-cins’in isminin ‘masdar’ kalıbında gelişi

‘Masdar’ın nefyedilmesinin çok etkili bir olumsuzluk anlamı vermesi nedeniyle, ‘cinsi nefyeden ‘lâ’ edatının müfred ismi, Kur’ân-ı Kerîm’de sıklıkla masdar kalıbında gelmektedir.³⁸

{إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} ³⁹

“Önemsiz bir menfaat karşılığında, Allah’a verdikleri ahdi ve yeminlerini bozanların âhirette **hiçbir nasipleri yoktur**. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak. Onların yüzlerine bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onların hakkı çok acı bir azaptır.”⁴⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan (لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ) cümlesinde, ‘lâ’ edatının ismi, müfred olup, masdar kalıbında bulunmaktadır. ‘Lâ’nın haberi ise mahzûftur.⁴¹

‘Lâ-i nâfiye li’l-cins’in isminin ‘ism-i fâil’ kalıbında gelişi

Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyet-i kerîmede, ‘lâ’ edatının ismi, ‘ism-i fâil’ kalıbıyla yer almaktadır.⁴²

{وَكَايِنٍ مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ} ⁴³

“... Seni sürüp-çıkararak memleketinden kuvvet bakımından daha üstün nice memleketler vardı ki, biz onları yıkıma uğrattık da **kendileri için hiç bir yardımcı yoktu.**”⁴⁴ meâlindeki âyet-i kerîmesinde yer alan (فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ) cümlesindeki ‘lâ’, ‘cinsi nefyeden lâ’ edatıdır. Bu cümledeki, (نَاصِرٍ) kelimesi, ism-i fâil kalıbındadır ve ‘lâ’ edatının ismi olarak cümlede bulunmaktadır.⁴⁵

- 2) İsim türü açısından müfred, sayı açısından cemî‘ olması

Kur’ân-ı Kerîm’de sâdece iki âyet-i kerîmede ‘lâ’ edatının ismi cemî‘

³⁸ İdîme, *Dirâsât*, s.2/544; Nua’yrât, ‘Lâ’ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, s.30; Sahyûd, *Delâletu’t-Terkîbâti’n-Nahviyye li-‘Lâ’ en-Nâfiye li’l-Cins fi’t-Ta’biri’l-Kur’âni*, s.65.

³⁹ Âl-i İmrân Sûresi, 3/77.

⁴⁰ Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Define Yayınları, İstanbul, 2008, s.58.

⁴¹ el-İbrâhim, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s.59.

⁴² Bu âyet-i kerîmeler için bkz: İdîme, *Dirâsât*, s.2/544.

⁴³ Muhammed Sûresi, 47/13..

⁴⁴ Bulaç, Ali, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yayınları, İstanbul, s.508.

⁴⁵ ed-Dervîş, Muhyiddin, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhû*, (I-IX), 11. Baskı, Dâru’l-Yemâne - Dâru İbn Kesir, Dîmeşk - Beyrut, 2011, s.7/197.

olarak bulunmakta, 'lâ' edatının tesniye olarak geldiğine dâir bir örnek âyet-i kerime ise Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır.⁴⁶

{حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ / لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ / فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ}⁴⁷

“Nihayet onlardan her birine ölüm gelip çattığı zaman diyecektir ki: ‘Rabbim, beni (dünyaya) geri gönder! Ta ki, yapmadığım iyilikleri yapayım.’ Bu asla olmaz bir şeydir; söylediği sadece bir söz olarak kalır ve önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir engel (kabir hayatı) vardır. Sûra üfürüldüğünde aralarında ne soy ne sop hiçbir ilişki kalmaz ve birbirleriyle görüşüp konuşamazlar.”⁴⁸ meâlindeki âyet-i kerimelerin sonuncusunda yer alan (فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ) cümlesindeki ‘lâ’ edatı ‘nâfiye li'l-cins’ olup, ismi ise ‘soy, akrabalık bağı’ anlamındaki (نَسَب) kelimesinin cemîsi olan (أَنْسَاب) kelimesidir.⁴⁹

Haberi Açısından Değerlendirilmesi

a) Haberin ‘mezkûr’ olması

‘Lâ-i nâfiye li'l-cins’in haberi, Kur'an-ı Kerim’in bütün âyet-i kerimelerinde ya ‘câr-mecrûr terkîbi’ olarak ya da ‘zarf’ olarak vârid olmaktadır.⁵⁰

- Haberin ‘câr ve mecrûru’ olarak gelişi

{وَأْتَلُ مَا أُوجِي إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا}⁵¹

“Rabbinin kitabından Sana vahyedileni oku! **Onun kelimelerini değiştirecek hiç kimse yoktur.** Ondan başka bir sığınak da bulamazsın.”⁵² meâlindeki âyet-i kerimede bulunan (لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ) cümlesi, ‘cinsi nefyeden lâ’, ‘lâ’ edatının ism-i fâil kalıbında gelen ismi ve (لِكَلِمَاتِهِ) ‘câr ile

⁴⁶ Nua'yrât, 'Lâ' fi'l-Kur'âni'l-Kerim, s.30-31.

⁴⁷ Mü'minûn Sûresi, 23/99-101. Bu kapsamdaki diğer örnek (Tevbe Sûresi, 9/11-12) şudur: أَيْمَانِهِمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فِي الدِّينِ وَنَفَصِلَ الْآيَاتِ لَعَزْمٌ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ {فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ فَإِنَّكُمْ إِيمَانَهُمْ مِنَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا

⁴⁸ Işıcık, Yusuf, Kur'an Meâli, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 1. Baskı, Konya, 2008, s.249. Sadece 'lâ-i nâfiye li'l-cins' içeren âyet-i kerime için mümkün olan bir meal şu şekildedir. “Sur'a üfürüldüğünde artık o gün aralarında hiç soylar yoktur. Soruşmazlar da.”, Gülle, Sıtkı, Kelime Anlamlı Kur'an-ı Kerim Meâli, (I-III), Huzur Yayınevi, İstanbul, 1999, s.2/445.

⁴⁹ ed-Derviş, İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim, s.5/229.

⁵⁰ eş-Şerif, Mu'cemu Hurûfi'l-Meâni fi'l-Kur'âni'l-Kerim, s.889.

⁵¹ Kehf Sûresi, 18/27.

⁵² Karaman, Hayreddin ve diğerleri, Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, (I-V), 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, 3/548.

mecrûru' terkîbindeki haberinden oluşmaktadır.⁵³

- Haberin 'zarf' olarak gelişi

{فَلِذَلِكَ فَادُعْ وَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأَمَرْتُ
لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ
الْمَصِيرُ} ⁵⁴

“İşte bunun için sen (Habîbim onları tevhide) davet et. Emrolunduğun vech ile dosdoğru harekete sebat kıl. Onların hevâ ve heveslerine uyma ve de ki: ‘Ben Allâh’ın indirdiği her kitâba inandım. Aranızda (icrâ-yı) adâlet etmemle emrolundum. Allah, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim amel (ve hareket)lerimiz bize, sizin amel (ve hareket)leriniz de size âittir. **Bizimle sizin aranızda hiçbir husûmet yoktur.** ⁵⁵ Allah hepimizi birlikte toplayacak. Dönüş ancak O’nadır.”⁵⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan (لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) cümlesinin başındaki ‘lâ’ edatı, cinsi nefyeden ‘lâ’ edatıdır⁵⁷ ve haberi ‘zarf’ türündeki (بَيْنَنَا) kelimesidir.⁵⁸

- b) Haberin ‘mahzûf’ olması

Kur’ân-ı Kerîm’deki ‘lâ-i nâfiye li’l-cins’ içeren şâhit âyet-i kerîmelere dikkat edildiğinde, ‘lâ’ edatının haberinin çoğu yerde hazfedildiği görülmektedir.⁵⁹

{قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أُيُوبَكُمْ

⁵³ ed-Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s.4/475. (لكلماته) ibâresi, bâzı müellifler tarafından haber olarak değerlendirilmekte, ilgili cümlelerin haber ögesi mahzûf kabul edilmektedir: Sâlih, Behcet Abdulvâhid, *el-Îrâbu’l-Mufaşşal li-Kitâbillâhi’l-Mürettel*, 1. Baskı, Dâru’l-Fikr, Amman, 1993, 6/373; el-İbrâhim, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s.296.

⁵⁴ Şûrâ Sûresi, 42/15.

⁵⁵ Âyet-i kerîmedeki, konumuzu ilgilendiren (لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) cümlesini Sâlih, (لا إراد حجة) ‘(أي لا محل خصومة بيننا وبينكم بعد ظهور الحق) şeklinde, (Sâlih, *el-Îrâbu’l-Mufaşşal*, s.10/383.); ed-Dervîş ise (لا خصومة بيننا وبينكم ... وقد ظهر الحق) şeklinde açıklamıştır. (ed-Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’ân*, s.7/26.). Âyet-i kerîmedeki (حجة) kelimesinin (الخصومة) anlamında yorumlanmasına dâir ayrıca bkz: ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Akâvil fi Vücûhi’t-Te’vil*, (I-IV), Tahkik: Muhammed Abdusselâm Şâhin, 5. Baskı, Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, 4/210.

⁵⁶ Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (I-III), 9. Baskı, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul, 1976, 2/867. Âyet-i kerîmede, ‘lâ-i nâfiye li’l-cins’ edatını içine alan ibâre için yapılan diğer bâzı mealler şunlardır: ‘Birbirimiz arasında hiç tartışma yoktur.’, Gülle, *Kelime Anamlı Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 3/253; ‘Artık sizinle aramızda hiç bir tartışmaya gerek kalmamıştır.’, Işıcık, *Kur’an Meâli*, s.348.

⁵⁷ Bu âyet-i kerîmede incelenmekte olan ‘lâ’ edatının, ‘cinci nefyeden lâ / lâ-i tebrîe’ kabul edilmesinin yanında ‘نَيْسَ’ bezeyen ‘lâ’ gibi değerlendirilerek (حجة) kelimesinin merfû konunda i’râb edilebileceği de ifade edilmektedir. Bkz: en-Neḥḥâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed İsmâil, *Îrâbu’l-Kur’ân*, (I-III), Tahkik: Muhammed Muhammed Tâmir ve diğerleri, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2007, 3/9.

⁵⁸ İ’dîme, *Dirâsât fi Üslûbi’l-Kur’ân*, 2/538.

⁵⁹ eṣ-Şerîf, *Mu’cemu Hurûfi’l-Meâni fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s.889.

وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَأَصْلَبَكُمْ أَجْمَعِينَ / قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ / إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ⁶⁰

“(Fir'avn) (müsabakada mağlup olup, Hz. Mûsâ'ya îman eden sihirbazlara)⁶¹ dedi ki: ‘Ben size izin vermeden siz ona îman ettiniz hal Hakikat size büyüyü öğreten büyüğünüzmüş o! O halde yakında bileceksiniz. Herhalde sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama kestireceğim, sizin topunuzu behemehal çarmıha gerdireceğim!’ Dediler: ‘(Bunda) bize **hiçbir zarar yok**. Biz şüphesiz ki Rabbimize dönücüleriz. Herhalde biz îman edenlerin ilki olduğumuz için Rabbimizin bizim günahlarımızı yarlıgıyacağını umarız.”⁶² meâlindeki âyet-i kerîmelerin ikincisinde (قَالُوا لَا ضَيْرَ) cümlesinde yer alan ‘lâ’ edatı ‘cinsi nefyeden lâ’dır⁶³ ve bu edatın haberi mahzûf durumda bulunmaktadır.⁶⁴ Mahzûf haber (في ذلك) veyâ (عَلَيْنَا) ibâreleri ile takdir edilebilmektedir⁶⁵ ve faydalandığımız meal de ilgili cümleyi bu yorum çerçevesinde Türkçe’ye aktarmaktadır.

2.2. Lâ-i Nâfiye li'l-Cins Edatının Anlam Yönüyle Kur'an-ı Kerim'deki Konumu

a) 'Lâ-i nâfiye li'l-cins'in zaman yönüyle ifade ettiği olumsuzluk

Kur'an-ı Kerim'de, ‘Kitap’ta asla hiçbir şüphenin olmadığı’ ifade eden ⁶⁶{ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} âyet-i kerimesinde; ‘kıyâmetin geleceğinde en küçük şüphenin bulunmadığını’ bildiren ⁶⁷{وَكَذَلِكَ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ} âyet-i kerimesinde; ‘namazın, kurbanın ve diğer tüm ibâdetlerin, hiçbir işinde hiçbir ortağı olmayan Allah’a tahsis edilmesi gerektiğini’ salıklayan {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي} âyet-i kerimelerinin ikincisinde yer alan ‘cinsi nefy eden lâ’ edatları, buldukları cümlelere zamanla, mekanla ya da daha başka herhangi bir unsurla kayıtlansızın, umûmî bir olumsuzluk anlamı vermektedirler.

⁶⁰ Suarâ Sûresi, 26/49-51.

⁶¹ Bu parantez arasındaki ifade mealde olmayıp, konunun/bağlamın anlaşılmasını sağlamak tarafımızdan ilâve edilmiştir.

⁶² Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/659.

⁶³ eş-Şerîf, *Mu'cemu Hurûfi'l-Meânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.910; Tañç, Halil İbrahim, *Kur'an-ı Kerîm'de Edatlar*, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s.176.

⁶⁴ ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.5/405; el-İbrâhim, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.369.

⁶⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 7/16.; Sâlih, *el-İ'râbu'l-Mufassal*, s.8/190.

⁶⁶ Bakara Sûresi, 2/2.

⁶⁷ Kehf Sûresi, 18/21.

⁶⁸ En'âm Sûresi, 6/162-163.

Aynı şekilde;

{لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}⁶⁹

“O (İslâm) dîn(ine giriş)de hiçbir zorlama yoktur! Gerçekten (ortaya çıkan bunca delillerden sonra,) o doğruluk(tan ibâret olan îman), o (eğrilikle eşdeğer olan kâfirlik)ten (seçilerek) belirgin hâle gelmiştir. Artık her kim o tâğutları (; şeytanı ve putları) inkâr eder de, Allah’a inanır; işte o, kendisi için hiçbir kopma (söz konusu) olmayan o en sağlam kulpa kesinlikle sıkıca tutunmuştur. Allah (bâtılı reddedip, kelime-i şehâdet getirenleri çok iyi duyan bir) Semî’dir; (kalplerdeki inançlar dâhil herşeyi lâıykıyla bilen bir) Alîm’dir.”⁷⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede yer bulunan (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) ve (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا) ifâdelerindeki ‘cinsi nefyeden lâ’ edatlarının olumsuzluk anlamları da, tüm zamanları ve tüm mekânları kapsama alanına almakta ve bu şekilde her durumdaki her müslüman ferde hitap edilmektedir. Asıl işlevi ‘umûmî olumsuzluk’ anlamı sağlamak olan ‘lâ-i nâfiye li’l-cins’ vâsıtasıyla, âyet-i kerîmede, ‘kimsenin, bir dîni kabul ve tercihe asla zorlanamayacağı’ hükmünü bir an için bile ortadan kaldıran bir ruhsat olmadığı dile getirilmektedir.⁷¹

Başında ‘lâ-i nâfiye li’l-cins’ edatının bulunduğu cümle, aynı zamanda bir zaman zarfı ihtivâ ettiğinde ise; ‘lâ’ edatının ibâreye kazandırdığı küllî olumsuzluk (nefyu’l-umûm) anlamı kısıtlanmış olmaktadır. Örnek olarak;

{... فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ...}

“... Tâlût ve iman edenler beraberce ırmağı geçince: **‘Bugün** bizim

⁶⁹ Bakara Sûresi, 2/256.

⁷⁰ Ustaosmanoğlu, Mahmud ve diğerleri, *Kur’ân-ı Mecid ve Tefsirli Meâl-i Âlisi*, Yâsin Yayinevi, İstanbul, 2007, s.41. Bu âyet-i kerîme için bir diğer meâl şu şekildedir: “Dinde hiç ikrâh/zorlama/baskı yoktur, gerçekten doğruluk sapıklıktan ayrılmıştır. Artık tâğûta küfredip/sırt çevirip Allah’a inanan, hakikaten, kopmayacak en sağlam kulpayapışmıştır. Allah pek iyi duyardır, pek iyi bilendir.”, Gülle, *Kelime Anamlı Kur’ân-ı Kerim Meâlî*, s.1/125.

⁷¹ Sahyûd, *‘Delâletu’t-Terkibâti’n-Nahviyye li-‘Lâ’ en-Nâfiye li’l-Cins fi’t-Ta’biri’l-Kur’âni’*, s.70-71; Nua’yrât, *‘Lâ’ fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, s.137-138; Ce’mât, Tefvik, *en-Nefy fi’n-Nahvi’l-Arabi –Menhâ, Vazîfi ve Ta’limi- (fi’l-Kur’âni’l-Kerim Ayyineten)*, (Yüksek Lisans Tezi), Kâşîdi Murbâh Verçale Üniversitesi, Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Kısmı, Cezâyir, 2006, s.74.

⁷² Bakara Sûresi, 2/249.

Câlût'a ve askerlerine karşı koyacak **hiç gücümüz yoktur,**' dediler. ..."⁷³ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan 'bugün' anlamındaki (اليَوْمَ) zaman zarfı, 'lâ-i nâfiye li'l-cins'in cümleye vereceği genel olumsuzluk anlamını 'hâl'e yâni şimdiki zamâna tahsis etmekte iken;

{يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا}⁷⁴

“(Fakat) melekleri görecekleri gün, **günahkârlara o gün hiçbir sevinç haberi yoktur** ve: ‘(Size, sevinmek) yasaktır, yasak!’ diyeceklerdir.”⁷⁵ meâlindeki âyet-i kerîmede bulunan ve ‘o gün’ anlamına gelen (يَوْمَئِذٍ) kelimesi ise, 'lâ' edatının olumsuzluk anlamını gelecek zamâna hasretmektedir.⁷⁶

'Lâ-i nâfiye li'l-cins'in istisnâ edatı ile birlikte ifâde ettiği olumsuzluk

'Cinsi nefyeden lâ' edatından sonra istisnâ edatı geldiğinde, yukarıda da ifâde edildiği gibi, haberdeki yargının isim ögesinde olmadığı kesin bir dille belirtildiği gibi, bu yargının müstesnâ konumundaki unsur için net bir şekilde geçerli oluşu sağlanmaktadır.⁷⁷ Örneğin;

{وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيُكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ}⁷⁸

“Fitne(den eser) kalmayınca, din de (şunun bunun değil) yalnız Allâh'ın (dini diye tanıtılmış) oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse artık **zâlimlerden başkasına hiçbir husumet yoktur.**”⁷⁹ meâlindeki âyet-i kerîmesinde, (فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ) cümlesinde, 'lâ-i nâfiye li'l-cins' edatından sonra (إِلَّا) edatının gelmesi ile 'düşmanlık yapma' hükmünün -ancak ve ancak- müstesnâ ögesi olarak cümlede yer alan 'zalimler' zümresine hasredilmesi amaçlanmaktadır.

b) 'Lâ-i nâfiye li'l-cins'in şart üslûbunda ifâde ettiği olumsuzluk

'Lâ' edatı, şart üslûbunda, cevap cümlesinde konumundaki isim cümlesinin başında bulunuyorsa, ifâde edeceği olumsuzluk, şart cümlesi konumunda bulunan fiilin meydana gelişine bağlı olmaktadır. Örneğin; {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ}

⁷³ Özek ve diğerleri; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, s.40.

⁷⁴ Furkan Sûresi, 25/22.

⁷⁵ Özek ve diğerleri; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, s.361.

⁷⁶ Nua'yrât, 'Lâ' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, s.139-140.

⁷⁷ Nua'yrât, 'Lâ' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, s.143.

⁷⁸ Bakara Sûresi, 2/193.

⁷⁹ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, s.1/53.

فَلَا تُؤْمِنُوا عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁸⁰

“O (Allah) size sadece murdar olmuş hayvanı, kanı domuz etini ve bir de ihlâl yapılarak=yüksek sesle putların adları anılarak Allah’tan başkası adına kesilenleri haram kılmıştır. **Ama kim mecbur kalırsa, başkası saldırmadan ve sınırı aşmadan (bunlardan yemesinde) kendine hiçbir günah yoktur.** Kuşkusuz Allah çok affedici, çok merhametlidir.”⁸¹ meâlindeki âyet-i kerîmede, ‘insan için, siyak-sıbak ekseninde anlatılan konu çerçevesinde bir günâhın söz konusu olmaması’ şart cümlesindeki (اضْطُرَّ) fiilinin meydana gelmesiyle kayıtlanmaktadır. Buna bağlamda, ‘şart’ gerçekleşmediğinde, cevap cümlesindeki ‘lâ edatı da, sâhip olduğu küllî olumsuzluk mânâsını cümleye katmayacaktır.⁸²

Sonuç

‘Lâ-i nâfiye li’l-cins’, umûmî olumsuzluk ifâde etmek için kullanılan nefy edatlarından biridir. () gibi amel etmekte; () ‘olumluluk’ anlamını tekit etmekte iken, ‘cinsi nefyeden lâ’ ise ‘olumsuzluk’ anlamını tekit etmektedir. Bu tür ‘lâ’ edatının ‘ismi’, ‘müfred’, ‘muzâf’ ve ‘şebîh bi’l-muzâf’ nevilerine ayrılmaktadır. ‘Lâ’ edatının ‘şebîh bi’l-muzâf’ türündeki ‘ismi’, Kur’ân-ı Kerîm’de –hakkında ihtilaf olmakla birlikte- sâdece bir yerde bulunmakta, diğer âyet-i kerîmelerin tamâmında ‘isim’ ögesi ‘müfred’ olarak gelmektedir. ‘Haber’ ögesi açısından ise, Kur’ân-ı Kerîm’deki tüm örneklerinde ‘lâ’ edatının ‘haberi’ ya ‘câr ve mecrûru’ ya da ‘zarf’ olarak yer almakta, bâzı âyet-ı kerîmelerde de ‘haber’ hazfedilmiş bulunmaktadır. Diğer yandan, ‘lâ-i nâfiye li’l-cins’ bâzı âyet-i kerîmelerde ‘mutlak zamanda olumsuzluk’ anlamı verirken, kimi konumlarda ise, çeşitli etkenlerle, ‘mukayyet zamanda olumsuzluk’ mânâsı ifâde etmektedir.

Kaynaklar

Abdulğani, Eymen Emin, *en-Nahvu’l-Kâfi*, 3. Baskı, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya, 1999.

⁸⁰ Bakara Sûresi, 2/173.

⁸¹ Gülle, *Kelime Anamlı Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, s.1/77.

⁸² Nua’yârât, *Lâ’ fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s.142.

- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yayınları, İstanbul, ts.
- Ce'mât, Tevfik, *en-Nefy fi'n-Nahvi'l-Arabî –Menhâ, Vazîf ve Ta'limî- (fi'l-Kur'âni'l-Kerim Ayyineten)*, (Yüksek Lisans Tezi), Kâşidî Murbâh Verçale Üniversitesi, Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Kısmı, Cezâyir, 2006.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, (I-III), 9. Baskı, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul, 1976.
- Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar Lugat ve Filolojik İnceleme*, 2. Baskı, Kalem Yayınları, İstanbul, 2006.
- ed-Dervîş, Muhyiddin, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhû*, (I-IX), 11. Baskı, Dâru'l-Yemâme - Dâru İbn Kesir, Dımeşk – Beyrut, 2011.
- Doğan, Candemir, *Arapça İsim Cümlesini Yeniden Yapılandıran Âmiller*, 1. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012.
- Doğan, Candemir, *Kur'an-ı Kerim Meallerinden Örneklerle Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhit*, (I-IX), Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvad, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İnşâf fi Mesâili'l-Hilâf beyne'l-Başriyyin ve'l-Küfiyyin*, Tahkik: Cevdet Mebrûk Muhammed, 1. Baskı, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, ts.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-Beyân fi Ğaribi İrâbi'l-Kur'an*, (I-II), Tahkik: Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, Kâhire, 1980.
- Gülle, Sıtkı, *Kelime Anlamlı Kur'an-ı Kerim Meâli*, (I-III), Huzur Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Günday, Hüseyin – Şahin, Şener, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*, 4. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2009.
- el-Hamed, Ali Tevfik – ez-Za'бі, Yusuf Cemil, *el-Mu'cemu'l-Vâfi fi Edevâti'n-Nahvi'l-Arabî*, 2. Baskı, Dâru'l-Emel, İrbid, 1993.
- Haçib, Tâhir Yusuf, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'l-İrâb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- I'dime, Muhammed Abdulhâlık, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'an*, (I-XI), Dâru'l-Hadis,

- Kâhire, 1972.
- İşıcık, Yusuf , *Kur'an Meâli*, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 1. Baskı, Konya, 2008.
- İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebib an Kutubi'l-Eârib*, Tahkik: Mâzin el-Mübârek – Muhammed Ali Hamedullah, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- İbn Hişâm, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, Tahkik: Ali Muhammed İsâ, 1. Baskı, Âle-mu'l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, Tahkik: Abdülhüseyn el-Fetlî, (I-III), 3. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- el-İbrâhim, Muhammed et-Tayyib, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2009.
- Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (I-V), 3. Baskı, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Kikânû, Antuvan Beşşâre, *Mu'cemu't-Teâbir*, 1. Baskı, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 2002.
- el-Mâleki, Ahmed b. Abdunnûr, *Raşfu'l-Mebâni fi Şerhi Hurûfi'l-Meânî*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, 3. Baskı, Dâru'l-Kâlem, Dımeşk, 2002.
- el-Munâvî Muhammed Abdurrauf, (ö.1031), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Cami'is-Sağîr*, (I-VI), 1.Baskı, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356, 6/427.
- el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, Tahkik: Fahreddîn Kabâve – Muhammed Nedîm Fâdıl, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- el-Muzenî, Ebu'l-Huseyin, *el-Hurûf*, Tahkik: Mahmud Hasenî Mahmud – Muhammed Hasan Avvâd, Dâru'l-Furkan, Amman, 1983.
- en-Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed İsmâil, *Îrâbu'l-Kur'ân*, (I-III), Tahkik: Muhammed Muhammed Tâmir ve diğerleri, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2007.
- Nua'y rât, Nuaym Sâlih Saîd, *'Lâ' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Dirâse Nahviyye Delâliyye'*, (Yüksek Lisans Tezi), en-Necâh Üniversitesi, Dirâsât Ulyâ Fakültesi, Nablus, Filistin, 2007.

- Özek, Ali ve diğerleri; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 10. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.
- er-Rummâni, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *Kitâbu Meâni'l-Hurûf*, Tahkik: Abdulfettah İsmâil Şelebi, 2. Baskı, Dâru's-Şurûk, Cidde, 1981.
- Sahyûd, Saîd İbrâhim, "Delâletu't-Terkîbâti'n-Nahviyye li-'Lâ' en-Nâfiye li'l-Cins fî't-Ta'biri'l-Kur'âni", *Mecelletu Dirâsâti'l-Basra*, Sayı:13, Yıl:2012, (59-90).
- Sâlih, Behcet Abdulvâhid, *el-İtrâbu'l-Mufaşşal li-Kitâbillâhi'l-Mürettel*, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Amman, 1993.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (I-II), Tahkik: Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2006.
- eş-Şerif, Mahmud Hasan, *Mu'cemu Hurûfi'l-Meâni fî'l-Kur'âni'l-Kerim (Mefhûmun Şâmilun mea Tahdîdi Delâleti'l-Edevât)*, 1. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Tanç, Halil İbrahim, *Kur'an-ı Kerim'de Edatlar*, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud ve diğerleri, *Kur'an-ı Mecid ve Tefsirli Meâl-i Âlisi*, Yâsin Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Yâkûb, Emîl Bedî', *Mevsûatu'l-Hurûf fî'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1988.
- Yalar, Mehmet, *Arap Dilinde Harfler (Kısımları-Amelleri-Anlamları)*, Furkan Ofset, Bursa, 1998.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Define Yayınları, İstanbul, 2008.
- ez-Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Mufaşşal fî İlmi'l-Luga*, Tahkik: Muhammed İzzeddin Saîdî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990.
- ez-Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, (I-IV), Tahkik: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, 5. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- ez-Zerkeşi, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Ebû'l-Fazl Ahmed Ali ed-Dimyâti, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2006.

İslam Hukukunda Rehin Akdi

Hostage Contract in Islamic Law

ARİF ATALAY*

Öz: Rehin alacaklısının hakkı hem rehin konusu mal hem de rehin veren borçlunun zimmeti ile ilgilidir; diğere alacaklıların alacağı ise sadece zimmeti bağlamaktadır. Bu sebeple rehin alacaklısı, borçlu olan râhinin borcunu ödememesi, kısmî ödemesi, iflâsı, ölümü, kaybolması gibi durumlarda, rehinli mal sayesinde alacağını daha kolay tahsil etme imkânını bulur. Rehin akdi sadece borç veren için değil aynı zamanda borçlu için de faydalıdır. Zira borçlu verdiği rehin sayesinde veresiye mal almak, ödünç para almak suretiyle ihtiyaçlarını karşılar ve sıkıntılarını giderir.

Anahtar Kelimeler: Rehin, rehin veren, kabul, borç, icab, kabz.

Abstract: Hostage contract, in case of non-fulfillment of the discharge of the debt, the collection entitled to take Money by turning the property is held by a limited kind right. Mürtehin has the priority over other creditors. It is a security contract which takes the pledged merchandise under guarantee in case of bankruptcy of the pledgor or non-payment of debt. The most important factor of the hostage contract which makes it different from other shopping is not just being limited with icab and acceptance, but also the necessity of the grips (delivered from) with them.

Keywords: Hostage, pledger, acceptance, debt, offer, receive.

* Dr. Öğrt. | Sivas Şarkışla Mehmet Emin Tuna Ortaokulu

Giriş

İslam dini; insanlar arasında, alışveriş yerlerinde, güvenliğin pekiştirilmesi, iktisadî ve ticarî hareketliliğin canlanması için *güvenlik akitle-ri* teşrî kılmıştır; rehin de İslam'ın teşrî kıldığı en önemli güvenlik akidir.¹

Bir alacağın zamanı geldiğinde borçludan geri almanın normal yolu borcun ifasıdır. Ancak borçlu bazen istenilen zamanda ve beklenen şekilde borcunu ödemeyebilir, böylece borçlunun zimmeti hâlâ borçla meşguldür. Böyle bir durumda alacaklının borç verirken alacağını aynı teminata bağlaması bir güvenlik tedbiridir. Bugün sosyal hayatta aynı teminatların önemi gün geçtikçe biraz daha artmaktadır. Hangi devirde olursa olsun borcun tahsilinde aynı teminat en güvenilir yöntemdir.

Rehin alacaklısının hakkı hem rehin konusu mal hem de rehin veren borçlunun zimmeti ile ilgilidir; diğer alacaklıların alacağı ise sadece zimmeti bağlamaktadır. Bu sebeple rehin alacaklısı, borçlu olan râhinin borcunu ödememesi, kısmî ödemesi, iflâsı, ölümü, kaybolması gibi durumlarda, rehinli mal sayesinde alacağını daha kolay tahsil etme imkânını bulur. Rehin akdi sadece borç veren için değil aynı zamanda borçlu için de faydalıdır. Zira borçlu verdiği rehin sayesinde veresiye mal almak, ödünç para almak suretiyle ihtiyaçlarını karşılar ve sıkıntılarını giderir.

Rehin akdinin nasıl ve ne zaman başladığını net olarak ifade edilememekle birlikte İslam öncesinde, hukukî bir teamülü gerçekleştirmek için, yazılı bir vesikanın düzenlenmesinin mümkün olmadığı zaman, vadeli işler için rehin alınması kabul edilmekteydi.² Kaynaklarımızda rehin akdinin öteden beri milletler arasında mevcut olduğu, cahiliye dönemi Araplarında kullanıldığı, Rasulullah Efendimizin bu muameleyi yasaklamadığı, aksine insanları bu muamele üzerine takrir buyurduğu haberi mevcuttur.³ Cahiliye döneminde toplum rehin alır ve tayin edilen

¹ Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'u's-sanâi fî tertibi's-şerai'*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), VI, 145; Şirbinî, a.g.e, II, 121; Kâmevî, Abdul Melik, *Medâ intifâu'l-mürtehini mine'l-merhûni*, *Mecelletü'l-buhûsi'l-fikhiyyer'il-muasirati*, Sayı: 23, 1417/1997, s. 165; Düreynî, Muhammed Fethî, *Buhûsu Mukâraneti fî'l-fikhi'l-İslamî ve Usûlih*, Beyrut, 1414/1994, II, 466.

² Schacht, Joseph, "Rehin", İ.A, IX, 670.

³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1986, VII, 22.

bir zamanda borçlarını alamazlarsa merhunun mürtehinin mülkiyetine girmesini şart koşarlardı.⁴ İlerde zikredileceği üzere bu şart ortadan kaldırılmıştır.

1. Rehin ve Mahiyeti

Rehin, lügatte *hapis* manasında kullanılmaktadır.⁵ Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *كل امرأ بما كسب رهين*, *herkes kazancına bağlıdır*; yani *حبيس* demektir. Rehin; sâbit, dâim, payidâr anlamlarına da gelmektedir. Herhangi bir sebepten dolayı bir şeyi mahbûs, mevkuf kılmak da rehinle ifade edilmektedir. *كل نفس بما كسبت رهينة*, *herkes kazancına göre rehindir*; ayetinde de rehin hapis anlamında kullanılmıştır.

Rehin; değeri olan bir malın, hak sahibine teminat olarak verilmesini sağlayan bir sözleşmedir. Hakkın alınması bir mala ilişkindir.⁸ Bu durumda rehin; alacaklının alacağını güven altına almak amacıyla borçlunun bir malını, kendisinin veya üçüncü bir şahsın yanında hapsedmek üzere borçlu ile rızalaşarak yaptığı akittir.⁹ Diğer bir ifadeyle rehin; *bir malı, ondan tamamen veya kısmen alınması mümkün olan mâlî bir hak karşılığında, o hak sahibinin veya başkasının elinde rıza ile mahpus ve mevkûf kılmaktır*. Bu yolla tutulan mala da *rehin* ya da *merhûn* denir.¹⁰

Rehinle ilgili temel ıstılahlar şunlardır:

Râhin (رَاهِن): Hakikaten ya da hükmen borçlu olan kimse.

Merhûn veya rehin (مَرْهُون): Hapsedilen, rehnedilen mal.

Mürtehin (مَرْتَهِن): Hak sahibi sıfatıyla rehin alan kimse.

İrtihân (اِرْتِهَان): Rehin almak.

⁴ Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, İstanbul, 1983, XXI, 66; Düreynî, II, 466.

⁵ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1863, XIII, 188; Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Ali eş-Şiri) Beyrut 1994, XVIII, 249; Ayid, Ahmed ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-esasî*, Beyrut, 1994, s. 556.

⁶ Tûr, 53/21.

⁷ Müddessir, 75/ 38.

⁸ Serahsî, *el-mebsût*, XXI, 63; Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut 1990, IV, 466.

⁹ Şirbinî, II, 121; Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Konya 2005, s. 273.

¹⁰ Mecelle, m. 701; Bilmen, VII, 5; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 382.

Adl (عدل): Güvenilir olan üçüncü kişi.

Rehn ya da rehine (رهن): Alıkoymak, bir şeyi rehin etmek (aynî teminat) manasınadır. *Merhûn* anlamında da kullanılır.¹¹

Rehin akdi *mazmun binefsihî*¹² bir mal ile yapılan güvenlik aktidir, kabz¹³ veya tahliye ile tamamlanır. Akit tamamlanmadan önce râhin dilerse merhûnu teslim eder dilerse akdi bozar. Mürtehin merhûnu kabzettiği zaman merhunun tazmini mürteherine aittir. Telef olduğu zaman - râhin rehni çözünceye kadar- mürtehinin mülkünden telef olur.¹⁴

1.1. Rehin Akdinin Meşruiyeti

Rehin akdinin meşru olup olmadığını öncelikle Kur'an-ı Kerim'de ve Hadis'lerde aramamız uygun olur.

Kur'anda; “*Ey iman edenler! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız, içinizden bir kâtip doğru olarak yazsın*”¹⁵ ve “*eğer yolculukta olup kâtip bulamazsanız teslim alınan rehin yeter*”¹⁶; ayetleri, haber kipinde gelmiş bir emirdir. Çünkü ayetin; *yazın, sözleşme yaptığınız zaman şahit tutun*, atıflarının emir kipinde gelmesi en azından söz konusu olan şeyin caiz olduğunu ifade eder.¹⁷ Zikredilen bu ayetlerden ilki veresiye alışverişlerde rehin alabilme ve ikincisi de semen para olduğu zaman semenin veresiye olabilmesi için bir delil olarak da kabul edilmektedirler.¹⁸

Âlimler müdâyene ayeti olarak bilinen, *eğer kâtip bulamazsanız teslim alınmış rehin yeter*¹⁹; ayetinin lafzından yola çıkarak, rehin akdinin seferde de hazarda da yapılabilineceğini kabul etmişler, böylece akdin meşruiyeti üzerinde icma sâbit olmuştur.²⁰

Bu konuda delil olarak kabul edilen Hadis'lerden en çok dikkate alınan Hz. Aişe'den nakledilen; *Hz. Peygamber aile fertleri için bir Ya-*

¹¹ Bilmen, VII, 5; Çeker, s. 273.

¹² Helakî anında misli veya bedeli ödenen, başka bir şekilde ödenemeyen maldır. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s. 40.

¹³ Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Kabz*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2012, s. 95-97.

¹⁴ Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud İbn Mevdûdî, *el-İhtiyar li-Ta'îlî'l-Muhtar*, İstanbul 1951, II, 64.

¹⁵ يا ايها الذين امنوا اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبه بينكم كاتب با العدل . Bakara, 1/282.

¹⁶ وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة . Bakara, 1/282.

¹⁷ Serahsî, XXI, 63.

¹⁸ Çeker, s. 84.

¹⁹ ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة . Bakara, 1/282.

²⁰ Kâsânî, VI,135.

hudi'den biraz yiyecek satın aldı ve ona rehin olarak demir zırhını bıraktı,²¹ hadisidir. Aynı kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerde **اجل** kelimesi yerine **نسيئة** kelimesi geçmektedir.

Rasulullah (sas) zırhını Medinede, arpa karşılığında, bir Yahudi'nin yanında rehin bıraktı.²² Esmâ bt. Yezid'in naklettiğine göre: "Rasulullah (sas) vefat ettiği sırada zırhı, bir yemek karşılığında bir Yahudi'de rehin olarak bulunmaktaydı."²³

İbni Abbas ve Enes (r.anhüma)'nın naklettiklerine göre de; Hz. Peygamber, demir zırhını bir Yahudi'ye rehin olarak vermiş ve onu rehin olmaktan kurtaracak bir mal bulamadan vefat etmiştir.²⁴

Bu Hadis'lerden yola çıktığımızda Peygamber Efendimizin ehli kitapla da alışveriş yapmanın caiz olduğunu beyan etmek için böyle bir alışveriş yaptığı şeklinde değerlendirebiliriz.²⁵

1.2. Rehin Akdinin Yapılışı

Rehin verecek kimseler de buluğ ve hürriyet şart değildir, me'zun olan sabiden ve me'zun olan köleden rehin caizdir. Zira rehin ticarete tabidir, ticaret yapma hakkına sahip olan herkes rehin hakkına da sahip olur. Çünkü rehin ve irtihân borcu ödemek ve hakkı almak demektir.²⁶

Alışverişte semen verilmediği takdirde buna karşılık olarak rehin istenebilir. Hatta rehin semen için hem bir vasıf hem de vesikadır.²⁷ Rehin akti, kendisinden borcun tahsil edilmesi mümkün olan bir mal bırakmak suretiyle yapılır. Borcun ödenmemesi durumunda rehin; satılabilen, hukuken mal sayılan (mütekavim) bir eşya olmalıdır. Mal olarak alınmamış bir rehin geçerli değildir.²⁸

Rehin, bir şarta bağlanmaz ve belirli bir vakte de muzâf olmaz. Çünkü rehinde borcu yerine getirme ve bir hakkı alma vardır, bu yönüyle alışverişe benzer. Bir kimsenin rehin verirken; *eğer zamanında bor-*

²¹ ان نبي (ص) اشترى من يهودي طعاما الى اجل ورهنه درعه Müslim, "Rehin", 124; Buhari, "Rehin", 2.

²² لقد رهن رسول الله (ص) درعه عند يهودي بالمدينة فاخذه منه شعيرا Buhari, "Rehin", 1; İbn mâce, "Rehin", 2437.

²³ عن اسما بنت يزيد ان النبي (ص) توفي ودرعه مرهنة عند يهودي بطعام İbn mâce, "Rehin", 2438.

²⁴ Serahsi, a.g.e, XXI, 63; Şirbinî, a.g.e, II, 121.

²⁵ Şirbinî, a.g.e, II, 121; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (v. 1250/1834), *Neylu'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbâr*, Beyrut, 1347, V, 198.

²⁶ Kâsânî, VI, 135.

²⁷ Çeker, s. 108.

²⁸ Serahsi, XXI, 68.

cumu ödeyemezsem sana rehin bıraktığım şey senin olsun şeklindeki şartın rehin sözleşmesini feshedeceği konusunda ihtilaf yoktur.²⁹ Rasulullah (sas): *rehin alıkonulmaz*,³⁰ buyurmuştur.

Hanefiler rehin sözleşmesinin icap, kabul ve kabz ile gerçekleşeceğini kabul eder, Allah (c.c) ayette, “*teslim alınmış bir rehin*”³¹ buyurmuştur. Ayette, teslim alınmış olma şartının zikredilmesi ile teslim almanın, rehin sözleşmesinden ayrılmaz bir nitelik olduğu anlaşılmıştır.³² Rehin, râhin ile mürtehinin icap ve kabulüyle mün’akid, mürtehinin veya adlin kabzetmesiyle tamam olur. *الرهن ينعقد بالایجاب و القبول ويتم بالقبض*; *rehin icap ve kabul ile aktedilir, kabz ile tamamlanır*, cümlesi bütün rükünlerini içine alır. İcap ile kabulden sonra hakikaten kabz veya kabz’ın yerini tutan tahliye bulunmadıkça rehin bağlayıcı olmaz. Bununla birlikte râhin, merhûnu mürtehinine teslim etmeden rucû edebilir. Artık bu rucûdan sonra mürtehinin rehni kabzetmetsi dikkate alınmaz.³³ Mürtehin merhûnu râhinden, teslim almadıkça söz konusu mal rehin hükmünde olmaz; *المرتهن مجوز مفرغاً نتميزاً تم العقد فيه و اذا قبضه*; rehin sözleşmesi teslim almakla tamamlanır.³⁴ Şafiîlere göre de rehin icap ve kabul ile sahih ve kabz ile lazım olur.³⁵ Mâlikilere göre rehin; bir borcu tevsik için kabzedilen mal olması sebebiyle mücerret icap ve kabulle mün’akid ve lazım olur. Rehnin sıhhati için mürtehinin rehni kabzetmesi şart değildir ve kabz rehnin mahiyetine dâhil değildir.³⁶

İbn Ebî Leyla (r.a)’ya göre; Rehin sözleşmesi yed-i emin’in onu teslim almasıyla tamamlanmaz. Dolayısıyla merhûn, yed-i eminin elinde telef olsa, bunun değeri borçtan düşülmez. Eğer râhin ölürse bu durumda mürtehin diğer alacaklılarla aynı derecede hak sahibidir.³⁷

Rehinde icap ve kabulün nasıl olacağı toplumdan topluma değişe-

²⁹ İbn Rüşd, el-Hafid Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1198), *Bidayetül-müctehid ve Nihayetü'l-muktesid*, İstanbul 1991, IV, 1436; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muh-yiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mürî (v. 676/1277), *Ravzatü't-talibîn*, ty. Beyrut, IV, 98.

³⁰ *لا يخلق الرهن*. Ebû Davud, “rehin”, 3526.

³¹ *وإن كنتم على سفرٍ ولم تجدوا كتاباً فرهاًن مقبوضاً*. Bakara, 2/283.

³² Serahsî, XXI, 68.

³³ İbn Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *Şerhu fethu'l-kadîr*, Beyrut, ty, X, 136; Bilmen, VII, 7.

³⁴ Serahsî, XXI, 85; Merginânî, IV, 466.

³⁵ Bkz. Şafiî, Muhammed b. İdris (v. 204/819), *el-Ümm*, Kahire 1961, III, 167; Bilmen, VII, 8.

³⁶ Kâsânî, VI, 135; Merginânî, IV, 480.

³⁷ Serahsî, XXI, 78.

bilir. Her toplumun kendi örfüne, âdetine göre davranış ve uygulamaları vardır, bunların her biri diğerinden farklıdır. İşte her toplumun alım-satımları da kendi kültürel yapılarına göre değişiklik göstermektedir, icab ve kabul'ün yapılaş şekilleri veya lafızları da bu durumlara göre şekil alır. İcab ve kabulde rehin sigasının kullanılması şart değildir. Rehin sigası kullanan kimse için “bende olan alacağına karşılık şunu sana rehin verdim” veya “şu, borcuma karşılık rehindir,” sözü icaba misal olarak gösterilebilir. Mürtehinin de; “rehin aldım, kabul ettim, razı oldum” sözleri kabul yerine geçer. Bir şey satın alan kimsenin satın aldığını satıcıya vererek rehin bıraksa elbise rehin verilmiş olur. Çünkü irade beyânları sarîh olabileceği gibi zımnî de olabilir.³⁸ Rehinin icab ve kabulü örf ve adette rehin için kullanılan tabirlerdir.³⁹

Merhûn üzerine artırma yapılması konusu ise ihtilaflıdır. İmam-ı Züfer'e göre; merhûn üzerine artırma yapılması istihsanen caizdir, kıyasen caiz değildir. Rehin karşılığında alınan borcun fazlaştırılması; Ebû Hanifeye göre böyle bir artış caiz değildir, Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre caizdir.⁴⁰

Rehin sözleşmesi merhunun tamamında hapis hakkının kazanılmasını gerektirir.⁴¹ Bu durumda râhin, mürtehinin rızası olmaksızın rehni satamaz, satacak olsa nafiz olmaz ve mürtehinin hapis hakkına hâlel gelmez.⁴² Mürtehinin hakkı merhûnu hapisten ibarettir.⁴³ Eğer rehnedilen arazi ve konutun kapsamına, üzerindeki bina ve ağaçlar da, tıpkı satım sözleşmesinde olduğu gibi, ayrıca belirtilmese bile girer. Çünkü rehin sözleşmesinin geçerli sayılması için rehin sözleşmesi ile birlikte onlar da kastedilmiştir ve bu durumda râhin, bu şeylerin de hapis olarak alıkonulmasından dolayı biraz zarara girmektedir.⁴⁴

Meyveler hurma ağacının üzerindeyken hurma ağacı olmaksızın, ekinler tarladayken tarla olmaksızın, hurma ağacı bahçedeyken bahçe olmaksızın rehin verilmesi geçerli olmaz. Çünkü rehin olan şey, rehin olmayan şeyle birleşik durumdadır. Bununla birlikte hurma ağacı yeriy-

³⁸ Kâsânî, VI, 135; Mergînânî, IV, 480.

³⁹ Mevsîlî, II, 64; Bilmen, VII, 7.

⁴⁰ Kâsânî, VI, 145.

⁴¹ Serahsî, XXI, 66.

⁴² Bkz.Kâsânî, IV, 146; Bilmen, VII,42.

⁴³ Bilmen, VII,44.

⁴⁴ Serahsî, XXI, 163.

le birlikte rehin verilirse caizdir; çünkü ağaç bu yerle çevrilmiştir, bu da rehinin sıhhatine mani değildir. Rehlin verilen bu ağaçta meyve varsa, satım akdinin aksine, rehlin kapsamına girer. Meyve rehin olan şeye bitişik olduğundan rehin konusunda da ona tabi olur. Satım akdinde ise hurma ağacının satışı meyvesiz olarak yapılabilir, satıma dâhil edilme zorunluluğu yoktur. Fakat evin rehin edilmesinde ev eşyasının durumu böyle değildir, çünkü ev eşyası eve tabi değildir. Bir arazi rehin verilirken üzerindeki ev ve ağaçlar da rehne dâhil olur. Şayet bir ev içindekilerle birlikte rehin verilse bu işlem de caizdir.⁴⁵

Diğer bir rivayete göre de, hurma ağacı rehin verildiği zaman meyveleri rehin olmaz, meyve olmaksızın hurma ağacı hakkındaki rehin geçerlidir; çünkü eğer, hurmanın üzerindeki meyveler ıslah olmadan satılması şart koşulmasa satışa dâhil olmaz, rehinde de aynı durum söz konusudur.⁴⁶

Bir kimse, içinde ekin bulunan, hurma ağacı olan veya herhangi bir ağaç bulunan ve bu ağaçların üzerinde meyveleri olan bir araziye rehin verdiği zaman arazi üzerindeki hiçbir şeyi de tahsis etmese ve mürtehinine de bu şekilde teslim etse rehin sahihtir. Rehlin kapsamına ekinler, hurma, üzüm ve ona bitişik yani bağlı olan her şey girer; çünkü râhin ve mürtehin bunun geçerli olmasını kastetmişlerdir. Bu rehlin geçerli olması da satım akdinin tersine, ancak arazinin içinde olanların da rehne dâhil olmasıyla olur. Çünkü satım akdi bu bitişik şeyler olmadan da geçerli olur. Hatta mürtehin meyvelerin çürümesinden korkarsa, hâkimin emriyle bunları satabilir.⁴⁷

İmamı Mâlik'e göre rehin alınan hurma ağacının meyvesi rehne dâhil olmaz; ancak mürtehin meyvenin rehne dâhil olmasını şart koşarsa rehne dâhil olur. Meyvelerin ağacın üstünde olması ya da olmaması durumu değiştirmez, aynı konumdadırlar.⁴⁸

1.3. Rehlin Akdine Konu Olacakların Özellikleri

Rehlin akdine konu olacak şeyler belirli birtakım özelliklere sahip

⁴⁵ Merginânî, IV, 473; Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidî (v. 800/1397), *el-Cevheretu'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kudurî*, İstanbul 1316, I, 295.

⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Darü'l-Fikr, Beyrut t.y., XII, 344.

⁴⁷ Haddâd, I, 195.

⁴⁸ Sahnun, Abdüsselam b. Saïd Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut 1905, IV, 135.

olmalıdır. Bu özellikler şunlardan ibarettir:

a- Belirli olan.⁴⁹

b- Bir başkasıyla ilişkisi olmayan⁵⁰

c- Elde edilmesi mümkün olan, her şeyin rehin olarak verilmesi sahihtir.⁵¹

Genel olarak satışı caiz olan her şeyde rehin de caizdir, satışı caiz olmayan şeylerin rehin verilmesi de caiz değildir. Çünkü rehin, borcun edasının geciktirilmesi durumunda mürtehinin hakkını alması için yapılan bir güvenlik akdidir.⁵² Bu durumda “satılabilir” olması aranan özellik olmalıdır.

Peygamber Efendimiz (sas)’in bir yahudiye zırhını rehin vermesi olayında da görüldüğü gibi, Allah’a itaat etmede ya da başka amaçlarla kullanılan ve hukuken mal sayılan (mütekavvim) bütün malların rehin konusu olabileceğine dair bir delil olarak gösterilebilir. Çünkü Rasulullah demir zırhını cihat ederken kullanmakta idi.⁵³

Mütekavvim özelliğinden yola çıkan bazı âlimlerin söylediklerinin aksine, sahip olunan hayvanın borç karşılığında rehin verilmesi geçerli bir işlemdir. Bu âlimler, “hayvanlar telef olmakla karşı karşıyadır. Dolayısıyla bunlar çabuk bozulan şeyler gibi değerlendirilir. Yeşil bitkiler gibi çabuk bozulan şeylerin rehin verilmesi ise geçerli olmaz” demişlerdir. Hayvanların rehin verilmesinin geçerli olması hakkında Hanefîlerin dayandığı delil, Hz. Peygamber’in (sas); *rehin olarak bırakılan hayvana binilir ve sütü sağılır*,⁵⁴ hadisidir. Diğer yandan hayvan, satılması geçerli olan ve hukuken değeri olan (mütekavvim) bir maldır. Alacağın başka bir yerden tahsil edilmesinin imkânsız olması durumunda, hayvanın mâlî değerinden alacağın tahsil edilmesi de mümkündür. Dolayısıyla hayvan da tıpkı rehne konu olan diğer mallar gibidir. Ayrıca zamanı

⁴⁹ Belirli olmasından kastedilen; akde mahal olacak özelliğe sahip olmasıdır. Henüz doğmamış yavrunun, sütteki ve zeytindeki yağın, buğdaydaki unun akde mahal olmaz. bkz. Atalay, s. 64.

⁵⁰ Başkasıyla ilişkisi olmamasından maksat; şayi’ hisseli, ortak bir mal olmaması ve malın bir başkasının kullanımında bulunmamasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Atalay, s. 64, 65.

⁵¹ Mevsilî, II, 64.

⁵² İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri (v. 456/1064), *el-Muhallâ* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut ts., VI, 365. bkz. Merginânî, IV, 472.

⁵³ Serahsî, XXI, 63.

⁵⁴ *الرهن مركوب و مخلوب*. Buhari, “Rehin”, 4; İbn Mace, “Rehin”, 2440.

gelince telef olmakla karşı karşıya gelmeyen hiçbir şey yoktur.⁵⁵

Bunların dışında şâyi, yani hisseli olan bir malın, rehine konu olması hakkında da ihtilaf vardır. Şâyi olan bir mal Hanefilere göre, rehin konusu olması geçerli değildir. Böyle bir mal, ister bölünebilir olsun isterse bölünemez olsun Hanefilere göre rehin olarak verilmez.⁵⁶

Şafiilere göre ise hisseli olan bir malın rehin verilmesi geçerlidir. Rehin verilmesi şâyi malın satılmasının -tıpkı payları belirlenmiş bir ortak malda olduğu gibi- geçerli olması gibidir. Rehin sözleşmesi, borçlunun karşısına başka alacaklıların da çıkması durumunda, mürtehini zarara düşmekten korumak için geçerli kılınmış bir sözleşmedir.⁵⁷

Muttasıl olan bir şeyin rehin verilmesi, şâyi olan şeylerin rehin olarak verilmesinden farklıdır, muttasıl olan şeyin ayrılmaksızın kabzedilmesi sahih değildir. Çünkü bu durumda merhunun tek başına kabzedilmesi mümkün değildir. Mesela, koyunun üzerindeki yün, koyunsuz olarak rehin verildiği zaman bu caiz değildir; çünkü merhûn rehin olmayan bir şeyle muttasıldır.⁵⁸

Rehin sözleşmesinde, merhunun râhinin malı olması şart değildir. Başkasına ait bir mal da sahibinin izniyle rehin verilebilir ki, buna “rehnü'l-müsteâr” denilir, bu da âlimlerin ittifakıyla sâbittir.⁵⁹

Bununla birlikte; emanet bir mal karşılığında rehin verilmesi geçersiz bir işlemdir. Çünkü rehin sözleşmesinin hükmü, merhûndan mürtehinin hakkını alabilmesidir. Başka bir şey sebebiyle tazminat hükmünde olan bir eşya -satıcının elinde bulunan mal gibi- karşılığında rehin vermek de belirttiğimiz sebepten dolayı geçersizdir.⁶⁰

Gasp edilmiş bir mal gibi sırf kendi varlığı ile tazminat hükümlerine tabi olan mal karşılığında rehin vermek ise geçerli bir işlemdir. Çünkü bir malın gasp edilmesi, mümkün ise onun kendisinin; gasp edilmesinin mümkün olmaması durumunda ise, değerinin geri verilmesi gerekir. Bu ise, merhunun mâlî değerinden söz konusu hakkın alınabileceği

⁵⁵ Serahsi, XXI, 104.

⁵⁶ Serahsi, XXI, 69; İbn Hümam, X, 152.

⁵⁷ Serahsi, XXI, 69; bkz. Kâsânî, VI, 138-140; İbn Hümam, X, 153.

⁵⁸ Bkz. Kâsânî, VI, 140.

⁵⁹ Şafiî, III, 222; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1992, IV, 225.

⁶⁰ Serahsi, XXI, 73; Merginâni, IV, 474.

bir borçtur. Derek⁶¹ karşılığında rehin verilmesi geçersiz bir işlemdir. Çünkü derek, râhinden alınması mümkün olan bir mal değildir. Mal olmayan bir şey sebebiyle merhûndan bir hakkın alınması mümkün değildir. Diğer yandan tazmin edilmesi hak edilmiş bir mal bulunmadığından, derek karşılığında yapılan bir rehin sözleşmesi geçersiz olmuştur. Kısas gerektiren bir yaralama karşılığında rehin verilmesi konusu da böyledir.⁶²

1.4. Rehin Akdinde Şahitlik

Mürtehinin merhûnu kabzettiği ya da etmediği, râhinin ise teslim edip etmediği noktasında inkâr ya da ispatta şahitlik önemli bir yere sahiptir.

Şahitliğin geçerli olup olmaması konusunda Peygamber (sas)'den rivayet edilen; “*Râhin ve mürtehin ve buna benzer kimseler, anlaşmazlığa düştükleri zaman delil getirmek davacı için, yemin teklif edilmesi de davalı içindir;*”⁶³ hadis-i şerifi konunun temelini oluşturmaktadır.

Bu durumda mürtehin, merhûnu teslim aldığını iddia etse, râhin ise bunu inkar edip iki şahit getirirse bu şahitlerden biri, onu yüz milyon lira karşılığında rehin verdiğine diğeri de iki yüz milyon lira karşılığında rehin verdiğine şahitlik etseler Ebu Hanife (rh.a)'ya göre şahitlikleri geçersizdir. Çünkü şahitler, şahitlik ettikleri konuda, hem söz hem de anlam bakımından farklı şeyler söylemişlerdir.⁶⁴ Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise; eğer mürtehin iki yüz milyon lira olduğunu iddia etmekte ise söz konusu malın, yüz milyon lira karşılığında verilmiş olduğu sâbit olur. Bu durumda şahitlerin şahitliği kabul edilir ve merhunun yüz milyon lira karşılığında olduğuna hükmedilir.⁶⁵

Şahitlerden biri yüz milyon lira, diğeri ise yüz elli milyon lira karşılığında rehin verildiğine şahitlik ederse, mürtehin de yüz elli milyon lira karşılığında olduğunu iddia etmekte ise bu durumda şahitler yüz milyon liralık miktarda hem söz hem de anlam bakımından aynı fikirde oldukları için rehin konusu malın yüz milyon lira karşılığında rehin verildi-

⁶¹ Bir kimseyi mahkemeye getirme konusunda kefil olmak.

⁶² Serahsî, XXI, 73; Merginânî, IV, 474.

⁶³ Buhari, “Rehin”, 6; bkz. Nevevî, *Ravza*, IV, 97.

⁶⁴ *إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبينة على المدعي واليمين على المدعى عليه*. bkz. Serahsî, XXI, 125.

⁶⁵ bkz. Serahsî, XXI, 125.

ğine hükmedilir. Elli milyon liralık bölüm ise şahitlerden birinin yaptığı şahitlikte yüz milyon lira üzerine yapılan atıftır. Mürtehinin, yüz milyon lira olduğunu iddia etmesi halinde şahitlerin yaptığı şahitlik davacı kimse şahitlerden birini yalanlamış olduğu için geçersiz olur.⁶⁶

Şahitlerden biri, rehin sözleşmesinin dolar, diğeri ise milyon lira karşılığında yapıldığına şahitlik etmekte iseler bu durumda borç konusunda şahitlik ettikleri şeyin cinsleri farklı olduğu için yaptıkları şahitlik geçersiz olur. Bu durumda bir bedeli iddia eden kimsenin, kendi şahitlerinden birini yalanlamış olması gerekir.⁶⁷

1.5. *Rehin Akdinin Çeşitleri*

Rehin akdinin, geçerli olup olmamasına, lazım olup olmamasına, bir “aynı” teminat altına almasına, sahih ya da batıl oluşuna göre çeşitlerini şöyle sıralaya biliriz:

a- Sahih Rehin: Sıhhat şartlarını toplamış olan diğer bir ifade ile aslen ve vasfen sahih olan rehin aktidir. Aslen olmasından kastedilen mütekavvim olan şeyler, vasfen ifadesinden kastedilen de; tek parça halinde bulunan, bir tek şahsa ait olan şeyleri rehin vermek gibidir.

b- Fâsıt Rehin: Aslen sahih olup vasfen sahih olmayan, yani bizzat kendisi mün’akid olan, ancak bazı harici vasıfları itibariyle gayrı meşrû bulunan rehindir. Muşai⁶⁸ veya meşgulü rehin vermek gibi.

c- Batıl Rehin: Aslen sahih olmayan rehindir. Mal olmayan bir şeyi rehin vermek ve binefsihi mazmun olmayan bir şey mukabilinde rehin almak gibi.⁶⁹

d. Rehnü’l-müsteâr: Sahibinin izniyle başkasına ait bir malın rehin verilmesidir.⁷⁰

1.6. *Rehinde Muhafaza ve Masraflar*

Rehin alınan malın korunması, muhafaza edilmesi bizzat mürtehin tarafından yapılabileceği gibi aile fertlerine, müfavada veya inan suretiyle ortak olduğu ortağına, aylık veya senelik ücretle kiralamış olduğu güvenilir hizmetçisine de muhafaza ettirebilir. Aynı şekilde bir kadın

⁶⁶ Bkz. Serahsî, XXI, 125.

⁶⁷ Bkz. Serahsî, XXI, 125.

⁶⁸ Ortakların hisselerinin hangi kısmında olduğu bilinmeyen hisseli eşya.

⁶⁹ Bilmen, VII, 5.

⁷⁰ Şafiî, III, 222; İbn Kudâme, IV, 225.

almış olduğu rehni kocasına muhafaza ettirebilir. Merhunun bu kimse-lerden birinin yanında telef olması halinde rehnin tazmini gerekmez. Fakat bunlardan başkasının yanında telef olursa merhûn gasp edilmiş hükmünde olur ve mürtehinine “zaman’ı gasp” gerekir. Bir görüşe göre de merhûnu muhafaza edecek emin mürtehinin aile fertlerinden olmalıdır; yani onunla beraber aynı yerde ikamet eden kimseler olmaları şarttır. Buna göre; mürtehin, merhûnu aile fertlerinden olmayan bir emin’e muhafaza ettirir de merhûn zayi olursa mürtehinine gasp tazminatı gerekir. Bununla birlikte gerek rehin verirken gerekse alırken ve rehini muhafaza ederken birtakım masrafları olmaktadır. Bu masrafların hangi bölümünün, kime ve ne kadar miktarda olduğu aşağıdaki şekillerde olmaktadır.⁷¹

Rehnin muhafazası ile ilgili masraflar mürtehinine aittir. Hatta bu masraflar merhunun kıymetinden fazla olsa ve merhûn gerek mürtehinin elinde bulunsa gerekse adlin elinde bulunsa durum değişmez, aynıdır. Çünkü merhunun muhafaza menfaati mürtehinine aittir. Hatta “masrafı karşı taraf çekecek” şeklindeki şarta itibar edilmez. Çünkü merhûnu korumak mürtehin üzerine zaten vâciptir, bu rehin onun elinde kendi malı konumundadır.⁷²

Hasan Basrîden; “rehnin masrafları alacağın güvenliğinin korunması için mürtehinine aittir. Râhin merhunun masraflarından kaçınırsa buna mecbur edilmez; fakat hâkim merhûndan ihtiyaç miktarınca olan kısmını satar,” şeklindeki rivayet icmanın dışındadır.⁷³

Rehnin hayvan ve benzeri olması halinde nafakasını, çobanının ücretini, râhinin yerine getirmesi gerekir; çünkü rehnin gelirleri de râhine aittir.⁷⁴ Rehin; kölesiyse öldüğü zaman kefeni, depolanması gereken bir şey ise mahzen kirası râhine aittir. Râhin bu masraflardan kaçınırsa, güvenliğin korunması için kendi malından bunu yerine getirinceye kadar mecbur edileceği konusunda icma vardır.⁷⁵ Burada depolama için mahzen kirasının râhine ait olmasıyla korunması için mürtehinine ait

⁷¹ Mevsilî, II, 66; Bilmen, VII, 30; Çeker, 274.

⁷² Mevsilî, II, 66; Bilmen, VII, 30; Çeker, 274.

⁷³ Nevevî, Ravza, IV, 93; Şirbinî, II, 136.

⁷⁴ Mevsilî, II, 65.

⁷⁵ Merginânî, IV, 470; İbn Kudâme, IV, 474; Nevevî, Ravza, IV, 93; Şirbinî, II, 136; Düreynî, II, 468.

olmasını karıştırmamak lazımdır. Depolamada ticari bir kâr maksadı vardır, muhafaza ise tazmin maksatlıdır.

Merhunun aynını ibkâ veya menfaatlarını ıslah için yapılacak masraflar râhine aittir. Mesela merhûn hayvanın yemi ve suyu, çoban ücreti, merhûn akarın tamiri, merhûn bahçenin sulanması gibi masraflar râhine lazım gelir. Çünkü merhunun menfaatları esasen râhinin mülküdür. Merhunun vergisi, öşrü gibi şeyler de râhine aittir. Çünkü bunlar mülkün masraflarıdır.⁷⁶ Özetle malın yararının devam etmesi için ona yapılacak masraflar râhine aittir.⁷⁷

Hanbelîlere göre de merhunun taamı, kisvesi, muhafazasına ait ücret, tedavi ücreti vb. bütün masrafları râhine aittir.⁷⁸ Şeklinde bir hüküm vererek muhafaza masraflarını diğer mezheplerden farklı olarak râhinin üzerine bırakmıştır.

Hz.Peygamber (sas): “Rehin, râhinden alıkonulmaz; merhunun yararı da, masrafları da râhine aittir,”⁷⁹ ve yine bir hadis-i şerifte de ; “Merhûnu sağan ve ona binen kimse masrafını da çeker,”⁸⁰ buyrulmuştur. Çünkü merhûn, râhinin mülkiyetinde kalmaya devam etmektedir. Bir mülke yapılacak masraflar ise sahibine ait olur.⁸¹

Hz. Ebû Hüreyre (radıyallâhu anh) anlatıyor: "Resûlullah(aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: "Rehin (olarak bırakılan hayvan)a, nafakası mukabilinde binilir. Sağmal hayvan rehin bırakılmışsa sütü, nafakası mukabilinde içilir. Nafaka, binen ve sütünü içen üzerinedir."⁸² Bu hadis-i şeriften mürtehinin râhinin izniyle merhunun nafakasını sağlaması durumunda faydalanabileceği de çıkartılabilir.

Merhunun kıymeti borçtan fazla olursa bu fazlalık mürtehinin elinde emanet olacağından buna isabet eden iade ücreti râhine lazım gelir.⁸³

⁷⁶ Serahsî, XXI, 65; Mevsilî, II, 66; Bilmen, VII, 30; Çeker, s. 274.

⁷⁷ Serahsî, XXI, 163.

⁷⁸ Nevevî, Ravza, IV, 95; Bilmen, VII, 31.

⁷⁹ لا يغلَى الرهن و هو ممن رهنه له غنمه و عليه غرمه. İbn Mace, "Rehin", 2441.

⁸⁰ على من يحلبه ويركبه نفقته. İbn Mace, "Rehin", 2441.

⁸¹ Serahsî, XXI,78.

⁸² عن أبى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله: يركب الرهن بنفقته، ويشرب لبن الدار بنفقته إذا كان مزهوتا. وعلى أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى Buhari, Rehin, 4; Tirmizî, Buyu', 4/1254; Ebû Dâvud, Buyû', 78/3526..

⁸³ Mevsilî, II, 66; Bilmen, VII, 30; Çeker, s. 274.

Râhin ile mürtehinden birisi diğere ait olan masrafı kendi kendine yani hâkimin veya başkasının emri olmaksızın yapsa teberrû olarak yapmış olur. Çünkü bir kimse başkasına ait masrafı onun emri veya hâkimin izni olmaksızın yaparsa müteberrî sayılır. Fakat râhin ile mürtehinden biri diğere ait masrafı onun emriyle yaparsa yapmış olduğu masrafı biri diğereinden isteyebilir.⁸⁴

Mürtehin başka bir yere gideceği zaman yolda emniyeti olur ve râhin tarafından da menedilmemiş olursa, rehini beraberinde götürülebilir. Götürülmesindeki masraflar mürtehinine aittir.⁸⁵

2. Rehin'in Hukukî Niteliği

Her akdin taraflara sorumluluk yükleyen hukuki bir sonucu vardır. Rehin akdinin de taraflara hatta üçüncü şahıslara yüklediği birtakım sonuçlar vardır. Rehin akdinin hukukî niteliğinden maksat bu akdin hükmü ve merhûnun telefi durumunda tazmininin kime ait olduğudur.

2.1. Rehin Akdinin Hükümü

Alacağın merhûndan tahsil edilebilmesi rehin sözleşmesinin hükmü dâhilindedir.⁸⁶ Burada asıl olan mürtehinin alacağını merhumdan alma imkânının olmasıdır. Bu konuda mezhepler arasında küçük ifade farklarından başka ihtilaf yoktur.

Hanefilere göre; hakkın alınması bir mala ilişkin olduğundan rehin sözleşmesinin hükmü, alacaklının hakkını merhûndan alabilme yetkisine sahip olmasıdır. Bir hakkın alınması konusunda teminat olmak üzere kurulan bir sözleşmenin hükmü; elinde bulundurma (zilyedlik) mülkiyetidir.⁸⁷

İmam-ı Şafiîye göre ise; rehin sözleşmesinin hükmü kefalet, havale ve diğere sözleşmelerde olduğu gibi, hak sahibine hakkını talep etme konusunda daha fazla yetki verilmesidir.⁸⁸ Rehinde satım akdinde olduğu gibi mülk edindirme veya kira akdinde olduğu gibi menfaat edindirme gibi bir hak yoktur.⁸⁹

⁸⁴ Kâsânî, VI, 152; Bilmen, VII, 30.

⁸⁵ Bilmen, VII, 45.

⁸⁶ Serahsî, XXI, 67; bkz. Kâsânî, VI, 145.

⁸⁷ Serahsî, XXI, 63.

⁸⁸ Serahsî, XXI, 63.

⁸⁹ Şafiî, III, 167.

Cumhura göre rehin; karşılığında alındığı alacağın tamamı için olduğu gibi, her bir bölümü için de bir teminattır. Mesela yüz milyonluk bir alacak karşılığında bir şey rehin alındığı zaman, yüz milyonun hepsi ödenmedikçe o şeyin tamamı alacaklının elinde rehin olarak kalır. Çünkü rehin olan şey alacaklının elinde bir alacağın teminatı olarak hapsedilmekte olduğundan, bu şeyin alacağın bütün cüzlerine teminat olması gerekir.⁹⁰

Buna göre rehin sözleşmesinin hükmü hakkında aşağıdaki şekilde bir sıralama da yapabiliriz:

- 1- Rehin bitene kadar mürtehinin hapis hakkı vardır.
- 2- Rehin bitmeden önce râhin ölür veya iflas ederse mürtehin diğer alacaklılardan önceliklidir.
- 3- Merhûn, mürtehinin elinde yok olursa kıymeti miktarınca borç düşer.⁹¹
- 4- Rehin mürtehine göre alındığı gündeki kıymetiyle, yabancıya göre de helak olduğu gündeki kıymetiyle mazmundur.
- 5- Rehin borç istemeye engel değildir.
- 6- Râhin, borç ödenmeden önce, merhûnda feshi mümkün bir şekilde tasarrufta bulunsa, mürtehinin rızası olmadıkça bu tasarruf nafiz olmaz.
- 7- Mürtehin alacağını talep ettiğinde rehni getirmeye mecburdur.
- 8- Rehn-i Müsteârdan rehnin kurtulmasından sonra *muîr*/المعير, *müstaîr*/المستعير⁹² iarede bulunduğu şeyi talep eder.
- 9- Râhin ve mürtehinin vefatıyla rehin batıl olmaz. Rehlin hükümleri vereseye intikal eder ve terekeden deyn ödenir.
- 10- Mürtehin rehni bir başkasına vedia olarak bırakabilir; fakat kiraya veremez, iarede bulunamaz.
- 11- Adl'in durumu, yetki ve tasarruflar konusunda mürtehin gibidir.

⁹⁰ İbn Rüşd, IV, 1437.

⁹¹ Ali Haydar Efendi, Küçük Eminefendizade, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330, II, 307.

⁹² Muîr, malı ödünç verene; müstaîr de malı ödünç alana denilir. bkz. Çeker, s. 255.

12- Râhin deyni ödememezse, hâkim deyni ödemesi için râhini mecbur edebilir.⁹³

13- Her iki tarafın rızasıyla rehin başka bir rehinle değiştirilebilir. Bu takdirde birinci rehin karşılıklı rıza ile iptal edilmiş, ikincisi akdolanmış olur.⁹⁴

Rehinden maksat alacağı güvence altına alınması olmasıdır. Bu güvenlikte olma her durumda sağlanmalıdır. Buna göre, râhin ve mürtehindin birinin veya her ikisinin vefatıyla rehin akdi batıl olmaz. Rehnin hükümleri vereseye intikal eder ve terekeden deyn ödenir.⁹⁵

2.2. Merhunun Tazmini

Rehin sözleşmesindeki tazminat yükümlülüğü, hakkın mürtehindin alınabilme tazminatıdır. Bu yüzden tazminat yükümlülüğü, merhunun bizzat kendisinde değil, mâlî değerinde sâbit olmuştur.⁹⁶ Hz. Ali (r.a)'tan şöyle nakledilmiştir: “Rehin sözleşmesinin tarafları, merhunun telef olması durumunda, fazla kalan miktarı diğerinden talep eder.” Bir kimse, on milyon liralık bir borcu karşılığında, on milyon lira değerindeki bir elbisesini rehin olarak bıraksa ve elbise mürtehide iken telef olsa, râhin üzerindeki borç düşer. Elbise beş milyon lira değerinde ise, bu durumda mürtehin kalan beş milyon lirayı almak üzere borçluya rucû eder.⁹⁷ Hz. Peygamber (sas) “rehin, verildiği borç karşılığındadır;” buyurmaktadır. Buna göre de rehinler verildikleri borç miktarınca telef olurlar.

Hz. Ömer, İbn Abbas ve Hanefiler'e göre; “merhunun telef olması durumunda, borcun veya merhunun değerinden hangisi daha az ise o miktar tazminat hükümlerine tabidir.⁹⁸ İmam-ı Şafiî ise; merhunun emanet hükmünde olduğu, telef olması halinde değerinin borçtan düşülmeyeceği görüşündedir. Ancak mürtehinin teaddide⁹⁹ bulunması bunun dışındadır.¹⁰⁰ Bu görüş; Zührî'nin Said b. el-Müseyyeb'den (v.

⁹³ Ali Haydar Efendi, II, 308.

⁹⁴ Çeker, 274.

⁹⁵ Ali Haydar Efendi, II, 308.

⁹⁶ Serahsî, XXI, 78.

⁹⁷ Serahsî, XXI, 65; bkz. İbn Hümmam, X, 145.

⁹⁸ Serahsî, XXI, 65; bkz. İbn Hümmam, X, 145.

⁹⁹ Emanet olan malda haksız fiil, kullanımda tecavüz. bkz. Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş* terc. Dağ, Mehmet/Şener, Abdulkadir, Ankara 1986, s. 140, 147 vd., 157.

¹⁰⁰ Şafiî, III, 168; Serahsî, XXI, 65; Nevevî, *Ravza*, IV, 96.

637-715), onun da Ebû Hüreyre'den naklettiği: “merhûn râhinden alıkonulmaz; o malın geliri de masrafı da râhine aittir,”¹⁰¹ hadisi delil olarak getirir. Bazı âlimler; لا يعلق الرهن, “rehin onu bırakandan alıkonulmaz,” ifadesini, merhunun telef olması durumunda râhinin hesabından gideceği şekilde anlamışlardır. Yine Hz. Peygamberin “masrafı da ona aittir” ifadesinden, onun telef olmasını anlamışlardır; çünkü غرم, kelimesi telef olmayı ifade eder. Bir ayette; ¹⁰² انا لمغرمون; “muhakkak ki biz borçlandık”; yani bunun anlamı, “mallarımız telef oldu” demektir.¹⁰³

Mürtehinin elinde rehne bir zarar gelse, teslim günündeki kıymeti üzerinden borçtan düşülür.¹⁰⁴ Bütün bu delillerden merhunun tazmin yükümlülüğünün, mürtehine ait olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁵

Merhûn, borcun ödenmemesi sebebiyle, borcun tahsili için satılmış olsa ve bedel borçtan daha fazla tutmuş ise borcu aşan miktar râhine verilir; fakat merhunun satım bedeli, borçtan daha az ise eksik kalan miktarı borçlunun tamamlaması gerekir. Hanefiler de bu görüşü benimsemişlerdir. Rehin sözleşmesinin, mürtehine, merhûndan, alacağını alabilme yetkisi vermesi de rehinin tazmin edileceğini gösterir.¹⁰⁶

Diğer taraftan rehin sözleşmesinin hükmü, alacağın merhûndan tahsil edilmesidir; bunda ise alacağın korunması anlamı bulunmaktadır. Bunun zorunlu sonucu olarak, merhunun telef olması durumunda râhinin zimmeti borçtan kurtulur ve alacaklının hakkı ödenmiş olur.¹⁰⁷

Mürtehinin, merhunun başkasına ait olduğunun ortaya çıkmasında borçluya dönmesi yani râhinden borcunu talep etmesi, râhinin onu aldatması sebebiyledir. Çünkü merhunun, alacaklıya verilmesiyle kazançlı çıkan taraf râhin olmaktadır. Buna göre, merhunun mürtehinin elinde telef olması durumunda râhin zimmetindeki borcu ödemiş sayılmaktadır. Durum böyle olunca söz konusu malın bir başkasına ait olduğunun ortaya çıkması ile mürtehin, borçlu tarafından aldatılmış olmaktadır.¹⁰⁸

¹⁰¹ لا يعلق الرهن هو لصاحبه الذي رهنه له غنمه و عليه غرمه; İbn Mace, “Rehin”.

¹⁰² Vakıa, 56/66.

¹⁰³ Serahsi, XXI, 65.

¹⁰⁴ Bkz. Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, (trc. Komisyon), İstanbul 1994, V, 266; Çeker, s. 274

¹⁰⁵ Serahsi, XXI, 66.

¹⁰⁶ Serahsi, XXI, 66.

¹⁰⁷ Serahsi, XXI, 67.

¹⁰⁸ Serahsi, XXI, 67.

Mürtehin, hernekadar rehin'den doğan artışlar konusunda tazminat hükümlerine tabî olmasa da alacağı karşılığında onları alıkoyma hakkına sahiptir.¹⁰⁹ Merhunun sütü, yünü, yavrusu, meyvesi gibi merhûndan meydana gelen artışlar, râhine ait olup merhûn ile beraber mürtehinin elinde rehin olarak kalır. Bu artışlar helak olsa mazmun olmaksızın helak olur; çünkü bunların hepsi teb'an merhûndur. Tâbî olan bir şeyin ise aslın karşılığı olan şeyden hissesi olamaz. Asıl rehin helak olup artışlar (nema) bâki kalsa, asla isabet eden borç düşer.¹¹⁰

Rehni “fekk etmek”; yani borcu tasfiye etmek, aşağıdaki şekillerden biri ile borçtan kurtulması neticesinde rehni kurtarmakla mümkün olur.

a. Mürtehinin alacağını, râhine hibe etmesi ve râhinin de bu hibeyi reddetmemesi.¹¹¹

b. Mürtehinin, râhini borçtan ibra etmesi ve râhinin de bunu reddetmemesi.

c. Râhinin borcunu, mürtehine veya onun hukukî temsilcisine ödemesi.

d. Bir üçüncü şahsın, teberrû yoluyla borcu ödemesi.

e. Mürtehinin, borçlu bulunduğu bir üçüncü şahsı râhin üzerine havale etmesiyle (alacağın temlik suretiyle).¹¹²

Mürtehin rehni râhine hizmet etmesi veya onun hesabına çalışması için râhine âriyet olarak verse, râhinin rehin malı kabzetmesiyle mürtehinin üzerinden tazmin kalkar. Bu durumda râhinin elindeyken helak olması halinde mürtehinin sorumluluğu yoktur. Râhinin kabzetmesiyle mazmun/tazmin edilme özelliğini kaybetmiştir. Mürtehinin râhinden borcunu isteme hakkı devam eder, çünkü mürtehinin rehin hakkı sâbit kalmıştır.¹¹³ Râhin, rehni mürtehine kiraya verse ve kira adına yeniden kabz da bulunsa rehin batıl olur. Artık kira müddeti esnasında bu mecur telef olsa emanet olarak telef olmuş olur, bunun karşılığında mürtehinin alacağı düşmez.¹¹⁴

¹⁰⁹ Serahsî, XXI, 75.

¹¹⁰ bkz. İbn Rüşd, a.g.e, IV, 1438; Bilmen, VII, 23.

¹¹¹ Mecelle, m. 847.

¹¹² Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1991, III, 158.

¹¹³ Merginânî, IV, 490.

¹¹⁴ Zuhaylî, V, 261; Bilmen, VII, 43.

Rehin akdinin feshedilebilir özelliği de vardır; ancak rehin tek tarafı bağlayan bir akittir. Bağlanan taraf râhin olduğu için râhinin rehni feshetmesi mümkün değildir.¹¹⁵ Mürtehin, bu akitle bağlı olmadığı için, dilediği zaman akdi feshederek rehni sahibine iade edebilir.¹¹⁶

3. Rehinde Tasarruf

Merhûn rehin verildikten sonra, tasarruf hakkı kim olduğu, kimin ne kadar tasarruf hakkı olduğu konusundaki ihtilaflar râhinin ve mürtehinin tasarrufu etrafında dönüp dolaşmaktadır.

Ayrıca şunu da belirtmeliyiz; rehlin menfaatinden faydalanılmaması caiz değildir. Çünkü bu, malı ziyan ve heder etmektir. Rehin olduğu esnada ondan yararlanmak gerekir.¹¹⁷ Ondan yararlanacakların kim olduğu konusunu iki ana alt başlık altında ele almamız konunun dağıl-maması ve daha iyi anlaşılması bakımından daha iyi olacaktır.

3.1. Râhinin Rehinde Tasarruf Hakkı

Râhinin rehinde tasarruf hakkı rehlin taşınır olup olmamasına, kabzdan önce ve sonra tasarrufta bulunma durumuna göre değişmektedir. *Merhûnu kabzetmediği müddetçe râhin muhayyerdir, mürtehin dilerse merhûnu teslim eder, dilerse rehinden geri döner.*¹¹⁸ Ancak Peygamber Efendimiz (sas) merhûnda meydana gelecek artışı râhine bıraktığı gibi, merhunun kendisini de, “*rehin onu rehin olarak veren kimse-nindir,*”¹¹⁹ buyurmaktadır.¹²⁰ Buna göre mürtehinin elinde olan şeyin mülkiyeti yakîn bilgi ve icma ile râhinindir, bu konuda ihtilaf yoktur. Bu duruma göre, mürtehin için merhûnda rehin hakkı vardır ve râhinin de kendi mülkünden faydalanmasından engelleneceğine dair bir hükümün yoktur.¹²¹ Ebû Hanıfeye göre de mülk her yönüyle râhine aittir, mürtehinin sadece hapis hakkı vardır.¹²² Merhunun râhinin mülkiyetiyle ilişkisinin kesilmeyeceği konusunda hiçbir şekilde ihtilaf yoktur. Ancak bu ilişkisinin hangi sınırlar içerisinde olacağı konusu ihtilaflıdır.

¹¹⁵ Mecelle, m. 717.

¹¹⁶ Mecelle, m. 716.

¹¹⁷ Zuhaylî, V, 253.

¹¹⁸ ما لم يقبضه فالراهن بالخيار ان شاء سلمه و ان شاء رجع عن الرهن. İbn Hümam, X, 140.

¹¹⁹ الرهن من راهنه الذي رهنه. Ebû Davud, “rehin”, 3526.

¹²⁰ Serahsî, XXI, 76.

¹²¹ İbn Hazm, VI, 366.

¹²² Kâsânî, VI, 145; Zuhaylî, V, 253.

3.1.1. Taşınır Rehinde Tasarruf Hakkı

Râhin mürteherine borcuna karşılık rehin verdikten sonra; “şu vakte kadar parayla gelirim şöyle şöyle olsun; parayla gelmezsem, merhûn senden aldığıma karşılık senindir” derse, rehin fâsit olur.¹²³

Hiz. Peygamber (sas) “merhûna binilir ve o mal sağılır,” buyurmuştur. Bu sözle anlatılmak istenen merhunun, râhin için sağılmasıdır. Çünkü Rasulullah (sas), “ona binen ve onu sağan kimse masrafını da karşılar,”¹²⁴ buyurmuştur. Bu tasarrufun temel sebebi; bu artışlar, asıl mülkiyet sebebiyle kazanılan artışlar olmasıdır. Bu nedenle tıpkı merhunun kazancı ve gelirinde olduğu gibi ondan doğan artışlar konusunda da rehin hükümleri geçerli olmaz.¹²⁵

Peygamber (sas)’ın; “” “merhûnu sağan ve ona binen kimse masrafını da karşılar,”¹²⁶ buyurmasının sebebi, merhunun râhinin mülkiyetinde kalmaya devam etmesinden dolayıdır.¹²⁷

Merhunun sütü, yünü, yavrusu, meyvesi gibi kendisinden meydana gelen artış ve gelirler, râhine ait olmakla beraber, merhûn ile birlikte mürtehinin elinde rehin olarak kalır.¹²⁸ Rehin konusu bir hayvanın sütü râhinin malı olduğundan râhin için sağılır; ancak râhin bundan doğrudan faydalanamaz, bıraktığı maldan yararlanması mürtehinin izni ile mümkündür.¹²⁹ Bu faydalanma sonucunda merhûn’a zarar versin veya vermesin sonuç değişmez. Çünkü rehinin hükmü hapistir, bu faydalanma ise hapse ters düşer.¹³⁰

Hanbelîlere göre; râhinin rehin’den yararlanması mürtehinin izni veya rızası olmadıkça caiz değildir. Râhin rehnini kullanamaz, binemez, giyemez, içinde oturamaz. Şayet râhin ile mürtehin, râhinin ondan yararlanması konusunda ittifak etmeyecek olurlarsa, rehin’den yararlanma imkânı ortadan kaldırılır. Çünkü böyle bir rehin aynı itibarıyla hapis altındadır¹³¹

¹²³ Mâlik b. Enes, el-Esbâhî, *el-Müdevvenetü'l Kübrâ*, Beyrut 1415/1994, IV,151.

¹²⁴ *على من يحلبه ويركبه نفقته*. Ebû Davud, “rehin”, 3526.

¹²⁵ Serahsî, XXI, 75.

¹²⁶ *على من يحلبه ويركبه نفقته*. Ebû Davud, “rehin”, 3526.

¹²⁷ Serahsî, XXI, 78.

¹²⁸ Bilmen, VII, 45.

¹²⁹ Serahsî, XXI, 76; Zuhaylî, V, 254.

¹³⁰ Kasanî, VI, 146; Merginânî, IV, 468-469; Bilmen, VII, 45.

¹³¹ Zuhaylî, V, 254.

Zâhirîlere göre rehlin bütün menfaatleri terhinden önce olduğu gibi yine râhine aittir. Merhûn hayvanın sütü ve binilmesi de bu menfaatler gibidir. Fakat râhin merhûn hayvana infakta bulunmazsa rehlin menfaatleri râhine ait olmaz. O halde râhin izin vermese de mürtehin yapacağı infak karşılığında hayvanın sütünü alır, üzerine binebilir, mukabilinde alacağı da borçtan düşmez.¹³² *Binit hayvanı rehin olduğu zaman, nafakası miktarınca binilir; sütlü hayvan rehin olduğu zaman, nafakası miktarınca sütü içilir.*¹³³

Caferîler göre de; rehlin menfaatinin hepsi sahibinden alıkonulmaz. Rehin'den önce ya da sonra olması arasında fark yoktur. Merhûn hayvana binmekten de sütünü sağmaktan da alıkonulmaz.¹³⁴

Râhinin rehin'den; kullanmak, binmek, giymek, mesken edinmek ve buna benzer herhangi bir yolla yararlanması mürtehinin iznine bağlıdır. Râhinin bu türden tasarrufta bulunması mürtehinin icazetine mevkuftur. Çünkü onun tasarrufu mürtehinin güvenlik hakkını batıl etmektedir. Mürtehinin izni olmaksızın sahih değildir. Mürtehin izin verirse tasarruf geçerli olur.¹³⁵ Çünkü râhinin malı olan merhûndan tasarrufunun nafiz olmaması mürtehinin hakkından dolayıdır. Mürtehin razı olunca râhinin tasarrufu sahih olur.¹³⁶ Râhinin; vakfederek, satarak, hibe ederek, merhûnu zayi etmesi gibi veya mürtehinin izni olmaksızın merhûna ilgiyi azaltarak ya da başkasına rehin vererek mürtehini sıkıntıya sokması gibi tasarruf hakkı olmadığı konusunda ihtilaf yoktur.¹³⁷ Böyle bir terhin bâtıldır. Birinci mürtehin bunu dava ederek hakkını isteyebilir. Merhûn, ikinci mürtehinin elinde telef olsa, birinci mürtehin, merhûn misliyyattan ise mislini, kıyemiyattan ise kıymetin tazmin ettirir ve bu da bedel yerine geçer.¹³⁸

Râhin, bu tasarrufların en başında gelen, merhûnu satmak suretiyle bir tasarrufta bulunduğu zaman; mürtehinin icazetine veya mürtehinin borcunu ödeyinceye kadar mevkuftur.¹³⁹ Çünkü başkasının hakkı ona

¹³² Şevkânî, V, 198,199; Bilmen, VII, 46.

¹³³ الرهن يركب بنفقته و يشرب لبن الدر إذا كان مرهوناً. Buhari, "Rehin", 4; İbn Mace, 2440.

¹³⁴ İbn Hazm, VI, 365.

¹³⁵ Şirbinî, II, 130; Zuhaylî, V, 253.

¹³⁶ Mecelle, m.748,141; Ali Haydar Efendi, II, 362.

¹³⁷ Şirbinî, II, 132.

¹³⁸ Bilmen, VII, 42.

¹³⁹ Borcu ödemesiyle veya mürtehinin izin vermesiyle caiz olur, aksi halde caiz olmaz.

taalluk etmektedir. Mürtehin bunu geçerli kabul etmesi, râhinin mürtehinine olan borcunu ödemesi, mürtehinin bu borçtan râhini ibrâ etmesi durumlarından biriyle satış caiz ve geçerli olur. Mevkuf olmasının sebebi mürtehinin hakkı sebebiyle idi, razı olmasıyla hakkı düşmüş olur. Mürtehinin icazetiyle merhûn satılınca kabul edilen görüşe göre mürtehinin hakkı merhunun bedeline naklonulur. Râhinin borcunu ödemesi durumunda ise merhunun bedeli, “Zâhirü’r-rivaye’ye”¹⁴¹ göre borç yerine rehin olura; yani bedel mübdelin hükmünü alır. Mürtehin satışa izin vermezse bir rivayete göre satış feshedilir, râhin rehni çöze bile müşteri lehine bir yol yoktur; mürtehin için merhûndaki hak sâbittir ve mülk sahibi gibi olur. Kabul edilen görüşe göre mürtehinin feshetmesiyle satış fesholunmaz. Çünkü mürtehin sadece hakkının korumasının gerekli olduğu hapis hakkı için feshedebilir yoksa satış akdini batıl edemez. Bu durumda müşteri râhinin rehni çözmesini beklerse rehnin çözülmesine kadar bu satış akdi mevkuf olur.¹⁴²

Cumhura göre; şayet râhin, merhûnu satarsa, mürtehin satışı bozabilir. İmam-ı Mâlik, “eğer satışı bozmaz da alacağım peşinen ödensin diye satışı bozmadım derse, ona yemin ettirilir; yemin ederse sözüne itibar edilir,” demiştir.¹⁴³

Râhin rehin verdiği şeyin bir kısmını ya da birini, kalan bir kısım borcunu ödemek için isteyemez;¹⁴⁴ rehin olarak verilen mal sahibinin (râhinin) tasarrufu altında olmaktan tamamen çıkarılır ve mürtehinine ya da adl’e teslim edilir.¹⁴⁵ Rehin kendisinden faydalanılması tüketilerek olan bir şeyse; litreyle ölçülen, tartıyla ölçülen şeyler gibi, râhin için mürtehinden merhûnu isteme hakkı yoktur; şeklinde bir sınırlandırma getirilmiştir.¹⁴⁶

Deve, sığır ve çayırda otlayan davar rehin olarak bırakılsa, söz ko-

¹⁴⁰ Mevsilî, II, 69; Bilmen, VII, 42.

¹⁴¹ İmam Muhammed’den tevatür veya şöret yoluyla nakil ve rivayet edilmiş olan: el-Asl/el-Mebsût, el-Cami’u’s-sağır, el-Cami’u’l-kebir, es-Siyeru’s-sağır ve es-siyeru’l-kebir, ez-Ziyâdât ve Ziyâdetü’z-ziyâdât. Zahir rivaye kitapları el-Hâkim Merzevî (v. 334/945) tarafından kısaltılarak bir araya getirilmiş (el-Kâfi) ve Serahsî tarafından otuz cilt halinde şerhedilmiştir (el-Mebsût). Metin ve şerh matbudur. bkz. Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 218, 219.

¹⁴² Merginânî, IV, 487; Zuhaylî, V, 26.

¹⁴³ İbn Hazm, III, 417.

¹⁴⁴ Kâsânî, VI, 153.

¹⁴⁵ Çeker, s. 273.

¹⁴⁶ Kâsânî, VI, 145.

nusu mallardan *zekât ödenmesi gerekmez*; çünkü sahibinin o malları kapsayacak kadar borcu bulunmaktadır. Kendisinde artışın olduğu mallarda *zekât*, sahibinin ona ihtiyacı bulunmaması halinde *vâcip* olur. Rasulü Ekrem (sas); “*zekât ancak elinde ihtiyacından fazla olarak bulundurduğün maldan gerekir*,”¹⁴⁷ buyurmuştur. İnsanın borca batmış bir durumda bulunması halinde ise ihtiyacın bulunmaması hali ortadan kalkmaktadır. Bir hüküm bir sebep ile *vâcip* oluyorsa, bu sebebin bulunmadığı yerde hüküm de bulunmaz.¹⁴⁸

Şafiilere göre rehin sözleşmesinin hükmü, ondan doğan artışlar hakkında geçerli olmaz. Râhin bu artışlar hakkında daha fazla hak sahibidir. Hz.Peygamber (sas) “merhunun yararları da onun masrafları da râhine aittir.”¹⁴⁹ buyurmuştur.¹⁵⁰ Ancak; râhin; mülkiyeti ortadan kaldırıncı hibe, satış ve vakıf gibi tasarrufları mürtehinin izni olmadan mürtehinden başkası ile yapamaz. Çünkü böyle bir tasarruf sahih olacak olursa rehlin vesika özelliği ortadan kalkmış olur. Aynı şekilde merhunun birinci mürtehinden başkasına rehnedilmesi de sahih değildir.¹⁵¹

Râhinin, rehni ıslah etmesi, onun bozulmasını engellemesi, gerektiği takdirde tedavi etmesi, ihtiyaç olması halinde merhûn olan dişi hayvana erkeğin çekilmesini sağlaması engellenemez.¹⁵²

Mâlikilerin görüşleri, Hanefiler ve Şafiilerden biraz daha farklılık arz etmektedir. Mâlikiler bu konuda işi sıkı tutmuşlar, onlara göre de râhin, merhûnda tasarrufta bulunamaz, merhunun etrafında elini bile dolaştırması caiz olmaz, bu rehniyyete ters düşer. Mürtehinin rehinden faydalanma iznini vermesini de rehlin iptal edilmesi sebepleri arasında kabul etmişlerdir.¹⁵³

Hanbelîlere göre mürtehinin izni olmadıkça râhin merhûndan faydalanamaz, merhûnu kiraya veremez, istihdam edemez. Mürtehin izin verince de bundan bilahare rucu edebilir.¹⁵⁴ Mürtehinin izni olmaksızın

¹⁴⁷ لا صدقة إلا عن ظهر غنى. Buharî, “zekat”, 18, “vesâyâ”, 9.

¹⁴⁸ Serahsî, XXI, 85.

¹⁴⁹ İbn Mace, “Rehin”, 2441.

¹⁵⁰ Serahsî, XXI, 75.

¹⁵¹ Sahnun, IV, 331; Merginânî, IV, 262; İbn Kudame, IV, 261; Nevevî, *Ravza*, IV, 88; Zuhaylî, V, 263.

¹⁵² Nevevî, *Ravza*, IV, 94; Zuhaylî, V, 254.

¹⁵³ Zuhaylî, V, 255.

¹⁵⁴ Bilmen, VII, 45.

râhin, rehinde her hangi bir tasarrufta bulunacak olursa bu tasarruf batıl olur. Şayet böyle bir tasarrufa izin verecek olursa, bu tasarruf sahih, rehin de batıl olur.¹⁵⁵

Mürtehinin, rehni rehin aldığı şehrin dışına çıkarması durumunda; râhinin burada merhûnu rehin olmaktan çıkarma hakkı yoktur.¹⁵⁶

Özetle Hanefilere ve Mâlikîlere göre, mürtehinin izni olmaksızın râhinin tasarrufta bulunması mevkuftur; diğer mezheplere göre de bâtıldır.¹⁵⁷ Râhin, borç ödenmeden önce, merhûnda feshi mümkün bir surette tasarrufta bulursa, mürtehinin rızası olmadıkça bu tasarruf geçerli olmaz.¹⁵⁸

3.1.2. Taşınmaz Rehinde Tasarruf Hakkı

Râhin rehin verdiği araziden faydalanamaz ancak arazinin ya da arazide bulunan ve araziye tabi olan mallarının ibkası ve iyileştirmeleri için birtakım işlemler yapması da zaruridir. Buna göre bir kimsenin, içinde hurma ağacı ve diğer birtakım ağaçlar bulunan bir araziye rehin alması geçerli bir işlemdir. Ağaçları sulamak râhinin görevidir; çünkü ağaçları sulamak tıpkı hayvanı yemlemek gibi değerlendirilir. Malın yararının devam etmesi için ona yapılacak masraflar da râhine aittir.¹⁵⁹

Râhin, rehin verdiği araziye ekme hakkına sahip değildir. Çünkü bu, rehnedilen araziden yararlanmadır. Bu ise, onda mürtehinin hapis hakkı bulunduğu için, Hanefilere göre yasaktır. Çünkü hapis hakkı ihlal edilmektedir. Râhinin, söz konusu malı kiraya vermesi de böyledir; bunun sebebi ise nasıl ki kendisinin o maldan yararlanması yasak ise, onun yararını başkasına bir bedel karşılığında vermesinin yasak olması daha uygundur. Çünkü malın başkasına kiraya verilmesi ile başkasına bağlayıcı bir hak verilmektedir. Bunun geçerli sayılması, mürtehinin, rehin malı alacağını elde edinceye kadar devamlı elinde bulundurma hakkını ortadan kaldırmaktadır. Eğer kiraya verecek olursa kira, râhine ait olur. Çünkü o bedel, yararına sahip olduğu bir mal konusunda sözleşme yaptığı için gerekmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Zuhaylî, V, 263-264.

¹⁵⁶ Şafîî, III, 196.

¹⁵⁷ Merginânî, IV, 431; İbn Rüşd, II, 321; Zuhaylî, V, 263-264.

¹⁵⁸ Ali Haydar Efendi, II, 308.

¹⁵⁹ Serahsî, XXI, 163.

¹⁶⁰ Serahsî, XXI, 163.

Merhûn ev ise; râhin bu evde oturamaz; çünkü rehin akdi, mülkün hapsini ifade eder.¹⁶¹ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi böyle bir davranış mülkün hapsini ihlal etmektedir. Başka bir görüşte ise tüketilmenin olup olmaması kaydı getirilmiştir, şöyleki; merhûn, tüketilmeksizin kendisinden faydalanılan bir şey ise râhin için onu mürtehinden isteme hakkı vardır ve faydalanması bittiği zaman mürtehinine iade eder.¹⁶²

Şafiîler de yukarıdaki tüketilmeye benzer bir kayıt getirmişler ve onlara göre; râhin, merhunun kıymetini azaltmayacak surette merhûndan faydalanma hakkına sahiptir. Mesela; merhûn hayvana şehir içinde binebilir, merhûn hanede ikamet edebilir. Çünkü rehinin menfaatleri ve artışı râhinin mülküdür ve Şafiîlere göre borç, menfaat ve gelire taalluk etmez.¹⁶³ Rehinin kıymetinin azalması sonucunu veren inşaat, rehnedilmiş arazide ağaç dikmek gibi hallerde ise, faydalanma hakkına riayet etmek üzere mürtehinin izni olmadıkça râhinin yararlanması caiz değildir. Mürtehin, râhinin tasarrufundan önce vermiş olduğu bu izninden de vazgeçebilir.¹⁶⁴

İmamı Mâlik'e göre; mürtehin rehin alınan arazi üzerinde râhinin ziraat yapmasına izin verse ve o da tarlayı ekse, bu rehin verip de içinde oturduğu ev gibi ve yine rehin verip de kendine hizmet ettirdiğin köle gibidir, yani böyle bir durumda bunların hepsi de rehin olmaktan çıkar.¹⁶⁵ Bir de borcun ödenme vaktinin gelmesine veya gelmemesine göre konunun değerlendirilmesi yapılmaktadır. Borcun ödenme vakti henüz gelmemişse râhin, merhûn yer üzerine ağaç dikedebilir. Çünkü borcun ödenme zamanının gelmesine kadar bu yerin menfaatini tatil etmek, malı zayi etmek demektir, ki bu durum yasaklanmıştır. Fakat borcun ödenme zamanı gelmemiş ise râhin ya borcunu hemen vermeye veya merhûnu satmaya mecbur olacağından bu ağaç dikme işine mahal yoktur.¹⁶⁶

3.2. Mürtehin'in Rehinde Tasarruf Hakkı

Rehin sözleşmesi, merhûnu sözleşme tarihinden söz konusu malın kurtarılması tarihine kadar, mürtehinin elinde bulundurulmasını gerek-

¹⁶¹ Kâsânî, VI, 149.

¹⁶² Kâsânî, VI, 145.

¹⁶³ Nevevî, *Ravza*, IV, 79; Zuhaylî, V, 255; Bilmen, VII, 46.

¹⁶⁴ Nevevî, *Ravza*, IV, 79; Zuhaylî, V, 255; Bilmen, VII, 46.

¹⁶⁵ Sahnun, IV, 164.

¹⁶⁶ Bilmen, VII, 46.

tirir. Merhunun elde sürekli bulundurulmasının; “*teslim alınmış bir rehin*”¹⁶⁷ ayeti delil olarak gösterilmiştir.¹⁶⁸

Rehinin bizzat kendisinin ve faydasının râhinin mülkünde olduğu konusunda fakihler arasında ihtilaf yoktur. Rehin sözleşmesi, mürtehin sadece söz konusu maldan, alacağını alabilme yetkisi verir.¹⁶⁹ Rehin bitene kadar mürtehinin hapis hakkının sabit olmasında da ihtilaf yoktur. Fakat rehin bitmeden önce râhin ölür veya iflas ederse mürtehin diğer alacaklılardan önceliklidir.¹⁷⁰

3.2.1. Taşınır Rehinde Tasarruf Hakkı

Râhinin izni olmadıkça mürtehin ve aynı şekilde mürtehinin izni olmadıkça râhin merhûndan faydalanmada bulunamaz. Mürtehin, deyin ödenmesine kadar merhûnu hapisle yetinir, merhûndan faydalanamaz; çünkü râhin faydalanmaya değil borç karşılığında hapse razı olmuştur.¹⁷¹ Rahin mürtehin merhundan faydalanması için izin veriyse ve mürtehin kullanırken rehin helak olursa emanet olarak helak olmuş olur.¹⁷² Bu durumda mürtehinin merhunu tazmini gerekmez.

Mürtehin râhinin izniyle rehinde istifade edebilir. Râhin ölecek olsa mürtehin diğer alacaklılara göre öncelik hakkına sahiptir. Çünkü rehin borca ayrı bir vasıf kazandırır ve borcu kuvvetlendirir.¹⁷³

Hanefilere göre; mürtehin, merhûndan kullanmak, hayvansa binmek ve sütünden faydalanmak, içinde oturmak, giymek, bir kitap olması halinde onu okumak ve mütala etmek şeklinde bir faydalanma, ancak râhinin izni ile olmaktadır. Çünkü mürtehin faydalanma hakkına değil, onu hapsedme hakkına sahiptir. Ondaki faydalanacak olur ve kullanma sırasında telef olursa, kıymetinin tümünü tazmin eder. Çünkü mürtehin böyle bir durumda bir gasıp durumuna düşmektedir.¹⁷⁴

Mürtehinin rehin'den faydalanma hakkı ve rehin vererek, iarede

¹⁶⁷ *فرهان مقبوضة*. Bakara, 1/282.

¹⁶⁸ Serahsî, XXI, 69.

¹⁶⁹ Serahsî, XXI, 67; Kâmevî, Abdu'l-Melik, “Medâ intifâu'l mürtehini mine'l-Merhûni”, *Mecelle'l-ül Buhûs'il- Fihhiyyer'il Muasırati*, 23.sayı, 1417, s. 168.

¹⁷⁰ Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelle'ti'l-ahkâm*, İstanbul 1330, II, 307.

¹⁷¹ Nevevî, *Ravza*, IV, 99; Ali Haydar Efendi, II, 367-368.

¹⁷² Mevsilî, II, 66,67; Kâmevî, s. 168.

¹⁷³ Şafîî, III, 168; Çeker, s. 274.

¹⁷⁴ Zuhaylî, V, 256; Bilmen, VII, 44.

bulunarak, kiraya vererek v.b şekillerde tasarruf hakkı yoktur, onun için sâbit olan elinde tutmasıdır, faydalanma ya da tasarrufta bulunma değildir.¹⁷⁵ Râhin ve mürtehinden birinin izni olmaksızın, diğerinin başka bir kimseye rehin etmesi bâtıldır.¹⁷⁶ İmamı Şâfiîye göre; râhin izin verse bile mürtehinin mutlak olarak merhûndan faydalanması caiz değildir; bazı hanefîlerde bu görüştedirler.¹⁷⁷

Mâlîkiler'e göre, mürtehin rehnedilen ayndan faydalanamaz. Bu görüş Saîd b. el-Müseyyeb'in rivayet ettiği, “*rehin, rehin veren sahibinden alı konulmaz; geliri de borcu da onundur*”,¹⁷⁸ hadisine dayandırılmaktadır. رهنه له غنمه و عليه غرمه sözünde, rehlin menfaatinin râhin için olduğu açıktır. Buna göre mürtehin için rehin'den faydalanmada hiçbir bahane ve mubahlık yoktur, ancak mürtehinin faydalanabileceği konusunda sahih bir delil getirilirse faydalanabilir, bu konuda da sahih bir delil getirilmemiştir. Akdin başında mürtehinin faydalanması şart koşulursa, bu şart rehlin gereğine ters düştüğü için fâsit olur. İmam-ı Mâlîk bu konuda şöyle demektedir: Arazi ve dairenin alışverişinde belli bir vakte kadar rehlin menfaatinin şart koşulmasında sakınca yoktur; karz akdinde ve hayvanlarla elbisenin satışında rehlin menfaatinin şart koşulmasını kerih görülür. Yine aynı şekilde, şayet karz aktinde mürtehin, râhine zarar verecek bir şeyi şart koşarsa bu şart batıl olacağı gibi zahire göre de rehin batıl olur.¹⁷⁹

Hanbelîlere göre; rehne ters düşen her şart, karzda şart koşulmasında olduğu gibi sahih değildir.¹⁸⁰ Akdin başında bir şartın özellikle faydalanma şartının koşulmasının fakihlere göre sakıncaları vardır. Çünkü akdin başında faydalanmanın şart koşulmasıyla, muhakkak ki bir faiz meydana gelirdi. Bu durumda mürtehin borcunu almakla hakkını almış oluyor; geriye fazla olarak menfaat kalıyor, bu da faiz manasındadır. Peygamber Efendimiz (sas), borçluya fayda getiren bu konuyu, açık bir şekilde faiz olarak tabir ediyor ve: “*fayda getiren her karz faizdir*”¹⁸¹,

¹⁷⁵ Kâsânî, VI, 145; Kâmevî, s. 168.

¹⁷⁶ İbn Hümmam, X, 141; Zuhaylî, V, 258; Mecelle, m. 743.

¹⁷⁷ Şafîî, III, 202.

¹⁷⁸ لا يخلق الرهن هو لصاحبه الذي رهنه له غنمه و عليه غرمه. İbn mace, “Rehin”, 2441.

¹⁷⁹ Zuhaylî, V, 258.

¹⁸⁰ İmamı Mâlîk, IV, 149; İbn Kudâme, IV, 468; Düreynî, II, 470,471.

¹⁸¹ كل قرض جر نفعاً فهو ربا. Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdî'l-hâdî el-cerrâhî (v. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1997, II, 115.

şeklinde işaret ediyor. Bu bir deynden meydana gelsin veya başka bir sebepten dolayı meydana gelsin durum değişmez, fark yoktur.¹⁸²

Cumhura göre, mürtehinin rehin'den herhangi bir şekilde faydalanamaz. Merhûndan faydalanmada yabancı gibidir. Sütü sağılan ve binilen hayvandan yararlanmanın cevazına dair gelmiş olan haberleri, râhin rehne masraf yapmaktan kaçındığı takdirde, mürtehin ona masraf yapacak olursa, merhûn'a verdiği yem miktarınca merhûndan yararlanmanın caiz olduğuna hamletmişlerdir. Bu görüşler, Ebû Hüreyre'nin Peygamber (sas)'den rivayet ettiği: **الرهن مخلوب و مرکوب** "Rehin alınan hayvan sağılır ve binilir," hadisine ve Buhârînin Ebû Hüreyre'ye isnaden rivayet ettiği, hadisine¹⁸³ dayandırılmaktadır. Yine bu konuyla ilgili olarak Peygamber Efendimiz (sas) şöyle buyurmaktadır: *"Rehin alınan hayvan binilir ve sağılır, Muğiyre İbrahim'den şöyle nakletti; yük hayvanı yemlendiği miktarda binilir ve yemlendiği miktarda sütü sağılır."*¹⁸⁴

Şafiî, Ebû Hanife, Mâlik ve âlimlerin çoğunluğuna göre; zikredilen hadis iki yönden kıyasın hilafına göre rivayet edilmiştir. Birincisi; bir başkasının malına onun izni olmaksızın binilmesine cevaz verilmesidir. İkincisi ise bu binmenin kıymetiyle değil de nafakaya göre tazmin edilmesidir. Fakat İbn Abdilber bu hadislerin sıhhatinde ihtilaf olmadığını söylemiştir. Fakat Buhârînin ve diğerlerinin kabul ettiği, İbn Ömer'in *"sahibinin izni olmaksızın sağmal hayvan sağılmaz"*¹⁸⁵; hadisinin yukarıda zikredilen hadisi neshettiği söylenmiştir. Şevkânî de iki hadisi tevil ederek: "İbn Ömer'den rivayet edilen hadis âmm'dır, fakat bu konuda rivayet edilen hadis hâs'dır, âmm olan hâs olana göre bina edilir (âmm hâs ile tahsis edilir) dolayısıyla nesih bu konuda sâbit değildir," demiştir.¹⁸⁶

Durumu özetleyecek olursak; eğer faydalanma bedel karşılığı olursa, ecr-i misil ile olması hâlinde karzda da başkalarında da caizdir. Bedelsiz olması halinde karzda caiz olmaz. Eğer mürtehin râhinin izni

¹⁸² İbn Kudâme, IV, 432; Zuhaylî, V, 258; Düreyne, II, 468; Kâmevî, s. 170.

¹⁸³ **الرهن يركب بنفقته إذا كان مرهونا و الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا و على الذي يركب و يشرب**. Buhari, "Rehin", 4; İbn Mace, "Rehin", 2440.

¹⁸⁴ **الرهن مركوب و مخلوب و قال مغيرة عن ابراهيم تركب الضالة بقدر علفها و تحلب بقدر علفها**. Buhârî, III, 187; Şevkânî, V, 199; Düreyne, II, 469.

¹⁸⁵ **لا تحلب ماشية امرئ بغير اذنه**. Buhârî, "Iukâtâ", 8; Müslim, "Iukâtâ", 13; İbn Mâce, "ticaret", 2302; Ebû Davud, "cihat", III, 91.

¹⁸⁶ Nevevî, *Mecmu'*; XII, 361.

olmaksızın rehin'den faydalanacak olursa, râhinin borcundan faydalandığı miktara göre düşülür.¹⁸⁷

Zahirîler de faydalanma konusunda infak etmeyi gözetmişlerdir, onlara göre de; râhin merhûn'a infaktan kaçınırsa, mürtehin merhûn'a infak ettiği miktarca merhûndan faydalanır.¹⁸⁸

Caferilere göre de mürtehinin faydalanması için râhinin merhûn'a infaktan kaçınması şart değildir. Mürtehin, binilen hayvana ve sütü hayvana infak ettiği müddetçe bunlardan faydalanır ve bu faydalandığı şeyler, az olsa da çok olsa da, borçtan düşülmez. Buna delil olarak Şâbi'nin Ebu Hüreyreden naklettiği hadis şöyledir; “*binek hayvanı merhûn olduğu zaman infak edildiği miktarca binilir, sütü hayvan merhûn olduğu zaman infak edildiği miktarca sütü içilir.*”¹⁸⁹ Bu durum dikkate alınarak nafakasına göre binilir ve sütü içilir;¹⁹⁰ görüşündedirler.

Mâlikîler konuya biraz daha farklı açıdan yaklaşmışlar ve şöyle demişlerdir; râhin, mürtehinine faydalanmak için izin verse veya mürtehinin faydalanmayı şart koşsa, eğer borç bir satış veya buna benzer bir sebepten dolayı olmuşsa, bu şart veya izin verme caizdir. Ayrıca müddetin de belli ve tayin edilmiş olması gerekir ki, kirayı ifsat eden cehalet söz konusu olmasın. Çünkü böyle bir akit hem bir satış hem de bir kira aktidir ve bu caizdir. Şayet borç bir karzdan dolayı ise mürtehinin merhûndan faydalanması caiz olmaz.¹⁹¹

Hanbelîlere göre de mürtehinin rehin'den; hizmet ettirerek, binerek, giyerek, emzirterek, yerleşerek ve başka şekillerde faydalandığı zaman, faydalandığı miktarca borçtan düşülür. Çünkü menfaat râhinin mülküdür. Mürtehin hakkını alacağı zaman kullandığı miktarca râhinin zimmetinde olan borçtan düşülür.¹⁹²

Hanefî, Şafiî ve diğer mezheplere göre; râhinin malı borçlarını ödemeye yetersiz kaldığı ve borçluların borçlarını istedikleri zaman merhunun parası mürtehin için tahsis edilir. Çünkü mürtehinin hakkı hem rehinin aynına bağlıdır hem de râhinin zimmetine bağlıdır. Diğer

¹⁸⁷ Zuhaylî, V, 258.

¹⁸⁸ Bkz, Kâmevî, s. 173.

¹⁸⁹ “الظهر يركب بنفقته اذا كان مرهنا و لين الدر يشرب بنفقته اذا كان مرهونا”. Ebû Davud, “rehin”, 3526.

¹⁹⁰ İbn Hazm, VI, 365, 366; İbn Kudâme, IV, 474.

¹⁹¹ Zuhaylî, V, 257.

¹⁹² İbn Kudâme, IV, 470.

borçluların hakkı ise ayna bağlı olmaksızın sadece zimmete bağlıdır. Bu duruma göre mürtehinin hakkı daha kuvvetlidir. Böyle bir uygulama da rehlin birçok faydasından biridir. Merhûn satılır, değeri mürtehinin hakkına denk gelirse o parayı alır; para mürtehinin borcundan fazla olursa kalan kısmı diğer alacaklılara iade eder.¹⁹³ Kısacası mürtehin merhûnu satma konusunda da parasını alma konusunda da diğer borç sahiplerine göre daha önceliklidir.¹⁹⁴

Merhunun râhine geri verilmesi ya da gasbedilmesi durumunda mürtehinin elinde bulundurma hakkı yok olmadığı gibi yapılan rehin sözleşmesi de geçersiz olmaz.¹⁹⁵

Mürtehinin merhûndan faydalanmasında duruma göre birtakım müeyyideler de vardır. Eğer mürtehin kendisine rehin bırakılan cariye ile cima ederse şüphesiz ki bu zinadır; onun, “haram olduğumu bilmiyordum” demesi dikkate alınmaz. Ancak râhinin izniyle cima yaparsa haramlığı konusundaki cahillik iddiası kabul edilir ve had uygulanmaz. Eğer karım zannettim veya cariyem zannettim derse, had uygulanmaz ve cima eden kimsenin mihir vermesi gerekir, çocuk da nesebinden dolayı hüddür. Çünkü şüphe haddi ortadan kaldırır nesli ve hürriyeti ortaya çıkartır.¹⁹⁶

Hüküm olarak mürtehin borcu miktarınca maldan hak sahibidir, fazla olan kısmı emanettir. Mürtehin rehni vedia verirse, satmakla veya kiraya vermekle ya da iare olarak bırakmakla, rehin vermekle veya herhangi bir şekilde tasarrufta bulunursa bütün kıymetini tazmin eder.¹⁹⁷

Mürtehin, sözleşme tam olarak kurulduktan sonra, râhin kendisine açık bir yetki vermedikçe merhûnu satamaz. Mürtehin râhinin rızası olmaksızın rehni satsa bu bir “bey-i fuzulidir.” Buna göre râhin muhayyerdir, dilerse bu satışı fesheder, dilerse icazet şartları mevcut ise icazet vererek bu satışı tenfiz eder. Râhinin izniyle mürtehinin rehni satması sahih ve nâfizdir. Hatta râhin mürtehine; “rehni tellala ver satsın da hakkını al” demekle mürtehin tellala verip elinde merhûn telef olsa mürtehine tazmin ettirilmez. Râhin: “Filan güne kadar borcumu öde-

¹⁹³ İbn Kudâme, IV, 489; Nevevi, *Ravza*, IV, 88.

¹⁹⁴ Kâsânî, VI, 145; İbn Kudâme, IV, 489; Düreyî, II, 468.

¹⁹⁵ Serâhsî, XXI, 70.

¹⁹⁶ Nevevi, *Ravza*, IV, 99; Şirbinî, II, 138.

¹⁹⁷ Mevsilî, II, 65.

mezsem rehni satıp parasından alacağını al"; diye mürtehini vekil etse söylemiş olduğu gün de borcunu ödeyemese mürtehin o rehni satarak alacağını tahsil edebilir.¹⁹⁸ Aksi halde mürtehinin alacağını ödenmesi için elindeki rehni satma hakkı yoktur.¹⁹⁹

İmam-ı Şafîîye göre bir kimse bir köleyi rehin olarak alsa ve hakkını alma zamanı geldiğinde de onu satmayı şart koşsa, râhin veya râhinin vekili olmaksızın satması caiz değildir. Mürtehin, kendi kendisine satması için, vekil olamaz. Şayet kendisine satsa da bu satış herhaliyle kabul edilemez.²⁰⁰ *Mürtehin, râhinin izni olmaksızın rehni başkasına rehni veremez.* Râhinin, mürtehinin izni olmaksızın rehni bir başka kimseye rehnetmesi bâtildir. İzni olmaksızın denildi, çünkü râhin, mürtehinin izniyle rehni bir başka şahsa rehnedebilir.²⁰¹

Mürtehin rehni râhine iare edebilir,²⁰² fakat kiraya verse kira batıl olur.²⁰³ Çünkü kiraya vermesiyle yeni bir akitleşme meydana gelmektedir, dolayısıyla ilk akitleşme son bulmaktadır. Mürtehin, merhûnu râhine iyda veya iare vermesi durumunda rehni mürtehinin tazmininden çıkar, râhinin elinde telef olursa borçtan bir şey sakıt olmaz.²⁰⁴

Kısaca özetleyecek olursak, rehni akdi alacaklıya ne merhunun kendisini ne de menfaatini ve artışlarını; ne akdin yapılması esnasında ne de ödeme vaktinin geldiği zamanda, sahiplenmeyi gerektirmez. Merhûn ve menfaatlerindeki artışları râhinin mülkünde kalır. Bu da icma ile sâbit olduğu üzere rehni akdinin gereğidir.²⁰⁵ Mürtehinin, merhûnu bir yerden başka bir yere götürmesi konusuna gelince; mürtehin, başka yere gideceği zaman yolda emniyet varsa, râhin tarafından böyle bir işlemden menedilmemişse rehni beraber götürebilir. Götürme esnasındaki masrafları mürtehinine ait olur. Bu mesele İmam-ı Azama göredir. İmameyne göre; ne mürtehin ne de adl, rehni başka yere götüremezler.²⁰⁶

İmam-ı Şafîîye göre; mürtehin için rehni aldığı, rehni aldığı şeh-

¹⁹⁸ Serahsî, XXI, 63; Bilmen, VII, 42.

¹⁹⁹ Mevsilî, II, 69.

²⁰⁰ Şafîî, III, 197; Şirbinî, II, 135.

²⁰¹ Ali Haydar Efendi, II, 351-352.

²⁰² Mecelle, m. 749.

²⁰³ Sahnun, IV, 149; Ali Haydar Efendi, II, 364.

²⁰⁴ Bilmen, VII, 43.

²⁰⁵ Düreynî, II, 468.

²⁰⁶ Bilmen, VII, 45.

rin dışına çıkarmaz. Eğer râhinin izni olmaksızın çıkartırsa, çıkardığı günün kıymetiyle onu tazmin eder. Çünkü o gün teaddide²⁰⁷ bulunmuştur. Râhin, merhunun kıymetini alma konusunda muhayyerdir; dilerse borcuna kısas olarak kabul eder, dilerse mürtehinin hakkı ödeninceye kadar merhûn olarak kalmasını kabul eder.²⁰⁸

3.2.2. Taşınmaz Rehinde Tasarruf Hakkı

Taşınmazlar (gayrimenkul) için yapılan bir rehin akdinde, merhunun mürtehinin elinde nasıl bir konumda olacağı ile ilgili olarak kaynaklarımızda birtakım hükümler ve müeyyideler geçmektedir.

Mürtehin, râhinin izni olmadıkça merhûndan faydalanamaz. Merhûn hanenin içinde oturamaz, bahçe ise meyvesini alıp yiyemez. Çünkü mürtehinin hakkı merhûnu hapisten ibarettir, ondan faydalanma değildir.²⁰⁹ Medine’de belli bir vakte kadar bir evi rehin alan kimse, belirlenen vakit geçip de ev benimdir deyince; Rasulullah (sas)’de: لَا يَغْلِقُ الرَّهْنُ; “*rehin sahibinden alıkonulmaz,*” buyurdu.²¹⁰

Mürtehin, bozulmasından korksa bile, ağacın hurmalarını tatma hakkına sahip değildir. Çünkü mürtehin onun koruyucusudur. Bir şeyi koruma hakkı ile onu satma hakkı da elde edilemez, malı satmak onu koruma görevini sona erdirmektedir. Fakat eğer râhin bulunamıyorsa, hâkimin emriyle satabilir. Çünkü hâkim, ortada bulunmayan kimsenin (gaibin) malını koruma yetkisine sahiptir. Bozulmasından korkulan bir malın satılması da onu korunmasını sağlayan bir tasarruftur.²¹¹

Merhûn olan şey bir arazi ise; mürtehin, merhûn olan araziye ekemez. Çünkü arazinin mülkü rahine aittir. Râhinin izni olmaksızın ne kendisi ekebilir ne de başkasına kiraya verebilir. Rahinin izni olmaksızın ekecek veya başkasına kiraya verecek olursa arazinin eksilen değerini tazmin eder ve kiraya vermiş ise kira bedelini tasadduk eder. Arazinin eksilen değerinin tazmin edilmesi, onun bir bölümünün telef edilmiş olması sebebiyledir. Kira bedelini, başkasının malından haram yolla elde ettiği için tasadduk eder.²¹²

²⁰⁷ Emanet bırakılan bir şeyin, emanet dışı şartlarda kullanılmasıdır.

²⁰⁸ Şafiî, III, 196.

²⁰⁹ Bilmen, VII, 44.

²¹⁰ Düreynî, II, 466.

²¹¹ Serahsî, XXI, 63.

²¹² Serahsî, XXI, 63.

Günümüzde insanların mürtehinin mesken olarak kullanması maksadı ile râhin borcunu ödeyinceye kadar evlerini rehin bırakılmaları şeklinde bir uygulama mezheplerin ittifakı ile caiz olmayan bir borç işlemidir. Bu şekilde yapılan bir akit, “bey bi'l-vefâ”²¹³ kabilinden değildir. Çünkü insanların bundan maksadı bey/satış değildir.²¹⁴

Fakat râhin, mürtehinin kiraya vermesi için izin vermesi ve mürtehin, rehin malı kiraya vermesi ya da başkasına rehin vermesi için râhine teslim etmesi halinde mal rehin olmaktan çıkar ve kiradan geri dönüş de yoktur. Çünkü kira, her iki taraf için de bağlayıcı bir sözleşmedir. Oysa rehin sözleşmesi, sadece râhin bakımından bağlayıcıdır. Bir şey kendisi ile eşit veya daha güçlü bir şeyin araya girmesi ile bozulur. İkinci sözleşmenin geçerli olabilmesi için ilkinin, zorunlu olarak geçersiz olması gerekmektedir.²¹⁵

İmam-ı Mâlik'e göre; mürtehin sadece akar ve arazi kabilinden olan bir rehinin menfaatini bir müddet için kendisine ait olmayı şart koşabilir.²¹⁶ Hanbelîlere göre; ev, eşya ve buna benzer gıda masrafı gerektirmeyen şeylerden mürtehinin faydalanabilmesi, râhinin izni olmadıkça hiçbir halde caiz olmaz. Çünkü rehin, rehinin menfaatleri ve rehinde meydana gelen artışları râhinin mülküdür. Onun izni olmaksızın başkası bunları alamaz. Merhun, ev ve eşya gibi harcamaya ihtiyacı olmayan şeylerden ise, râhinin izni olmaksızın mürtehinin bunlardan faydalanması caiz değildir. Bu konuda bir ihtilafın olduğu rivayet edilmemiştir. Rehin nasıl ki râhinin mülkündeyse faydası ve artışları da böyledir, başkası râhinin izni olmadan faydalanamaz. Râhin mürtehine karşılık olmaksızın rehin'den faydalanmaya izin verirse ve alacağı da bir karz (borç) karşılığında ise bu faydalanma caiz değildir. Çünkü bu kimse *menfaat getiren bir borç elde ediyor demektir*, bu da haramdır. Eğer rehin bir malın fiyatına, evin kirasına veya karz dışında bir şeye karşılıksa ve râhin de mürtehine faydalanması konusunda izin verirse bu caiz olur.²¹⁷

²¹³ Satıcının bir malı, müşteriye, malın bedelini, malı reddettiğinde geri almak üzere satmasıdır.

²¹⁴ Zuhaylî, V, 257.

²¹⁵ Serahsî, XXI, 64.

²¹⁶ İbnHazm, VI, 368.

²¹⁷ İbn Kudâme, IV, 467; Zuhaylî, V, 258.

İmam Ahmed bu konuda şüpheye ve riske mahal bırakmıyor ve bunun açık bir faiz olduğunu söylüyor. Mürtehin kendisi ile faydalanmak karşılığında bir karza mukabil ev rehin alırsa, öyle bir faydalanma halis bir faiz olur.²¹⁸

Mürtehin, merhûnu, râhinin izni ile âriyet verse ve âriyet alan da bunu teslim alsa söz konusu mal âriyet alanın elinde olduğu sürece rehin olmaktan çıkar. İmam Muhammed (r.a) burada, malın sözleşme konusu olmaktan çıkmasını kastetmemiştir. O, malın mürtehinin elinde bulunması sebebiyle gerekli olan tazmin yükümlülüğünün sona erdiğini kastetmiştir. Çünkü âriyet alanın elinde bulundurması kendi faydası içindir.²¹⁹ Rehin alınan arazi batsa ya da araziyi su bassa, yararlanılamayan bir nehir olsa ve suyu da çekilemese bu durumda mürtehin, râhinden bir hak talep edemez. Çünkü rehin arazi, özellikle sahibi hakkında telef olmuş hükmündedir. Zira o, yararlanılmaya elverişli olma durumunu kaybetmiştir. Rehin malın değerinin ortadan kalkması sebebiyle mürtehin, hakkını tahsil etmiş sayılır. Diğer yandan mürtehin, alacağını elde ettikten sonra merhûnu, aldığı şekilde teslim edebilecek ise o zaman râhinden alacağını talep edebilir. Oysa bunu yapması o anda mümkün değildir.

Bu konu rehnedilen kölenin kaçmasına benzemektedir. Eğer araziden su çekilirse tıpkı önce olduğu gibi rehin olur. Arazinin yararlanılabilir bir duruma gelmesiyle yeniden değer kazanmıştır. Araziden bir şeyler bozulmuş ise bu miktar borçtan düşülür.²²⁰ Mürtehin arazinin gelirini alsa ve öşrünü veya haracını ödese râhinden hiçbir şey talep edemez. Çünkü bunu kendiliğinden râhinin talebi olmaksızın ödediğinden bağışlanmış sayılır. Eğer devlet, mürtehini bunu ödemeye zorlamış ise onun hakkını çiğnemiş olur. Çünkü mürtehinin, öşür veya haraç gibi bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Hakkı çiğnemenen kişi ise ancak hakkını çiğneyenden onu ödemesini talep edebilir.²²¹

Sonuç

Rehin akdi, borcun ifasının yerine getirilmemesi durumunda, hak

²¹⁸ İbn Kudâme, IV, 467; Zuhaylî, V, 259.

²¹⁹ Serahsî, XXI, 164; Nevevî, *Ravza*, IV, 96.

²²⁰ Serahsî, XXI, 164.

²²¹ Serahsî, XXI, 63.

sahibi için elinde bulundurduğu malı paraya çevirerek alacağını tahsil etmede sınırlı bir ayni haktır. Mürtehin diğer alacaklılara göre önceliklidir. Râhinin iflas etmesi durumunda ya da borcun ödenmemesi halinde, rehin alacağı teminat altına alan bir güvenlik (tevsikat) aktidir.

Rehin akdinin diğer alışverişlerden ayırıcı olan en önemli faktör sadece icab ve kabulle sınırlı olmaması, bunlarla birlikte kabz'ın da (teslim almanın) gerekli olmasıdır. Bunu da “Rehin akdi: icab + kabul + kabz” şeklinde formüleştirebiliriz.

Rehinin akdi seferde yapılabileceği gibi, Hz. Peygamber (sas)'in de uygulamasında görüldüğü gibi hazarda da (seferde değilken) yapılabilir. Ayrıca ehli kitaptan olan biriyle ve ibadet aracı olabilen bir şeyle de rehin akdi yapılabilir. Peygamber Efendimizin bu uygulamasında ümmetine ehl-i kitapla da rehin akdinin yapılabileceği konusunda bir delildir.²²²

Kabzdan sonra râhinin mülkiyet hakkı devam etmekle birlikte mürtehinin izni olmaksızın herhangi bir faydalanmada ve tasarrufta bulunamaz. Mürtehinin hakkı ise kabzdan sonra sadece haptir. Râhinin izni olmaksızın mürtehin de hiçbir tasarruf ve faydalanma da bulunamaz. Böyle olması da rehnin sağlaması gereken güvenlik açısından tutarlı ve gereklidir. Her ne surette olursa olsun, ister rehne zarar versin isterse vermesin; râhinin, mürtehinin izni olmaksızın aynı şekilde mürtehinin de râhinin izni olmaksızın faydalanma ve tasarrufta bulunmaları rehnin muktezasına aykırıdır. Aksi halde tarafların hakları da korunmamış olur. Çünkü mürtehin izinsiz kullandığı takdirde râhinin mülkiyet hakkına hâle gelmektedir; râhin izinsiz kullandığı takdirde mürtehinin hem hapis hakkına hâle gelmekte hem de akdin güvenilirliğine şüphe getirmektedir. Şayet durum bu şekilde olmasaydı, bu akde rehin akdi değil de duruma göre iare, emanet ya da vedia akdi denilir.

Mezhepler arasındaki görüş ayrılığının olmaması da rehin akdinin tevsikât akdi olduğunun nerdeyse sigortası durumundadır. İSAM kütüphanesinde araştırdığım konuyla ilgili bütün kaynaklar içerisinde rehin konusu en geniş ve çok örnekli şekilde Serahsî'nin *el-Mebsût*

²²² Şirbini, II, 121.

isimli eserinde işlenmiştir.²²³ Ayrıca yukardaki araştırmamıza dayanarak günümüzdeki tapu sicil müesseselerinin devlet müeyyidesiyle teminat alınması sebebiyle menkul rehininin tapuya tescilinin İslam hukukuna göre kabz/teslim alma yerine geçebileceğini söyleyebiliriz. Her hal ve durumda rehin akdi, alışverişler için sosyal hayatın vazgeçilmez ve gerekli bir unsurdur.

Kaynaklar

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdi'l-hâdî el-cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1997.
Ali Haydar Efendi, Küçük Eminefendizade, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330.

Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Kabz*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2012.

Ayid, Ahmed vd., *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-esasi*, Beyrut, 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1986.

Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri 1*, Konya 2005.

Düreynî, Muhammed Fethî, *Buhûsu Mukâraneti fî'l-fıkıh'l-İslamî ve Usûlih*, Beyrut, 1414/1994.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri sözlüğü*, İstanbul 2005.

Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidî, *el-Cevheretu'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kudurî*, İstanbul 1316.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, *el-Muhallâ* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut ty.

İbn Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu fetu'l-kadîr*, Beyrut ty

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut 1992.

İbn Rüşd, el-Hafîd Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayet'ül-müctehid ve Nihayetü'l-muktesid*, İstanbul 1991.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1991.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.

Kâmevî, Abdul Melik, Medâ intifâu'l-mürtehini mine'l-merhûni, *Mecelletü'l-*

²²³ Bkz. Serahsî, XXI, 63-185.

- buhûsi'l-fikhıyyet'il-muasırati*, Sayı: 23, 1417/1997.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'u's-sanâi fi tertibi's-şeraif*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mâlik b. Enes, el-Esbâhî, *el-Müdevvenetü'l kübrâ*, Beyrut 1415/1994.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut 1990.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mûrî, *Ravzatü't-talibîn*, Beyrut ty.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mûrî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Darü'l-Fıkr, Beyrut ty.
- Sahnun, Abdüsselam b. Saïd Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut 1905
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *-Mebşüt*, İstanbul 1983.
- Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş/An Introduction to Islamic Law*, terc. Dağ, Mehmet/ Şener, Abdulkadir, Ankara 1986.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Kahire 1961.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *Neylu'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbâr*, Beyrut, 1347.
- Şirbinî, Şemseddin el- Hatib Muhammed b. Ahmed el- Kahiri, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut ts.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Ali eş-Şiri) Beyrut 1994.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, (trc. Komisyon), İstanbul 1994.

Cevşen-i Kebîr ile İlgili Rivâyetlerin Tespit, Tahlil ve Değerlendirmesi

Detection, Analysis and Criticism on Riwayahs about the Big Jawshan

MUSTAFA ÖZTOPRAK*

Öz: Cevşen, Şii kaynaklı, içinde 1001 esmanın geçtiği bir rivâyettir. Şii kaynaklarda yaygın olan Cevşen, Sünnî Müslümanlar arasında da az da olsa tanınmaktadır. Cevşen rivâyeti, isnâd açısından tek bir tarike sahiptir. Ancak onun geçtiği kitaplara bakıldığında, her birinde farklılıklar arz eden bir nakille karşılaşmak mümkündür. Türkiye’de ve Şii kaynaklardaki Cevşen arasında farklılıklar tespit edilmektedir. Cevşen, Şii’lerin ikinci derece kaynaklarında geçmektedir. Söz konusu kaynakların ilki hicri 905’te vefat eden Ke’ami’ye aittir. Cevşen’in geçtiği kitapların hepsi Ke’ami’nin *Beledü’l-emîn* isimli kitabını kaynak göstermektedirler. Ancak rivâyetin isnâdında bulunan son râvî Musa Kâzım ile Ke’ami arasında 701 yıl vardır. Cevşen’in arada bulunan bu kadar zamanda başka herhangi bir kaynaktan geçmemesi, sonradan oluşturulduğu kanaatini güçlendirmektedir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçmeyen, sadece Şii kitaplarda zikredilen Cevşen hakkında farklı âlimlerin değerlendirmeleri bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cevşen, rivâyet, Şia, Ehl-i Sünnet, esmâü’l-hüsnâ.

Abstract: The Jawshan, Shia origin, where in late 1001 names is a riwayah. Jawshan more common in the world of Shia, Ahl al-Sunnah is known among Muslims, though few in number. The Jawshan of the riwayah, in terms of attributing one has tarik. But now that his book Looking at the differences in each encounter is possible to supply a transplant. The Jawshan known in Turkey rather than the difference between Shia are determined. The Jawshan is mentioned in secondary sources of Shia sources. That the resource in question is the earliest period belongs to Ke’ami’y who died in 905 Hijri calendar. Jawshan later, all of the books that illustrate Ke’ami’y resources. But the riwayah is located in the

* Yrd. Doç. Dr. | Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

attributing of the last 701 years Kef'amî with rave Musa Kâzım pass. Meanwhile, this much time to go through any other source strengthens the conviction that he subsequently created. Ahl al-Sunnah sources published only mentioned in the books of Shia scholars ratings are different about the Jawshan.

Keywords: Jawshan, riwayat, Shia, Ahl al-Sunnah, al-asma al-husna.

Giriş

İslâm inanç sisteminde duaların önemi büyüktür. İnsanın, herhangi bir şeye ihtiyaç duyduğunda, sıkıntılarla muhatap olduğunda ve sevinç anlarında dua ettiği bilinmektedir. İnsanın hayatında bu kadar önemli bir yer tutan dua ibadetinin temel esaslarının olması, Allah emri ve Rasûl'ün uygulamalarıyla şekillenmesi bir Müslüman için önem arz etmektedir. Çünkü duanın nasıl yapılacağını bilmek, onu yapacaklar için rehberlik etmek önemlidir. Bu çerçevede gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadis-i şeriflerde birçok örnek dua bulmak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'in sübutu kesin olduğu için ondan gelen duaların sıhhatinde herhangi bir problem yoktur. Ancak hadis-i şeriflerin bir kısmı için durum böyle değildir. En azından mezkûr kısımda değerlendirilen rivâyetlerde, isnâd ve metin açısından problemler bulunabilmektedir. Duayı yaparken bir Müslüman, "Allah Rasûlü bu şekilde yaptı, ben de öyle yaparak hem sünneti ihya eder, hem de dua ederim" şeklinde düşünürken, gerçekte Rasûlüllâh böyle yapmış mıdır? sorusunun bilinmesi, bilinçli bir ibadet hayatına ulaşma açısından önem arz etmektedir.¹ Bu meyanda, Allah Rasûlü'ne Uhud Savaşı sırasında Cebrâil tarafından öğretildiği belirtilen Cevşen rivâyeti, isnâd ve metin açısından değerlendirilecektir.

Cevşen, Farsça zırh anlamına gelmektedir.² Ehl-i Beyt kanalıyla Hz. Peygamber'den nakledildiği ifade edilen duanın adıdır. Cevşen denilince

¹ Bir Müslüman açısından dini öğrenme kaynakları bellidir. Bunlar, ayetler ve hadislerdir. Diğer konularda olduğu gibi dua mevzuunda da ayet ve hadisler dikkate alınmalıdır. Bu noktada, Cevşen gibi büyük vaatler içeren ve isnadı Peygambere ulaşmayan ancak halk arasında meşhur olmuş dualara itibar edilmemesi gerektiği konunun uzmanları tarafından tavsiye edilmektedir (Erul, Bünyamin, Cevşen Nedir, Ne değildir?, yy., ts., s. 1-2).

² Konu ile ilgili geniş bilgi için bk: Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, XCI, 382; Toprak, Mehmet, "Cevşen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 1993, VII, 462-464.

ilk olarak akla Cevşen-i Kebîr gelmektedir. Ancak çok fazla bilinmese de, Cevşen-i Sağîr isimli bir başka dua daha vardır. Biz makalemizde, herkesin Cevşen olarak bildiği Cevşen-i Kebîr'i ele alacağız.

Cevşen-i Kebîr, Şîî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde meşhur olup zamanla Ehl-i Sünnet mensuplarından da özellikle Türkiye'de benimsenen³ ve okunan bir duadır. İçinde, Allah'ın isminin bulunduğu 100 maddenin her birinde 10, bir tanesinde ise 11, toplamda 1001 esmâ geçmektedir. Şîî ile Sünnî dünyanın arasını yakınlaştıracak, belki de ortak değerler olarak ele alınabilecek Cevşen haricinde de rivâyetler bulunmaktadır. Mesela, Celcelûtiyye ve Kumeyl bu çerçevede değerlendirilebilecek Şîî kaynaklı ancak zamanla Sünnî literatürde de yer bulan dua içerikli rivâyetlerdir. Ehl-i Sünnet Müslümanlarının bir parçası olarak ülkemizde farklı dini grupların söz konusu dualara önem vermesi buna delil olarak gösterilebilir. Şîî'lerin mutaassıp tavrı ve sadece Ehl-i Bey'ten gelen hadisleri kabul şartı⁴ belki de Ehl-i Sünnetteki meşhur değerlerin onlara geçmesini engellemektedir. Ancak Sünnî Müslümanlardan Şîî'lerin itibar ettiği Cevşen gibi rivâyetlere değer veren kesimler bulunabilmektedir.

Makalemizde, Cevşen ismiyle Müslümanlar arasında yer eden rivâyetin isnâd ve metin açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Ülkemizde Cevşen üzerine çok fazla bir çalışma bulunmamaktadır. Akademik anlamda yapılan iki çalışma söz konusudur. Bunlardan birincisi, Abdullah Aydın'ın Cevşen'in kaynaklarını inceleyen makalesi, diğeri ise Cevşen'in hadis ilmi açısından değerlendirmesini yapan yüksek lisans çalışmasıdır.⁵ Abdullah Aydın'ın makalesinde, tamamen kaynak incelemesi üzerinde durmaktadır. Adnan Yeniay ise çalışmasında, Cevşen hakkında lehte aleyhte olanların görüşlerini incelenmiştir. Makalemizde

³ İslam dünyasında hadis alanındaki çalışmalarıyla meşhur olan Şuayb Arnaûd, Cevşen'i tanımamaktadır (Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayb Arnavud İle Söyleşi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 302). Türkiye dışındaki Sünnî İslâm ülkelerinde Cevşen'in kısmi bilinmesindeki en büyük amilin, o bölgelerde açılan okullar olduğu tespit edilmektedir (Aydın, Abdullah, *Cevşen Duası- Kaynakları Hakkında Bir İnceleme-Usul: İslâm Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, s. 17).

⁴ Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 265-266.

⁵ Bkz: Aydın, Abdullah, *Cevşen Duası- Kaynakları Hakkında Bir İnceleme-Usul, İslâm Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, s. 7-29; Yeniay, Adnan, *Cevşen Duasının Hadis İlmi Açısından Kritiği*, Sivas, 2008, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

ise, söz konusu iki çalışma ile kaynak incelemesi noktasında ortak noktalar olmakla birlikte farklı yönler de bulunmaktadır. Çalışmamızda meseleyi, sadece kaynak tahlili ile ele almanın yeterli görmeyip, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatıyla beraber değerlendirmeyi yeğledik. Çünkü Cevşen rivâyetinin başında faziletine dair zikredilen birçok konu bulunmaktadır. Onların Allah Rasûlü'nün hayatında makes bulup-bulmadığını tespit etmek meselenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla Cevşen'in Hz. Nebî (s.a.s.)'nin hayatıyla birlikte değerlendirilmesi, farklı mezheplerin konu ile ilgili görüşleri, Sünnî İslâm dünyasında özellikle ülkemizde yaygınlık kazanması, bunun amili olarak Bediüzzaman'ın Cevşen'i ele alışı ve Şii kaynaklarda yaygın olan rivâyet ile ülkemizdeki ayrıntılı içerik mukayesesinin yapılması makalemizi diğer çalışmalardan ayıran yönlerdir. Bu çerçevede makalemiz, iki ana başlıktan oluşacaktır. Bunlar: Cevşen'in mahiyeti ve Cevşen hakkında farklı kesimlerin değerlendirmeleridir. Cevşen'in mahiyeti başlığı altında; Cevşen'in isnâd açısından değerlendirmesi, farklı Cevşen rivâyetlerinin içerik açısından mukayesesi ve Hz. Peygamber ve Zırrh konuları incelenecektir. İkinci başlık olan Cevşen hakkındaki değerlendirmelerde; Ehl-i Sünnet ve Cevşen, Şia ve Cevşen ve Bediüzzaman Said Nursî ve Cevşen ilişkisi ele alınacaktır.

1. Cevşen'in Mahiyeti

1.1. Cevşen'in İsnadı

Cevşen hakkında genel olarak bir isnâd zinciri ifade edilmektedir. Hem Şii hem de Türkiye'de Cevşen'e değer veren kaynaklara bakıldığında isnâdın şu şekilde oluştuğu görülmektedir. Musa Kâzım (v. 183/799), Cafer-i Sâdık (v. 148/765), Muhammed Bâkır (v. 114/733 [?]), Zeynelabidîn (v. 94/712), Hz. Hüseyin (v. 61/680), Hz. Ali (v. 40/661) ve Hz. Peygamber (s.a.s.).⁶ Bazı kaynaklar, Zeynelabidîn'e kadar isnâdı zikrederken⁷ bazıları ise Musa Kâzım'a kadar⁸ belirtmektedir. Cevşen rivâyeti, isnâd açısından herhangi bir tenkide tabi tutulmamıştır. Şii kaynaklarda

⁶ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, XCI, 382; Sebzevarî, Hacı Molla Esrar Hadi b. Mehdi Hadi-i, *Şerhu duâ'î'l-cevşeni'l-kebir*, thk. Necefkulî Habibi, Danişgah-ı Tahran, 1296, s. 7; Gümüşhanevî, Ahmet Ziyâüddin, *Mecmûatü'l-ahzâb*, III, 231; Bediüzzaman, *Lemalar*, s. 332.

⁷ Gümüşhanevî, Ahmet Ziyâüddin, *Mecmûatü'l-ahzâb*, III, 231.

⁸ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, XCI, 382; Bediüzzaman, *Lemalar*, s. 332.

geçmiş olması, bunun temel nedeni olarak ifade etmek gerekmektedir. Çünkü onlara göre imamlar, Peygamberler gibi mâsum kabul edildiği için ⁹ (نعقده: أنّ الإمامة كالنبوة؛ لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله) on iki imamdan nakledilen söz, fiil ve takrirler Peygamber sözüyle eş değerde görülüp dinin Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı sayılmıştır (والدليل القطعي) ¹⁰ ¹¹ (دال على وجوب الرجوع إلى آل البيت، وأنهم المرجع الأصلي بعد النبي لأحكام الله المنزلة).

Cevşen'in zikredildiği bütün kaynaklar, temel kitap olarak Kef'amî'nin *Beledü'l-Emîn*'ini göstermektedirler. Kef'amî, mezkûr eserinde 14 sayfada Cevşen'e yer vermektedir. Rivâyetin başında sadece "Peygamber'den nakledilmiştir (وهو مروى عن النبي)" ibaresi geçmektedir. Herhangi bir isnâda yer vermemektedir. Cevşen rivâyetini matbu olarak ilk defa Kef'amî'nin *Beledü'l-Emîn* isimli eserinde zikretmesi, yaşadığı dönem göz önüne alındığında dikkat edilmesi gereken noktalar bulundurmaktadır. Çünkü Kef'amî (v. 905/1500), hicri 840-905 yılları arasında yaşamış Şîî bir âlimdir. Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 868 yıl sonra Cevşen rivâyetini kayda geçirmiştir. Cevşen rivâyetinin isnâdını zikreden müellifler senedin en sonunda Musa Kâzım'a yer vermektedirler. Musa Kâzım'ın vefat tarihi 183/799 olarak ifade edilmektedir.¹² Rivâyet, isnâddaki en son râvînin vefatından 701 yıl sonra Kef'amî'nin eserinde geçmektedir. Bu durum, Cevşen isnâdının ve metninin sahîh olmadığına hatta sonradan oluşturulduğuna işaret etmektedir. Çünkü kaydı olmayan bir rivâyetin sözlü olarak miladî 1500'lü yıllara kadar başka râvîler tarafından da farklı kitaplarda geçmesi gerekirdi. Ancak durum bunun hilafına gerçekleşmiştir. Kef'amî'nin *Beledü'l-Emîn* isimli eseri, isnâd açısından değerlendirilmelidir. Çünkü kitabın geneline bakıldığında isnâd sistemi olmaksızın rivâyetlere yer verildiği tespit edilmektedir.¹³ Ancak ondan sonra yaşamış ve Cevşen'e eserlerinde yer veren âlimler isnâdı zikretmişlerdir. Kef'amî'den Cevşen'i aldıklarını ifade

⁹ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akaidü'l-imâmiyye*, Mektebetü'l-ebhasi'l-akaidiyye, Tahran, ts., s. 86.

¹⁰ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akaidü'l-imâmiyye*, s. 81.

¹¹ Üzüm, İlyas, "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, XXXIX, 118.

¹² Ziriklî, Hayreddin Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dâru'l-İlim, Beyrut 2002, VII, 321.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk: Kef'amî, Takıyyüddin İbrahim b. Ali b. Hasen b. Muhammed el-Âmilî, *Beledü'l-emîn ve'd-dir'u'l-hasîn*, thk. Alâüddin el-A'lâmî, Müessesetü'l-A'lâmî, Beyrut 1418, s. 265, 321, 322.

eden söz konusu müellifler, nedense onda olmayan isnâdı Cevşen'in başında zikretmeye başlamışlardır. Buna ilaveten, sonraki dönemdeki müelliflerin Cevşen isnâdında farklılıkların olduğuna ise zaten yukarıda işaret edilmiştir.

1.2. Cevşen'in İçerik Mukayesesi

Cevşen'in içerik mukayesesine geçmeden önce rivâyetin metnini ve metnin akabinde onun faziletine dair zikredilenleri ifade etmek gerekmektedir. Rivâyet şu şekildedir:

Musa Kâzım, Cafer-i Sâdık, Muhammed Bakır, Zeynelabidîn, Hz. Hüseyin, Hz. Ali (r.a.)'den rivâyet edilmiştir. "Cebrâil, Peygamber (s.a.s.)'e Uhud'da¹⁴, savaşın şiddetlendiği anda geldi. Hz. Peygamber'in üzerinde ağır bir zırh vardı. Allah Rasûlü, Rabbine dua etti. Cebrâil geldi ve Ya Muhammed! Rabbin sana selam ediyor, üzerindeki zırhı çıkar ve hem sana hem de ümmetine emniyet sağlayacak olan şu duayı (Cevşen'i) oku. Kim evden çıkarken o duayı okursa Allah onu korur ve cennet o kimseye vacip olur. Buna göre Allah, Cevşen-i Kebir'i dünyayı yaratmadan 50.000 yıl önce arşın direkleri üzerine yazmıştır. Bu duayı okuyan veya yazılı olarak üzerinde bulunduran kimse dünyada her türlü belâ, âfet, hastalık, yangın ve hırsızlıktan korunduğu gibi Allah ile kul arasında perde kalmaz ve bütün istekleri yerine getirilir. Cevşen-i Kebir ile Allah'a münâcâta bulunan kimseye Bedir şehitleri derecesinde 900.000 şehit sevabı verilir. Bu duayı kefeninin üzerine yazan mümin ise azap görmez, Münker-Nekir korkusundan emin olur ve Allah o kimsenin kabrine 70.000 melek gönderir. Onu okuyan kimse dört semavî kitabı okumuş gibi olur; her harfi için kendisine cennette iki ev ile iki eş verilir; ayrıca insandan ve cinlerden olan bütün müminlerinki kadar sevap kazanır, asla cehenneme girmez. Kim halis niyetle Ramazan ayının başında onunla dua ederse Allah ona Kadir Gecesi'nin sevabını verir. Kim onunla Allah'a dua ederse, onunla Allah arasında bir perde kalmaz ve Allah ona istediğini verir...."¹⁵

Cevşen, yüz maddeden oluşmaktadır. Her bir madde 10, bir madde

¹⁴ Rivâyetler incelendiğinde, bazılarında Uhud'a giderken, bazılarında savaşın kızıştığı esnada, bazılarında ise bir savaşta ifadesi geçmektedir. Ancak rivâyetlerin büyük çoğunluğunda, Uhud Savaşı'nda ifadesi zikredilmektedir.

¹⁵ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, s. 382-384.

ise 11 olmak üzere toplamda Allah'ın 1001 ismi geçmektedir.¹⁶ Şii kaynaklardaki Cevşen ile Türkiye'deki Cevşen¹⁷ arasında farklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları birkaç maddede toplamak mümkündür:

a. Yapılan incelemeler neticesinde, Şii kaynaklardaki Cevşen'de bulunup da Türkiye'deki Cevşen'de ya değiştirilmiş ya da bulunmayan 240 farklı nokta tespit ettik. Tek rivâyetten bu kadar farklılığın çıkması dikkate alınması gereken bir noktadır. Söz konusu farklılıklardan birkaçını şu şekilde zikredebiliriz: Cevşen'lerde, 23 ile 37, 30 ile 31 ve 35 ile 36. madde yer değiştirmiştir.

b. Türkiye'deki yaygın rivâyet ile Şii kaynaklardaki metin arasında fazlalık ve eksiklikler bulunmaktadır. Mesela, Türkiye nüshasındaki 32. maddede “Ya Vâcid” ve “Ya Hâdî” Şii'lerin dikkate aldığı nüshada bulunmamaktadır. Şii kaynaklardaki Cevşen'in 32. maddesinde geçen “Ya Ehad” ve “Ya Hâmid” Türkiye nüshasında yoktur. Ayrıca, Şii kaynaklardaki nüshanın 100. maddesi Türkiye'deki nüshada tespit edilememiştir.

c. Her iki nüsha arasında Arap dili açısından farklılıklar vardır. Mesela, “Ya” nida/seslenme harfidir. Kendinden sonra gelen kelime alem olursa dammeli olması gerekmektedir. Ancak bu uygulama Türkiye nüshasında dammeli, Şii nüshasında fethalıdır.

d. Türkiye'deki Cevşen'de, her bir maddeden sonra “*Sübhaneka ya lailahe illa ente'l-emânü'l-emân hallisna mine'n-nâr*” şeklindeki dua tekrar edilmektedir. Bu dua, Şii kaynaklardaki Cevşen'de bu şekliyle bulunmamaktadır. Söz konusu duanın bir bölümündeki ifadeler belirli sayılardan sonra değişmektedir. Mesela, ilk 20 maddede “*Hallisnâ mine'n-nâr*”, 21 ila 60. maddeler arasında “*Ecirna mine'n-nâr*”, 61 ile 90. maddeler arasında “*Neccina mine'n-nâr*” ve kalan 10 madde ise “*Hallisnâ mine'n-nâr*” şeklinde geçmektedir. Ayrıca Şii kaynaklarda, “*Sübhaneka Ya lailahe illa ente'l-emânü'l-emân hallisna mine'n-nâr*” şeklindeki dua yok iken onun yerine biraz daha değişik “*Sübhaneka ya lailahe illa ente'l-gavse el-gavs hallisnâ mine'n-nâr*” şeklinde geçmektedir.

e. Bazı bölümlerde kelimelerin müradiflerinin kullanılması aç-

¹⁶ Allah Rasûlü'nden gelen rivâyetlere bakıldığında bu kadar uzun madde ve metni olan bir hadise rastlanmamaktadır. Cevşen, Kefamî'nin eserinde 14 sayfayı bulmaktadır. Dolayısıyla bu durum, onun uydurma olma ihtimalini güçlendirmektedir (Bkz: Kırbaoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 20).

¹⁷ Burada kastedilen, Bediüzzaman Said Nursî'nin arkadaşlarına tavsiye ettiği Cevşen'dir.

sından farklılıklar bulunmaktadır. Mesela, 52. maddede **يَا رَبَّ النَّبِيِّنَ وَالْأَبْرَارِ** ya **رَبَّ النَّبِيِّنَ وَالْأَبْرَارِ** kullanılması gibi. Şîî kaynaklardaki nüshada yukarıdaki gibi iken, Türkiye'deki nüshada “Ebrâr” ve “Ehyâr” yer değiştirmiştir. 55. maddede de benzer bir durum söz konusudur.

f. Cevşen’de 24 farklı ayetten parçalar yer almaktadır. Mesela, 68. maddedeki 6 tane ayetten parçayı şu şekilde zikredebiliriz:

يَا مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ مِهَاداً يَا مَنْ جَعَلَ الْجِبَالَ أوتَاداً يَا مَنْ جَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً يَا مَنْ جَعَلَ الْقَمَرَ نُوراً يَا مَنْ جَعَلَ اللَّيْلَ لِبَاساً يَا مَنْ جَعَلَ النَّهَارَ مَعَاشاً يَا مَنْ جَعَلَ النَّوْمَ سُبَاتاً يَا مَنْ جَعَلَ السَّمَاءَ بِنَاءً يَا مَنْ جَعَلَ الْأَشْيَاءَ أَرْوَاجاً يَا مَنْ جَعَلَ النَّارَ مِرْصَاداً

68. maddenin metninde siyah puntolarla gösterilen yerlerin geçtiği ayeti kerimeler şunlardır: **يَا مَنْ جَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً** Nuh, 71/16, **يَا مَنْ جَعَلَ الْقَمَرَ نُوراً** Yunus, 10/5, **يَا مَنْ جَعَلَ اللَّيْلَ لِبَاساً** Nebe, 78/10, **يَا مَنْ جَعَلَ النَّهَارَ مَعَاشاً** Nebe, 78/11, **يَا مَنْ جَعَلَ النَّوْمَ سُبَاتاً** Furkan, 25/47, **يَا مَنْ جَعَلَ السَّمَاءَ بِنَاءً** Bakara, 2/22.

Maddeler halinde zikrettiğimiz farklılıklar, Türkiye’de ve Şîî kaynaklarda Cevşen olarak nitelendirilen duanın birden fazla metninin olduğuna işaret etmektedir. Tek bir Cevşen’den bahsetmek mezkûr durum açısından mümkün görünmemektedir. Ancak farklılıkların dışında kalan kısmın Cevşen’in çoğunluğu oluşturması hasebiyle, metinlerde meydana gelen değişikliklerin nakillerden kaynaklandığını tahmin etmek yerinde olacaktır.

1.3. Hz. Peygamber ve Zırh

Cevşen rivâyetinde Cebrâil (a.s.)’ın Hz. Peygamber’den Uhud Savaşı’na giderken üzerindeki zırhı çıkarmasını istediği geçmektedir. Bu durum, Allah Rasûlü’nün tedbirli hareket etmeyi elden bırakmadığına dair rivâyetlerini akla getirmektedir. Hz. Peygamber’in ihtiyatlı hareket etmeye verdiği önem birçok rivâyette geçmektedir.¹⁸ İhtiyatı elden bı-

¹⁸ Allah Rasûlü’nün ihtiyatlı olmayı teşvik eden birçok hadisi bulunmaktadır. Bunları şu şekilde zikredebiliriz: Peygamber (s.a.s.)’in Medine’ye geldiği günlerden biriydi. Bir terdîrlik hissetti, uyuyamadı. “Keşke bu gece dikkatli sahâbilerimden biri beni korusa” derken dışarıda bir silah hışırtısı duydu: “Kim var orada?” diye seslendi. Dışarıdaki kişi, “Sa’d b. Vakkas’ım” diye cevap verdi. “Bu saatte niçin geldin, Sa’d?” diye sorunca da: “Rasûlüllâh’a bir tehlike gelebilir diye içime bir korku düştü. Sizi korumaya geldim” dedi. Rasûlüllâh bu uyanık sahâbisine dua etti ve gönül huzuruyla yatağına yatıp uyudu (Buhârî, Cihâd 70, Temennî 4; Müslim, Fezâilü’s-sahâbe 39-40). Peygamber Efendimiz bir savaşa gittiğinde, önemli mevkilere nöbetçi diker ve onlara dikkatli olmalarını tembih ederdi (Ebû Dâvûd, Cihâd 16). Ümmetine birçok bakımdan tedbirli olmayı öğretti. Gece karanlığı basarken şeytanların yeryüzüne dağıldığını, o saatte çocukları so-kağa çıkarmamak gerektiğini, ama bir süre sonra onları serbest bırakmakta bir sakınca

rakmayan bir nebînin zırhı çıkardığını düşünmek, rivâyetler arasında bir tenakuzun olabileceği sonucunu doğuracaktır. Bu durum, Allah Rasûlü'nün Uhud ve sonrasında katıldığı savaşlarda zırh giyip-giymediğine dair bilgileri tespit etmenin önemini ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber'in hayatı boyunca kullandığı belirtilen yedi zırh tespit edilmektedir. Söz konusu zırhlar: Zâtülfudûl, Fiddâ, Sa'diyye, Betrâ, Zâtülhavâşi ve Hırnık'tır. Bunlardan Zâtülfudûl, vefatı esnasında borcu karşılığında bir Yahudî'nin elinde rehin bulunuyordu.¹⁹

Hız. Peygamber, Uhud günü iki zırhı üst üste giyerek savaşa gitmiştir. Şîî kaynaklarda geçen Cevşen rivâyetinde Cebrâil (a.s.)'ın savaş esnasında geldiği belirtilirken, Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî'nin *Mecmûatü'l-ahzâb* isimli eserinde savaşa giderken geldiği geçmektedir. Şîî kaynaklardaki Cevşen'de savaşta Rasûlüllâh'ın Allah'a yardım amaçlı yaptığı dua'dan bahsederken, *Mecmûatü'l-ahzâb*'ta sıcaklıktan sıkıntıya düşmesi sonucu bir ferahlama amacıyla Cebrâil'in Cevşen'i getirdiği zikredilmektedir. Her iki rivâyetin de ortak noktası olayın Uhud Savaşı'nda meydana geldiği yönündedir. Allah Rasûlü'nün diğer savaşlara nazaran iki zırh ile birlikte gittiği savaşta zırhını çıkardığına dair Cevşen için geçen rivâyetlerin, aksini savunan hadislerden çok az sayıda hatta bir tane kalması fevkalade dikkat çekicidir. Bu noktada, Uhud Savaşı'ndaki zırhı çıkarıp-çıkarmama olayını test edebilecek bir durumu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. O nokta, eğer Allah Rasûlü'ne Uhud Savaşı'nda "zırhını çıkar, bu dua sana koruyucu olarak yeter" denilmişe, O'nun Uhud'dan sonra katıldığı savaşlarda zırh kullanmış

bulunmadığını söylerdi (Buhârî, Bed'ü'l-halk 11;12, Müslim, Eşribe 97). Geceleyin yarken kapıları kapamayı, kandilleri ve ateşi söndürmeyi, içinde yiyecek bulunan kapıların ağızını örtmeyi, su tulumlarının ağızını bağlamayı tavsiye ederdi. Kabın üzerine örtecek bir şey bulunmadığı zaman, oraya, besmele çekerek bir tahta parçası konmasını öğütlerdi (Buhârî, Bed'ü'l-halk 11, 12; Müslim, Eşribe 96, 99, 101). Bir Ramazan gecesinde Hız. Peygamber Mescid-i Nebevî'de itikâfa girmişti. Kendisini ziyarete gelen Safiyye annemizi evine götürüyordu. Yolda iki kişiyle karşılaştı. Onlara "Biraz yavaş olun" diye seslendi ve yanındaki hanımın eşi Safiyye Binti Huyey olduğunu söyledi. O iki sahâbi, Rasûlüllâh hakkında kötü bir şeyi akıllarından bile geçirmeyeceklerini söyleyince, Allah Rasûlü sözünü şöyle tamamladı: "Şeytan, insanın vücudunda kan gibi dolaşır, Onun sizin kalbinize bir kötülük - veya bir şüphe- atmasından korktum" buyurmuşlardır (Buhârî, İtikâf 11, Bed'ü'l-halk 11, Ahkâm 21; Müslim, Selâm 23-25), Konu ile ilgili ayrıca bk: Kandemir, Yaşar, "Tedbiri Elden Bırakmamak", *Altınoluk Dergisi*, İstanbul 2004, sayı: 221, s. 28.

¹⁹ el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Müessesetü'r-Risâle, thk. Şuayb Arnaûd ve Abdülkadir Arnaûd, Beyrut 1407, I, 126; Usta, Aydın, "Zırh", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 391-394.

mıdır? sorusunun cevabı önem arz edecektir. Rivâyetler incelendiğinde, Allah Rasûlü'nün Uhud savaşından sonra da katıldığı savaşlarda zırh kullandığına işaret edilmektedir. Mezkûr rivâyetlerde, Allah Rasûlü'nün Hayber'in fethinde Zâtülfudûl ve Sa'diyye isimli iki zırhı üst üste giydiği, Mekke'nin fethinde örme ve Huneyn savaşında normal bir zırh kullandığı geçmektedir.²⁰ Ayrıca, vefat etmeden önce de yiyecek karşılığında zırhını bir Yahudi'ye emaneten verdiği bilinmektedir.

Uhud savaşından sonra zırh kullanmaya devam eden Hz. Peygamber'in Cevşen olayını yaşamadığı sonucuna varmak mümkündür. Çünkü bu savaşta, diğer savaşlara nazaran güvenliğe daha fazla önem atfetmiştir. Belki sadece zırh giyip-giyemediğinden bahsedilirken diğer güvenliğe dair noktalar göz ardı edilmektedir. Mesela, Allah Rasûlü, Uhud Savaşı'nda miğfer kullanmıştır.²¹ Miğfer, kullanan kişinin başına gelebilecek zararlardan korumayı amaçlayan bir savaş malzemesidir. Miğfer kullanması, Allah Rasûlü'nün sadece zırhla değil, onun dışındaki güvenliğini de gözden geçirmeyi ihmal etmediğini göstermektedir. Rasûlüllâh'ın savaş anlayışını ifade eden şu hadis, Cevşen rivâyetinin gerçekleşme ihtimalini zayıflatan bilgiler ihtiva etmektedir. Rasûlü Ekrem'e, Uhud Savaşı'nın nerede yapılacağı müzakere edilip, savaşın şehrin dışında yapılmasına karar verildikten sonra, bazı sahabeler kararın Allah Rasûlü'nün isteğinin zıddında çıkmasıyla yanlış yapıldığı düşüncesiyle görüşlerinden dönme eğiliminde olmuşlardır. Bunun üzerine Allah Rasûlü, *"Bir peygamber zırhını giydikten sonra Allah onunla düşmanları arasında hüküm verinceye kadar çıkarmaz. Eğer sabreder ve görevinizi yaparsanız, Allah zaferi size ihsan edecektir"*²² buyurmaktadır.

Rasûlüllâh (s.a.s.) gibi ashâbı da zırh giymektedir. Girdikleri savaşlarda elde ettikleri ganimetlerin içinde yüklü miktarda zırhın olduğu tespit edilmektedir. Allah Rasûlü, Huneyn Savaşı'na çıkarken, Safvan b. Uyyeyne'den 100 adet zırh ödünç almıştır.²³ Tebük Seferi'ne çıkan Allah

²⁰ Taberî, *Tarih*, II, 220; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, IV, 216; Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, I, 45.

²¹ Vâkıdî, *Meğâzi*, I, 214; Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 174.

²² İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424, I, 301; Vâkıdî, *Meğâzi*, I, 214; Taberî, *Tarih*, II, 60; İbn Kesir, *el-Bidye ve'n-Nihâye*, IV, 16.

²³ en-Nisâbü'rî, Hâkim, *el-Müstedrek ala sahihayn*, II, 54; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I, 335.

Rasûlü, yol üstündeki bölgelerde yaşayan, çoğunluğunu Hristiyanların, az kısmını da Yahudilerin oluşturduğu kabileleri İslam'a davet etmişti. Mezkûr bölgelerden biri olan Dumetülcendel'e gönderilen Halid b. Velid komutasındaki birlik, bölgenin liderini yakalayıp getirmişti. Cizye vermeyi kabul eden kabile liderinin ödeyecekleri arasında 400 adet zırh da bulunmaktadır.²⁴

Allah Rasûlü, yaşadığı bölgenin iklim şartlarını bilen birisidir. Söz konusu coğrafyada insanlar savaflara yüksek sıcaklıkların altında gitmektedir. Rivâyetlerde Cevşen'in gelme sebeplerinden biri olarak gösterilen hava sıcaklıklarının etkili olduğuna dair bilginin, O'nun hayatıyla bağdaştırmanın zor olacağı tespit edilmektedir. Çünkü hava sıcaklığı, O'nun hayatında amaçlarını gerçekleştirme yönünde engel teşkil etmemektedir. Bunun en önemli kanıtı, Tebük Savaşı'dır. Tebük Savaşı, hurmaların olgunlaştığı dönemde, sıcak yaz günlerinde yapılmıştır.²⁵ Ancak Allah Rasûlü, sefere çıkmak için sıcaklığı engel görmemiştir.

2. Cevşen Hakkındaki Değerlendirmeler

Cevşen'in farklı yönleriyle alakalı değerlendirmeler bulunmaktadır. Söz konusu değerlendirmelerle Cevşen'in daha iyi anlaşılması, farklı mezheb ve âlimlerin görüşlerinin aktarılması, meseleyi daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Bu çerçevede, ülkemizde Cevşen'e fevkalade önem veren Bediüzzaman Saîd Nursî'nin görüşlerini²⁶ almak, onun faziletine dair rivâyetin devamında gelen bilgiler için Ehl-i Sünnet âlimlerinin neler söylediğini bilmek gerekmektedir.

2.1. Ehl-i Sünnet ve Cevşen

Ehl-i Sünnet kitaplarında Cevşen bulunmamaktadır. Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki hadislerin sayısı sahabe ve tabiinin sözleri de dâhil tekrarsız 30.000 civarında tahmin edilmektedir.²⁷ Mükerrerleriyle birlikte 1.500.000'i bulduğu tahmin edilen²⁸ hadislerde Cevşen tespit edilememiştir.

Allah Rasûlü'nden gelen rivâyetlere bakıldığında bu kadar uzun bir

²⁴ İbn Kesir, *el-Bidaâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-maarif, Beyrut, ts., V, 23.

²⁵ Taberî, *Tarih*, II, 182; Zehebî, *Tarihu'l-islam*, I, 335.

²⁶ Bediüzzaman, *Şuâlar*, s. 221; *Kastamonu Lâhikası*, s. 179; *Lemalar*, s. 332.

²⁷ Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 241.

²⁸ Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, s. 241.

hadise rastlanılmamaktadır. Çünkü Allah Rasûlü çok uzun konuşmayı arzu etmeyen bir metot takip etmektedir. O'nun vaazları incelendiğinde çok kısa olduğu hatta Cuma vaazlarının birkaç kelimeden meydana geldiği tespit edilmektedir.²⁹

Cevşen hakkında nakledilen rivâyetin okuyanlar açısından faziletlerine bakıldığında çok büyük vaatler içerdiği görülmektedir. Yani “Az bir amele karşılık büyük mükâfatlar verildiği” ifade edilmektedir. Mevzû hadis kitapları incelendiğinde, az amele çok sevap vaad ediliyorsa o rivâyetin uydurma olma ihtimaline karşı okuyucular uyarılmaktadır.³⁰ İbnü’s-Salâh (v. 643/1245), hadis uydurma yollarını anlatırken, uydurulan rivâyetlerin içinde uzun uzun hadislerin olduğunu belirtmiştir.³¹ Cevşen’in bazı kitaplarda 50-60, bazılarında 14-15 sayfa olmasını İbnü’s-Salâh’ın sözleriyle değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü Cevşen rivâyeti, Allah Rasûlü’nün zikrettiği hadislerin şekil ve muhtevasıyla uyuşmamaktadır. Aynı şekilde O’ndan gelen dua kitaplarına bakıldığında da benzer durum söz konusudur.³² Allah Rasûlü’nden gelen duaların büyük oranda kısa olduğu tespit edilmektedir. Cevşen’in de bir dua olduğu düşünülürse, sadece bu noktaya bakarak, bu rivâyetin Allah Rasûlü’ne ait olma ihtimalinin fevkalade zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

Cevşen’de Allah’ın 1001 isminden bahsedilmektedir. Mezkûr duanın Cebrail vasıtasıyla geldiği ifade edildiğine göre “Kudsî hadis” konumundadır ve Allah Teâlâ’nın muradıdır şeklinde düşünülebilir. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Esmâü’l-Hüsna hakkında Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu meyanda bir hadisi mevcut değildir. O’ndan gelen rivâyetlerde Allah’ın 99 isminden bahsedilmektedir ki rivâyet şu şekildedir: “Allah’ın 99 ismi vardır. Kim bunları ezberlerse cennete girer. Şüphesiz Allah tektir, tek olanı sever”³³ Bu rivâyetin dışında Allah Rasûlü’nden Esmâü’l-Hüsna zikredilerek ve rakam verilerek başka bir hadis tespit edilememiştir. “İslam âlimleri, hicri II. asırdan itibaren Esmâü’l-Hüsna üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Âlimlerin büyük çoğunluğu 99 ismini tamam-

²⁹ Yeşil, Mahmut, *Va’z Edebiyatında Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 50.

³⁰ Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, İFAV, İstanbul 1997, s. 183.

³¹ Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Mevzû Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 105.

³² Dua konusuyla alakalı Buhârî’nin *Edebü’l-müfred* ve Nevevî’nin *el-Ezkâr*’ına bakılabilir.

³³ Buhârî, Daavat, 68.

lamaya ve onların nelerden oluştuğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Bazıları ise, rakamın farklı olabileceğinden hareketle 100, 127, 300 ve 500 rakamlarını hem hadisler hem de Kur'ân-ı Kerîm açısından belirlemeye çalışmışlardır. Âlimlerin genel olarak tespitlerinin 100 civarında olduğu ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet kaynaklarında mesele bu şekilde iken, Şîî kaynaklarda da aslında çok farklı değildir. Şîî literatürde 99 isim hadisi, Hz. Ali'den rivâyet edilerek liste verilmekte, bazı kaynaklarda ise, Hz. Ali ile Ebû Hüreyre rivâyeti birleştirilerek sayı 133'e çıkarılmaktadır. Ayrıca Şîî âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'den çıkardığı esmâ sayısının 127 olduğu ifade edilmektedir.³⁴ Hem Şîî hem de Sünnî âlimlerinin değerlendirmelerinde Cevşen dışında 1001 isimden bahsedilmediği, aksine 99 isim üzerinde değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmektedir.

2.2. Şia ve Cevşen

Cevşen, Şîî kesimlerin önem verdiği önde gelen dört hadis kitabında yer almamaktadır. Söz konusu dört hadis kitabını yazan müelliflerin vefat tarihleri 328/939 ile 460/1067 arasındadır. Bu dört kitapta, Küleynî'nin *el-Kâfî fi usûlî'd-din*'de yalnızca Hz. Peygamber'in değil, Hz. Ali, Muhammed Bâkır ve Cafer-i Sadık'ın bile söylemesi mümkün olmayanlarla birlikte 16199 rivâyet bulunmaktadır. el-Kummî'nin *Men la yahzuruhu'l-fakîh* isimli çalışmasında 9044, et-Tûsî'nin *Tehzîbu'l-ahkâm*'da 13559 ve *el-İstibsâr*'da 5551 rivâyet bulunmaktadır.³⁵ Şîîlerin en fazla önem verdiği bu dört kitapta toplam 44353 rivâyet bulunmaktadır. Muhammed Bâkır gibi Şîî imamlarından gelen ve haklarında uydurulan rivâyetlerin bile bulunduğu söz konusu kitaplarda Cevşen'in bulunmaması dikkat çekicidir. Cevşen'in isnâdında yer alan Muhammed Bâkır, özellikle el-Küleynî'nin *el-Kâfî*'sindeki rivâyetlerin hemen hemen hepsinin isnâdında yer almaktadır.³⁶ Dolayısıyla zikredilen söz konusu rivâyetlerin içinde Cevşen'in olmaması, dört müellifin en son vefat tarihleri dikkate alındığında, onun sonradan meydana getirildiği şüphesini ortaya çıkarmaktadır.

³⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk: Topaloğlu, Bekir, "Esmâü'l-Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1995, XI, 404-418.

³⁵ Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 266-268; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 291-293.

³⁶ Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, s. 266-268.

Şiî'ler, hadis kitaplarına aldığı hadislerin belirli sahabîlerden ve Ehl-i beyt'ten olmasını tercih etmektedir. Ehl-i beytin dışında kalan sahabîlerden özellikle Selmân-ı Farisî ile birlikte Hz. Peygamber'in bir dönem kölesi olan Ebû Rafî'nin nakillerini de kabul etmektedirler. Hz. Peygamber'in kölesi Ebû Râfî, Uhud savaşına katılan sahabîlerdendir.³⁷ Ebû Râfî, Şiî dünyası için fevkalade önemli bir sahabîdir. Onların kullandığı hadislerde ilk sırada her ne kadar Hz. Ali zikredilse de, onun hadislerini ilk cem edenin Ebû Rafî olduğu kaydedilir. Bu hususu, Hz. Ali'nin yazdığı hadisleri ilk cem edenin Ebû Râfî olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Bir gün Muhammed Bakır'ın meclisinde bir meselede ihtilaf vaki olur. İmam, "Oğlum, kalk Ali'nin kitabını getir" der. Büyük ve kalın bir kitap getirirler, aradıkları meseleyi orada bulurlar. İmam Muhammed Bâkır, "Ali'nin hattı, Rasûlüllâh'ın imlasıdır" der. Bu olay, Hz. Ali'nin sahifesinin imamların elinde olduğunu gösterir.³⁸ Hz. Ali'nin hadislerini yazan ve toplayan Ebû Râfî'den Cevşen hakkında herhangi bir naklin olmaması oldukça dikkat çekici bir durumdur. Çünkü Ebû Râfî, hadisleri cem etmemiş sadece nakletmiştir. Ayrıca Ebû Râfî'nin *Kütüb-i Sitte* ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Mâlik'in *Muvatta'ı* ve Dârimî'nin *es-Sünen*'inde 43 rivâyeti bulunmakta olup, söz konusu rivâyetlerin çoğu Hz. Peygamber'in yakın çevresinde gördüğü olaylardan meydana gelmektedir.³⁹

2.3. Bediüzzaman Said Nursî ve Cevşen

Ülkemizde Cevşen'in yoğun olarak okunduğu birkaç cemaat bulunmaktadır. Bunların başında nur cemaati gelmektedir. Bediüzzaman Said Nursî, *Risâle-i Nur* isimli eserinin farklı yerlerinde Cevşen'e atıflar yapmıştır. Öncelikle söz konusu atıfların hepsinin Cevşen okumaya teşvik yönünde olduğunu belirtmek gerekmektedir. *Risâle-i Nur* külliyyatının farklı kitaplarında geçen Cevşen tavsiyelerini şu şekilde zikredebiliriz:

Bediüzzaman, *Lemalar*'da, Cevşen'in değerini ifade ederken, başka bir duayı da yanında zikretmiştir. O, "Yüz hâsiyeti ve faydası bulunan

³⁷ İbnü'l-Esir, İzzettin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Kâhire 1989, I, 25.

³⁸ Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamîyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 264-265.

³⁹ Aydınlı, Abdullah, "Ebû Rafî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 211.

Evrâd-ı Kudsiye-i Şâh-ı Nakşibendîyi veya bin hâsiyeti bulunan Cevşenü'l-kebir'i, o faydaların bazılarını maksud-u bizzat niyet ederek okuyorlar, onun faydalarını göremiyorlar, göremeyecekler ve görmeye de hakları yoktur⁴⁰ değerlendirmesini yaparken, Cevşen'in gerçek değerini bilmeyenlerin olduğuna işaret etmektedir.

Bediüzzaman, *Risâle-i Nur*'un bazı yerlerinde Cevşen'den örnekler vererek, onun değerinin büyüklüğünü ifade etmeye çalışmıştır. Mesela, "Kur'an'ın hakiki ve tam bir nevî münâcâtı ve Kur'an'dan çıkan bir çeşit hülâsası olan Cevşenü'l-kebir namındaki münâcât-ı Peygamberîde yüz defa "Sübhâneke yâ lâilâhe illâ ente'l-emânü'l-emânhallisnâ ve ecirnâ ve neccinâ mine'n-nâr" -Sen aczden ve şerikten münezzeh ve mukaddessin. Senden başka ilâh yok ki bize imdat etsin. El-aman, el-aman! Bizi azap ateşinden ve cehennemden halâs et, kurtar ve bize necat ver- cümlesinin tekrarında, tevhid gibi kâinatça en büyük hakikat ve mahlûkatın rububiyete karşı teşbih, tahmid ve takdis gibi üç muazzam vazifesinden en ehemmiyetli bir vazifesi ve şekâvet-i ebediyeden kurtulmak gibi nev-i insanın en dehşetli meselesi, ubudiyet ve acz-i beşerin en lüzumlu neticesi bulunması cihetiyle binler defa tekrar edilse yine azdır."⁴¹

Bediüzzaman Saîd Nursî, Cevşen'in sadece bir dua olmadığını aynı zamanda insanlığı aydınlatan bir ışık mesabesinde olduğuna işaret ettiğini şöyle zikretmektedir: "Cevşenü'l-kebir, kâinatı baştanbaşa nurlandırıyor, zulûmat karanlıklarını dağıtıyor, gafletleri, tabiatları parça parça ediyor; ehl-i gaflet ve ehl-i dalâletin altında saklanmak istedikleri perdeleri yırtıyor, gördüm, kâinatı envâıyla pamuk gibi hallaç ediyor, taraklarla tarıyor, müşahede ettim. Ehl-i dalâletin boğulduğu en son ve en geniş kâinat perdelerinin arkasında envâr-ı tevhidi gösteriyor."⁴²

O, Cevşen'in isnâdından hiç şüphe etmemektedir. Onun Hz. Peygamber'den gelen sağlam bir rivâyet olduğunu kabul etmektedir. Aksi yönlü ifadeleri söyleyenlere ise hayret etmekte, maddeler halinde delillerini belirtmektedir. Bu düşüncesini *Lemalar* isimli kitabında şu şekilde zikretmektedir: "Rasûl-i Ekrem (s.a.s.), Cevşenü'l-kebir namındaki münâcât-ı âzamında, marifetullahta gayet yüksek ve gayet câmi derece-i

⁴⁰ Bediüzzaman Saîd Nursî, *Lemalar*, s. 136.

⁴¹ Bediüzzaman, *Şuâlar*, s. 221.

⁴² Bediüzzaman, *Kastamonu Lâhikası*, s. 179.

marifetini göstererek böyle demiştir; biz de hayâlen o zamana gidip, Rasûl-i Ekrem (s.a.s.)'in dediğine âmin diyerek, aynı münacatı kendimiz de söylüyor gibi, sadâ-yı Muhammedî (s.a.s.) ile deriz.⁴³ Aziz siddîk kardeşlerim, bir biçare vesveseli ve hassas ve dinsizlerle görüşen bir adam, meşhur dua-ı nebevî olan Cevşenü'l-kebir hakkında ve akıl hari-cindeki sevap ve faziletine dair bir hadisi görmüş, şüpheye düşmüş. Demiştir: “Râvî, Ehl-i beytin imamlarından. Hâlbuki hadsiz bir müba-lağa görünüyor. Meselâ içinde der: Bu duaya Kur'ân-ı Kerîm kadar sevap verilir. Hem göklerdeki büyük melâikeler, o dua sahibini gördükçe kür-sülerinden inip ona pek büyük bir tevazu ile hürmet ederler. Bu ise, aklın ve mantığın mikyaslarına gelmez” diye, *Risâle-i Nur*'dan imdat istedi. Ben de Kur'ân'dan ve Cevşen'den ve nur'lardan gayet kat'î, tam akıl ve hikmete mutabık bir cevap verdim. Size gayet kısa bir icmâlini beyan ediyorum. Şöyle ki, ona dedim:

a. Yirmi dördüncü sözün üçüncü dalında on adet “usûl” var, böyle şüpheleri esasıyla keser, izale eder. Ona bak, cevabını al.

Bediüzzaman, söz konusu yerde kıyamet alametleriyle ilgili konu-larda yanlış anlaşılan hadislerin nasıl olması gerektiğini kendisinin belirlediği on maddede ifade etmektedir. On maddenin ikincisi, “Dinî meselelerde delil gerektiren ve gerektirmeyen konular” ve beşincisi, “Evliya ilhamının hadisle karıştırılmasından doğan sonuçlar” başlıkla-rını taşımaktadır. İkinci maddenin açıklamasında, “İmanî olmayan ko-nularda katî delil istenmez”⁴⁴ değerlendirmesinde bulunurken, beşinci maddenin açıklamasında “Bazı ehl-i keşif ve ehl-i velâyet olan muhad-disîn-i muhaddesîn ilhamlarıyla gelen bazı maânî, hadis telâkki edil-miş. Hâlbuki ilham-ı evliya'da, bazı ârızalarla hata olabilir. İşte, bu ne-viden bir kısım hilâf-ı hakikat çıkabilir.”⁴⁵ Bediüzzaman, evliyanın il-hamla aldıklarına mezkûr ifadelerinde hataların olabileceğini, Cevşen konusunda böyle bir hatanın söz konusu olmadığını, bizzat kendisinin onu ilhamla aldığını şu şekilde ifade etmektedir:

“...Yeni Saîd'in hususi üstadı olan İmam-ı Rabbanî, Gavs-ı Âzam ve İmam-ı Gazzâlî, Zeynelâbidin (r.a.) hususan Cevşenü'l-kebir münaca-

⁴³ Bediüzzaman, *Lemalar*, s. 332.

⁴⁴ Bediüzzaman, *Yirmi Dördüncü Söz*, s. 147.

⁴⁵ Bediüzzaman, *Yirmi Dördüncü Söz*, s. 148.

tını bu iki imamdan ders almışım. Hz. Hüseyin ve İmam-ı Ali'den aldığım ders, otuz seneden beri, hususan Cevşenü'l-kebîr ile daima onlara manevi irtibatımda, geçmiş hakikati ve şimdiki *Risâle-i Nur*'dan bize gelen meşrebi almışım.⁴⁶ Bediüzzaman, Cevşen'in ilham yoluyla alınabileceğini ifade etmesi ve bizzat hayatından örnek vermesi, özellikle ehl-i tasavvufun hadis alma yollarından biri olarak temayüz eden, ancak hadisçiler tarafından dikkate alınmayan "İlham yoluyla hadis alma"⁴⁷ düşüncesini kabul ettiğini göstermektedir.

b. Her gün bütün ümmet kadar hasenat ona işlenen ve bütün ümmetin saadetlerine yardım eden ve İsm-i Âzam'ın mazharı ve kâinatın çekirdek-i aslisi, hem en mükemmel ve cami meyvesi olan zât-ı Ahmediye (s.a.s.), o duanın kendi hakkında o azim mertebesini görmüş, ona haber veren Cebrail (a.s.)'den işitmiş, başkalarını kendine kıyas etmiş veya edilmiş. Demek o pek fevkalâde ve acip sevap, zat-ı Ahmediye'nin velâyet-i kübrasından ona gelmiş. Küllî, umumî değil, belki o duanın mahiyetinde böyle harika bir kıymet var ve İsm-i Âzam mazharı olan zatın tebâiyetiyle başkalarına dahi o sevap mümkündür; fakat gayet ehemmiyetli şartları var, yalnız okumak kâfi gelmez. Yoksa muvazene-i ahkâmı bozar, farzlara ilişir.

⁴⁶ Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 18.

⁴⁷ İlham yoluyla hadis alma ameliyesi üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Tartışmaların genellikle iki cenahı olmuştur. Bunlardan birisi hadisçiler diğeri ise Ehl-i tasavvufur. Hadisçiler, hadis tahammül ve eda yöntemlerinin genel kabul görmüş esaslar üzerinde yapıldığını ifade ederek, farklı bir yöntem olan ilhamla hadis almanın doğru olamayacağını beyan etmişlerdir. Ehl-i tasavvuf ise, velilerin keşf ve ilhamı her ne kadar vahiy mesabesinde olmasa da, Allah Rasûlü'ne gelen vahyin haber verilmesi ve tespiti yönünde değerlendirmesinin yararlı olacağını düşünmektedirler. Hadisçiler, ilham yoluyla gelen rivâyetlerin dinin esası ve ahkâmıyla ilgili olmayan konularda, "uyarma, müjdeleme, kokutma ve teşvik etme" ölçüleri içinde, sahibini bağlamak kaydıyla yararlanabileceğini, ancak bu yolla herkesi bağlayabilecek bir hükmün sadır olamayacağını, hele din demek olan hadislerin rivâyet ve tashihinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ehl-i tasavvuf ise, keşf ve ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak görmüşler, hatta İbn Arabî ve onun çizgisindeki sufiler, bu yollarla elde edilen bilgiyi daha kesin, nakil yolla gelen bilgiyi zannî ve şüpheden arı olmayan bir bilgi saymışlardır. Bu anlayışları, onları tabii olarak söz konusu yöntemlerle hadis rivâyet ve tashihini normal, hatta daha garantili bir yol olarak görme ve uygulama düşüncesine sevk etmiştir. Bkz: Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001, s. 67-78. Bediüzzaman'ın ifadelerine bakıldığında Cevşen'i İmam Rabbanî ve İmam Gazzâlî'den aldığını beyan etmesi ehl-i tasavvufun düşüncesiyle örtüşen bir konumunun olduğunu göstermektedir. Her ne kadar Cevşen'in içeriğinde tergiş ve terhib çerçevesinde sayılabilecek konular olsa da, tashih edilen konunun hadis olması ve hadisçilerin ilham yönünü kabul etmemelerinden dolayı, Cevşen rivâyetinde zikredilen büyük vaatlerin İslâm'ın genel hükümlerine ters düşmesi hasebiyle bu noktada dikkate alınmaması en doğru yol gibi görünmektedir.

c. O duâ, nasıl ki zat-ı Ahmediye'ye baktığı vakit mübalağadan münezze ve ayn-ı hakikat oluyor. Öyle de, o duâdaki yüzer Esmâ-i Hüsnâ'nın hakikatlerine baktığı zaman değil mübalağa, belki onların nihayetsiz tecellilerinden gelmesi mümkün ve gelebilen feyizlerin nihayetsizliğini göstermek için pek az bir kısmını Muhib-i Sadık (s.a.s.) haber vermiş ve teşvik için müphem ve mutlak bırakmış. Sonra, mürûru zamanla, o kaziye-i mümkün ve mutlaka, bilfiil vâki ve külliye telâkki edilmiş.

d. Yirminci Lem'â-i İhlâs'da, bir adama beş yüz senelik bir genişlikte bir Cennet verilmesine dair olan bir hâşiye var. Ona da bak, gör ki, o koca Cennetin verilmesi, bilmediğimiz tarzda bir malikiyet değil, belki insan nasıl hususi hanesine çok cihetlerle mâliktir, sahiptir; öyle de, zemin yüzündeki şeylere çok duygularıyla bir nevi mâliktir, tasarruf ve istifade edebilir. Hem koca dünyayı, benim hanemdir, bana vermiş ve güneş lambamdır diyebilir. Demek bazı fevkalade, harika ve akıl hari-cindeki bir kısım sevaplar, bu mezkûr hakikate bakar.⁴⁸

Bediüzzaman, Cevşen'i her gün okuduğunu ve arkadaşlarının da okumasını, eğer okurlarsa onun kendilerini nurlandıracağını beyan etmektedir. "Otuz beş seneden beri her gün Cevşen'i okudum. Muarız ve zındıklar itiraz parmaklarını uzatmasınlar. İnşallah yakında o mübarek Cevşenü'l-kebir, nurcuları şevkiyle tenvir edecek."⁴⁹

Bediüzzaman Saîd Nursî için Cevşen'in önemi şu ifadelerinden açıkça görülmektedir. "Hazret-i Hasan (r.a.) altı aylık hilâfetiyle beraber *Risâle-i Nur*'un Cevşenü'l-kebir'den ve Celcutiye'den aldığı bir kuvvet ve feyizle vazife-i hilâfetin en ehemmiyetlisi olan neşr-i hakaik-i imaniye noktasında Hazret-i Hasan (r.a.)'ın kısacık müddetini uzun bir zamana çevirerek tam beşinci halife nazarıyla bakabiliriz."⁵⁰

Bediüzzaman, Cevşen'in maddi ve manevi zehirlere karşı koruyucu yönünün olduğuna da şu şekilde işaret etmektedir: "Münafık düşmanlarının maddî ve mânevî zehirlerine karşı gerçi Cevşen ve evrâd-ı kudsiye-i Şah-ı Nakşibend beni ölüm tehlikesinden, belki yirmi defa kutsiyetleriyle kurtardılar, fakat maatteessüf, asabımda ve sinirlerimde ve

⁴⁸ Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 142-143.

⁴⁹ Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 284.

⁵⁰ Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 65.

hassasiyetimde, o zulümden öyle şiddetli bir tesir, bir heyecan, bir teellüm, bir teneffür gelmiş ki, en samimi dostuma ve tam sadık bir kardeşime bir saat yanımda tahammül edemiyorum, ruhum kaldırmıyor.”⁵¹

Bediüzzaman Saîd Nursî, Cevşen’in Ehl-i sünnet kaynaklarından gelmediğine dair bir bilgi vermemektedir. Aksine Şîî kaynaklardan geldiğini ifade etmekte, bunun hilafına düşünceleri ise yadırgamaktadır. O’nun Cevşen’e Ehl-i Sünnet kaynaklarında olmayan sadece Şîî’lerin ikinci derece kitaplarındaki rivâyete değer vermesi birkaç noktadan açıklanabilir: Bediüzzaman, doğup-büyüdüğü bölge olan Bitlis’in Şîî dünyasına yakın olması hasebiyle Cevşen’i tanımış olabilir. *Risâle-i Nur*’dan yukarıda naklettiğimiz ifadelerinde Cevşen’i ilham yoluyla aldığını belirtse de yaşadığı bölgenin Şîî dünyasına yakınlığının da onu öğrenmede etkisinin olabileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

Bediüzzaman’ın Cevşen’e değer vermesinin diğer bir sebebinin ise mezhepsel bakışlardan ziyade Şîî-Sünnî birlikteliğini arzu ettiğine işaret vardır. Çünkü o, Şîî kaynaklarda yaygın olan rivâyetlerden sadece Cevşen’e değil, onun yanında Celcelütiyye’ye de önem vermektedir. Bu durum, onun farklı dini uygulamaların kim tarafından kullanıldığına bakılmaksızın niteliğin İslamî kimliğe muvafık olup-olmadığının esas alındığını göstermektedir.

Bediüzzaman, yaşadığı dönem itibariyle imanî konuların Müslümanlar açısından önemli olduğunu düşünmektedir. Çünkü yaşadığı dönem, insanların Kur’an-ı Kerîm’i bile öğrenmek için gizli hareket ettiği bir noktada, Bediüzzaman’ın, toplumun imanının kurtarılması gerektiği düşüncesinin varlığını *Risâle-i Nur*’dan tespit etmek mümkündür. Cevşen’de de Allah’ın isimlerinin olması ve Ehl-i Beyt aracılığıyla gelmesi, söz konusu duaları zikretmesine vesile olmuş görünmektedir.

Sonuç

Müslümanlar için dua etmek son derece önem arz etmektedir. Bu, hem Allah Teâlâ’nın hem Rasûlüllâh’ın tavsiyeleri olarak bilinmektedir. Bu çerçevede, Kur’an-ı Kerîm’deki dualarla birlikte Allah Rasûlü’nün

⁵¹ Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 123, 129.

tavsiyeleri de Müslümanlar için dua etmede örnek teşkil etmektedir. Tabiidir ki her bir mü'min, kendi istekleri çerçevesinde dualarını şekillendirebilir. Dualarında Allah Rasûlü'nün tavsiyelerini dikkate alanlar için rivâyetlerin sıhhat dereceleri önem arz etmektedir. Hem rekâik hem de edeb konularını ihtiva eden kitaplarımızda Allah Rasûlü'nden veya bireylerin kendi düşüncelerinden ürettikleri birçok dua örneği bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Cevşen'dir. Makalemizde Cevşen'in isnâd ve metin açısından tespiti yapılmış, mezheplerin bakışlarıyla ve âlimlerin görüşleriyle değerlendirilmiştir. Şii'lerin ikinci derece kaynaklarında bulunan ve Sünnî düşünceyi dikkate alan hadis kitaplarının hiç birinde bulunmayan Cevşen'in hem isnâd hem de metin açısından problemler olduğu tespit edilmiştir. İsnad açısından, Şii kaynaklarının birinci derece kitaplarından ziyade ikinci derece bir kaynaktan geçmesi isnâdı zayıflatan en önemli noktadır. İsnadda geçen en son râvî olan Musa Kâzım'ın vefatından 701 yıl sonra hicri 905'te Cevşen'in Kef'amî'nin *Beledü'l-emin* isimli kitabında geçmesi rivâyetin sonradan oluşturulma ihtimalini gündeme getirmektedir ki bu ihtimal fevkalade güçlüdür. Çünkü Cevşen'in geçtiği kitapların hepsi Kef'amî'yi ilk kaynak olarak vermektedir. Ondan daha önceki döneme ait bir kaynak ise tespit edilememiştir. Metin açısından bakıldığında, Allah Rasûlü'den gelen bu kadar uzun bir rivâyet en azından Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunamamıştır. Zira Allah Rasûlü'nün vaaz metodunda uzun uzun konuşma mevcut değildir. Rivâyetin Allah Rasûlü'nün hayatında da aksi yönlü yansımaları vardır. Mesela, rivâyette Uhud Savaşı'nda zırhını çıkardığından bahsedilmektedir. Ancak Allah Rasûlü'nün hem Uhud Savaşı'nda hem de diğer gazvelerde 1 veya 2 zırh kullandığı tespit edilmiştir. Cevşen rivâyetinin faziletine dair metnin içinde verilen bilgilerle nakledenlerin hayatları çelişmektedir. Mesela rivâyette “Bu dua, seni ve ümmetini başlarına gelecek olanlardan koruyacak” ibaresi geçmektedir. Ancak Allah Rasûlü'nün Uhud Savaşı'nda dişi kırılmış, yanaklarına kırılan miğferinin parçaları saplanmıştı. Rivâyetin isnâdında yer alan Hz. Ali ve Hz. Hüseyin şehid edilmiş, Hz. Hasan ise zehirlenmiştir. Bugün de, yanında Cevşen'i taşıyan insanların başlarına her türlü sıkıntı gelebilmektedir. Her şeyden önce, “Bu dua, seni bela ve musibetlerden koruyacak, başka şeye gerek yok” inancı, Allah Rasûlü'nün birçok uygulamasına ters düşmektedir.

Çünkü O, tedbiri elden bırakmayan bir yapıya sahiptir; sahabîlere de bu çerçevede tavsiyelerde bulunmuştur. Dolayısıyla Cevşen, Allah'ın isimlerini içinde barındıran güzel bir duadır. Herhangi bir Müslüman, salt anlamda bir dua olarak onu okuyabilir. Ancak Hz. Peygamber'e ait olduğu yönde hem isnâd hem de metin açısından açık bir delil tespit edilememiştir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaûd, Müessesetü'l-Kurtuba, Kâhire 1375.

Aydınlı, Abdullah, "Ebû Râfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1994, X, 211.

Aydınlı, Abdullah, Cevşen Duası- Kaynakları Hakkında Bir İnceleme-, *Usul: İslâm Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, s. 7-29.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Lübnan 1407.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ıbâd*, Müessesetü'r-Risâle, thk. Şuayb Arnaûd ve Abdülkadir Arnaûd, Beyrut 1407.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul 1997.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, y.y., ts.

Ebû Gudde, Abdülfetâh, *Mevzû Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Erul, Bünyamin, *Cevşen Nedir, Ne Değildir?*, yy., ts.

Nisâbü'rî, Hâkim Mustafa b. Abdullah Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, nşr., Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411.

Gümüshanevî, Ahmet Ziyâüddîn, *Mecmûatü'l-ahzâb: Şazeli, Nakşibendi, Muhyiddin el-Arabi*, y.y., t.s.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen, *Tarîhü Dımaşk*, nşr. Abdulkâdir Bedran, Suriye 1332.

İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr, *es-Siretü'n-nebeviyye* thk. Ahmet Ferid el-Mezidî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-maârif, Beyrut ts.
- İbnü'l-Esir, İzzettin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, Dâru Sadır, Beyrut 1965.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Dârü's-Şaab, Kâhire 1989.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kandemir, Yaşar, "Tedbiri Elden Bırakmamak", *Altınoluk Dergisi*, İstanbul 2004, sayı: 221, s. 28.
- Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Kef'amî, Takıyyüddin İbrahim b. Ali b. Hasen b. Muhammed el-Âmilî, *Beledü'l-emîn ve'd-dir'u'l-hasîn*, thk. Alâüddin el-A'lamî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1418.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1403.
- Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-imâmiyye*, Mektebetü'l-ebhâsi'l-akâidiyye, Tahran ts.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Nursî, Saîd, *Lemalar*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1990.
- Nursî, Saîd, *Şualar*, Sözler Yayınevi, İstanbul ts.
- Nursî, Saîd, *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul ts.
- Nursî, Saîd, *Emirdağ Lahikası*, Sözler Yayınevi, İstanbul ts.
- Nursî, Saîd, *Kastamonu Lahikası*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, Neşriyatü'l-İslâmiyye, byy., ts.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Sebzevarî, Hacı Molla Esrâr Hadi b. Mehdî Hâdî, *Şerhu duâ'i'l-cevşeni'l-kebir*,

- thk. Necefkulî Habîbî, *Danışgâh-ı Tahran, Tahran* 1296.
- Sofuoğlu, Cemal, “Şii-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Topaloğlu, Bekir, “Esmâü'l-hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(DİA), Ankara, 1995, XI, 404-418.
- Toprak, Mehmet, “Cevşen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 1993, VII, 462-464.
- Usta, Aydın, “Zırh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 2013, XLIV, 391-394.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001.
- Üzüm, İlyas, “Şii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, XXXIX,118.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Esemî *Kitâbü'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1966.
- Yeniay, Adnan, *Cevşen Duasının Hadis İlmi Açısından Kritiği*, Sivas, 2008, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayb Arnavud İle Söyleşi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman, *Târîhu'l-islâm ve Vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* nşr. Ömer Abdü's-Selâm et-Tedmirî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Zirikli, Hayreddin Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî, *e'l-A'lâm kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dâru'l-İlim, Beyrut 2002.

Arapçada 'Müfred Garib Lafızlar' ve Çeşitleri

'Single Strange Words' and Its Kinds in Arabic Language

AZİZ SİLER*

Öz: Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de mecaz ifadeler, kapalı ifadeler, sesteş kelimeler, müphem lafızlar, anlamı dolaylı olarak anlaşılabilen kapalı cümleler bulunmaktadır. Genellikle insanların maksatlarını en iyi anlatabilmek için buna benzer dilin bir takım özelliklerine başvurdukları görülmektedir. Kimi zaman insanların maksatlarına en iyi tercüman olacak lafız, ya bir şiir ya bir mesel ya da kedi lehçelerine has veciz bir ifade olarak kendini göstermektedir. Bu çalışmamızda, garip olarak değerlendirilen ifadelerin ve sadece müfred kelimelerde olabilecek garip lafızların çeşitleri üzerinde durmaya çalışacağız. Çalışmamızda müfred kelimededen maksat, kelimenin tekil oluşu değil, kelimenin garip olup olmadığını anlamak için tek başına değerlendirilmesi demektir.

Anahtar Kelimeler: Garib, şaz, kalil, hûşî, müfred olarak garip, lafız açısından garip, iştikak açısından garaip.

Abstract: As in every language, there are also in Arabic, metaphoric expressions, closed expressions, homonym words, ambiguous words and closed sentences which can be understood indirectly. It is seen that people refer to such items of the language in order to be able to explain their purpose in the best way. Sometimes, expression, which will be an interpreter of these purposes, shows itself as a poem, a parable or a terse expression, which is peculiar to their own dialect. In this study we will try to focus on expression called Gharib (Strange) and Gharib words that can be only in "Mufrad" words. In the study purpose of Mufrad word is not being singular of the word, the purpose of Mufrad is considering the word individually in order to understand whether it is Gharib or not.

Keywords: Gharib, shadh, qalil, hushi, gharib as mufrad, gharib in terms of word, gharaib in terms of derivation.

* Arş. Gör. | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Giriş

Dil yeryüzünde Allah'ın varlığının delillerinden biri olduğu, Rum suresi 22. Ayet-i kerimesinde açıkça ifade edilmektedir. İnsanın yaratılmasının en büyük delillerden biri olduğunu ifade edildikten sonrasında hemen başka bir delil olarak insanların dillerinin farklı farklı olmasından bahsedilmektedir. Bu da dile verilen ehemmiyeti göstermesi açısından önem arz etmektedir. En büyük iletişim aracı olan dil, ilk insanın yaratılmasıyla günümüze kadar hayatietini devam ettirmekte, gelişerek farklılaşarak büyümektedir. Tıpkı bir insan gibi doğar, serpilir, gelişir ve nihayetinde zaman içerisinde canlılığını yitirir ve ölür. Bunu, hemen hemen tüm diller için söylemek mümkündür, ancak Allah'ın yüce kelamını insanlara iletmek için kullandığı Arap dili için bunu söylemek doğru olmasa gerek. Nitekim Arapçayı farklı kılan onu ebedileştiren güzelliği veya zenginliği değil, Allah'ın ebedi kelamını ona giydirmesidir. Fakat Arapça Kur'an'daki şeklini olduğu gibi korurken, konuşulan ve yazılan bir dil olarak, diğer tüm diller gibi o da modern çağa ayak uydurarak değişmekte gelişmekte ve diğer dillerden etkilenmektedir.

Tarihten günümüze kadar Arapçanın seyrine baktığımızda, coğrafi komşuları olan Farsça, İbranice ve Yunanca gibi dillerden her dönemde etkilendiği ve onlardan birtakım kelimeler alarak Arapçalaştırdığı görülmektedir. Arap dilinin yabancı dillerden aldığı kelimeler, anlamları her zaman anlaşılmadığından bu kelimelerin çoğu garip olarak adedilmiştir. Biz de bu çalışmamızda garip kelimelerin bazı özellikleri üzerinde durarak, garip kelimelerin çeşitlerini örnekleriyle açıklamaya çalışacağız. Şu da unutulmamalıdır ki Arap dilinde garip kelimeler Arapların sadece diğer dillerden aldıkları kelimelerden ibaret değildir. Garabetin sadece kelimedede olmadığı, aynı zamanda ibarede ve cümlede de olabileceği bilinmektedir. Biz makalemizde sadece kelimedede garabeti, sebepleri ve çeşitleri üzerinde durmaya çalıştık.

Garip lafızların şekilleri özellikleri ve sebepleri üzerinde duracağımız bu makalede, daha detaylı bir taksimi ele alarak örnekleriyle incelemeye çalışacağız. Garip lafızlar açıklanırken yapılan taksim, klasik dönemlerde daha mücmel bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Daha erken dönemde İbn Faris, garip lafızları beş madde şeklinde taksim et-

mektedir: Bir habere işaret eden bir cümleyi söyleyenin o cümlenin şek-
linden bahsetmemesinden kaynaklanan garabet, kelamın çerçevesini
belli olmamasından kaynaklanan garabet, kelamın açıklayıcı olmaması
kapalı veya veciz olmasından kaynaklanan garabet ve lafızlarının birden
çok manaya delalet etmesinden kaynaklanan garabet,¹ Bu taksim garip
kelimelerin genel çerçevesini belirlediğini söylemek mümkündür. Ancak
biz, Sa'davî'nin Nehcu'l-Belâge'nin içerisinde bulunan garip ifadeleriyle
ilgili yaptığı çalışmadan yola çıkarak, garip kelimelerin üzerinde daha
detaylı durmaya çalıştık. Sa'davî'nin yaptığı çalışma oldukça yeter bir
mahiyette olup bizim de makalemize kaynaklık etmiştir.

Garip kelimelere genel olarak bakıldığında temel üç bölüm altında
değerlendirmek mümkündür. Arap dilinde bir kelime ya müfred olarak
kendi içinde gariptir, ya bir terkip içerisinde cümle olarak anlaşılma-
dığından gariptir ya da edebi uslûbun âli olmasından dolayı gariptir. Bu
makalemizde tüm garip kelimeleri ve çeşitleri üzerinde durmak müm-
kün olmadı, sadece kelimenin müfred olarak garip olmasını ve bunun
çeşitlerini açıklamaya çalışacağız. Müfred olarak garip bir kelime, ya
lafız olarak ya mana olarak, ya da iştikak olarak gariptir. Lafzen garip
olan kelimeleri ve nevilerini Nâdir, Şârid, Hûşi, Kalil şeklinde alt başlık-
larda örneklerini vererek, aynı şekilde mana açısından garip kelimeleri
de beş alt başlık altında ve iştikak açısından garip kelimeleri de üç alt
başlık altında değerlendirmeye çalışacağız.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Garip Kelimesinin Sözlük Anlamı

Arapça غرب kökünden gelen garip kelimesinin çeşitli türevlerini sı-
ralamak gerekirse, sözlükte yurdundan uzak kalan, ayrılıp giden, insan-
lardan uzak kalan, kendi cinsi arasındaki eşi ve benzeri bulunmayan,
tek, nadir olan, dilin veya kılıcın keskinliği, bilinmeyen, müphem ve
kapalı söz gibi anlamlarına gelmektedir.²

¹ İbn Faris, Ebû Huseyn Ahmed, *Fıkhü'l-Luğa*, Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 41-42

² Bkz: İbn Manzûr, *Dâru'l-Me'ârif*, Kahire, Thz: 5/3224-3231; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 1984: 1/191-194; Zebîdî, Muhammed Murteda Huseyin, *Tâcu'l-Arûs*, Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt, 1965, 3/356-383; Zebîdî, a.g.e., 1965 3/360

غرب kelimesi mastar şeklinde kullanıldığında ise yirmi dört farklı manası olabileceği anlaşılmaktadır. Bazılarını sıralamak gerekirse bunlar; batı, gitmek, bir şeyin ilki, uzaklaşmak, keskinlik, aktiflik, devamlılık, su bendi, ter, gözyaşı, taşmak, ıslaklık, ağaç, at... gibi daha anlamlar taşımaktadır. غرب kelimesi birinci baptan kullanıldığı takdirde *çekilip gitmek uzaklaşmak* anlamlarını, beşinci baptan kullanıldığı takdirde ise kelime olarak *ehlinden ayrı düşme* anlamını ifade etmektedir. غرّبت الكلمة *kelime garip kaldı* yani asıl içinde bulunduğu dilden ayrı kaldı ve artık başka bir dilde de kullanılmaktadır, şeklinde anlaşılabilir. Garip kelimesi genel olarak dil içerisinde iki farklı şekli vardır; biri anlamı kapalı olan, tam olarak anlaşılmayan, kafa yorma sonucunda anlaşılabilen kelimeyi, diğeri ise, asıl tabii olduğu dilden uzaklaşıp şaz kalan kelimeyi ifade eder. Garip kelimeye bir örnek verecek olursak; Ebû Zübeyr, rivayet ettiğine göre, bir bedeviye المحبطينى ne demek dediğimde, المتكأىء cevabını aldım, o ne demek diye tekrar sorduğumda bu sefer de المتأازف cevabını aldım. Yine anlamayıp tekrar sorduğumda ise, git başımdan sen ahmaksın dedi.³

Garip kelimesinin kök anlamlarını incelediğimizde farklı eserlerde dört farklı şekilde anlamlandırıldığını görmekteyiz. 1. Uzakta olan her türlü şey, vatan ve ailesinden uzak olan, 2. Eskiden veya çok az kullanıldığı için manası kapalı ve anlaşılması güç olan kelime, 3. Bir millet veya topluluktan olmayan yabancı, 4. Kendi cinsi arasında benzeri olmayan, tek ve nadir olan kelimeler, şeklinde özetlemek mümkündür.⁴

Az kullanılması sebebiyle manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimeleri garip, kelime ve sözdeki bu duruma da garabet adı verilir. Vahşî, Hûşî Şaz, Nadir, Şârîde veya Şevârid terimleri de aynı ya da yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Garip ayrıca edebi tenkit eserlerinde ilginç, eşsiz, tek, orijinal anlamında övgü ifadesi olarak da yer alır.⁵ Kelimenin yabancı olması ve manasının açık olmaması, istimalde alışık olunmayan kelime,⁶ Kapalı kalması ve anlaşılmaya uzak olan

³ Hattâbî, Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed, *Gâribu'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimâşk 1982, 1/70-71. Thk: Abdulkerim İbrahim el-'Az bâvî.

⁴ Akgül, Yusuf, *Garibu'l-Hadis Eserlerinde Geçen Garip Kelimeler Hakkında Bir İnceleme*, BİFD, 2012, sayı: 2, s. 97-119.

⁵ Elmalı, Hüseyin ve Arslan, Şükrü, *DİA, Garip* mad.

⁶ Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Mu'cemet't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Fâdile, Kahire, 2004, s.

kelime, bir kimsenin insanlar içerisinde garip kalması yalnız kalması gibi, dil içerisinde yalnız ve garip kalan kelime şeklinde de ifade etmek mümkündür.

1.2. Garip Kelimesinin Terim Anlamı

Nadir, Şarid, Hûşî, Kalîl ve Garip lafızlar birbirlerine yakın anlamalarda kullanıldıklarından dolayı garip kelimesi de kaynaklarda hûşî veya vahşi kelimelerle açıklanır.⁷ Garip kelimesi, II. yüzyıldan itibaren Kur'ân ve hadislerdeki gariplere ait eserlerde metinleri anlamaya yönelik kullanılarak terim haline gelmiştir. Başlangıçta, anlamı herkes tarafından bilinmeyen veya Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere dair olan az kelimeyi kapsarken zamanla Kur'ân ve Hadislerdeki eşanlamlı kelimelerle âyet ve hadislerde farklı manalar taşıyan kelimeler ve değişik yapıdaki cümleler de garip kapsamına dâhil edilmiştir. Nitekim bunun örneklerini *Garibu'l-Hadis* isimli eserlerin ortaya çıkışından itibaren tarihi süreç içerisindeki gelişiminde görmek mümkündür. Zira bu kitapların başlangıçta küçük risaleler şeklinde olması ve zamanla bunların hacimlerinin büyümesi, garip ifadesinin kapsamının genişlediğini göstermesi bakımından daha anlaşılır görülmektedir.

Garip kelimesinin ıstılâhî manaları farklılık arz edebilmektedir. Bir Garibu'l-Kur'ân terimi olarak tanıımı ayrı, bir Garibu'l-Hadis terimi olarak da tanıımı ayrıdır. Örneğin, Garibu'l-Hadis; hadis metinleri içerisinde bulunan, çeşitli sebeplerden veya az kullanılmasından dolayı anlamları kapalı olan, tam anlaşılması zor kelimelerdir.⁸ Garibu'l-Kur'ân terimi ise, Kur'ân'da Kureyş lehçesi dışında lehçelerde nazil olan, diğer Arapça lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeleri, az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen anlaşılması güç lafızlar şeklinde tarif etmek mümkündür (Bkz: Cerrahoğlu DİA, Garibu'l-Kur'ân, mad.).

Garip kelimesi غريب kökünden Kur'ân'da on dokuz yerde geçmektedir. Bu kelimelerin on dört farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. (Bakara, 2/142, 177, 258; Rahman, 55/17; Mearic, 70/40; Araf, 07/137,

135. Thk: Muhammed Sıdık Mişavî.

⁷ Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ*, Dâru't-Turâs, Kahire, Thz. s. 234; Elmalî, Hüseyin ve Arslan, Şükrü, DİA, *Garip* mad.

⁸ İbn Salah, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman, *'Ulûmu'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1986, s. 272. Thk: Nureddin 'Itr. İbn Salah.

Kasas, 28/44; Nur, 24/35; Maide, 5/31 Fatır, 35/27) Garıbu'l-Kur'an terimi olarak ise, Kur'an'da manaları kapalı olan lafızları ele alan, Arap dilinde meseller ve şiirlerle açıklığa kavuşturulan ilimdir.⁹

2. Müfred Olarak Garip İfadeler

2.1. Lafız Açısından Garip İfadeler

Manaları basit ve açık olan kelimeler ya da cümleler, Arapçayı bilen herkesin bir anlam verebildiği ibarelerdir. Örneğin, شربت الماء 'su içtim', خَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْذَّمَّ وَالْحُمَّ الْخَنْزِيرِ "size ölü hayvanın eti kan ve domuz eti haram kılınmıştır." (Maide, 5/3), إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنْيَاءِ "Sizden birisi uykudan uyandığında elini üç defa yıkamadan direk kaplara daldırmasın."¹⁰ gibi misallerde görüldüğü üzere anlaşılması basit olan bu ibareler, Arapça bilen kimseler tarafından kolaylıkla anlaşılabileceği örneklerdir.¹¹ Arap dili içerisinde garip lafızlar olarak ifade edilen kelimelerin oldukça farklı çeşidi olduğu, garip kelimeler gibi garip ibare ve cümlelerin de olabileceği görülmektedir. Bir kelime, cümle içerisindeki konumuna veya siyak sibakına göre değil de, sadece müfred olarak ele alındığında üç farklı şekilde garip olması mümkündür. Ya lafzen, ya manen ya da iştikak olarak garip olabilir. Örneğin Lafız açısından garip bir kelimeyi ele aldığımızda, o kelimenin birtakım sebeplerden dolayı garip olduğu ve birçok çeşidi olabileceği görülecektir. Aşağıda garabete sebep olan nedenlerde anlaşılacağı üzere, dilin fesahatine aykırı olan bu kelimeler birbirlerine çok yakın olsalar da garabete sebebiyet verme açısından aralarında farklar olduğu görülecektir.¹²

2.1.1. Nâdir Bulunan Lafızlar

Nevâdir, nâdir kelimesinin çoğulu olan, Arap dilinde kullanımı az bulunan kelimelerdir.¹³ Bir şeyin düşmesi, devreden çıkarılması ve şaz kalması demektir, çoğulu Nevâdirdir.¹⁴ Damme ile kullanıldığı takdirde düşme, bitki veya ağaç için kullanıldığında ise yeşermesi yaprakları

⁹ el-Kîsî, Ebû Muhammed *el-Umde fi Garibi'l-Kur'an*, Muessetu'r-Risâle, (Lübnan Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tazi), Lübnan, 1918, s. 14.

¹⁰ Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahihi'l-Muslim*, Dâru İhayâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, Thz, Taharet/87. Thk: Muhammed Fuâd 'Abdübâki.

¹¹ İbn Farıs, a.g.e., s. 40-42.

¹² Suyûtî, a.g.e., s. 233.

¹³ Suyûtî, a.g.e., s. 187.

¹⁴ Cevherî, a.g.e., s. 2/825; Zebîdî, a.g.e., s. 14/194

çıkması anlamını taşımaktadır. Bu ifade nadirdir denildiğinde garip ve mutadın dışında kalmasını ifade eder.¹⁵ Bir kelime, dil içerisinde fazla kullanıldığında ve büyük Arap kabileleri ya da toplumları tarafından kullanıldığında, lehçeden lehçeye aktarılarak yaygınlık gösterdiğinde o kelime fasihtir. Bunun aksine bir kelime daha az aygınlık gösterdiğinde sadece küçük bazı Arap kabileleri tarafından bilindiğinde bu kelime, nadir ve meçhul addedilmektedir. Bir kelimenin az ya da çok kullanılması, o kelimenin ya fasih yaygın veya meçhul nadir olduğunu gösterme açısından en önemlidir.¹⁶

Garip kelimelerin bir çeşidi olarak ele aldığımız Nevâdir lafızlarla alakalı müstakil eserler de yazılmıştır. Örneğin; *Nevâdiru Ebî Zeyd*, *Nevâdiru İbn 'Arabî*, *Nevâdiru Ebî 'Amr eş-Şeybanî* vb. eserler bunlardan bazılarıdır. Bu anlamlar neticesinde baktığımızda manası Hûşi, Şaz ve Şevarid lafızlarına yakın olduğunu görmekteyiz.¹⁷ Nevâdir isimler ve Nevâdir fiillerden birkaç örnek verecek olursak;

Nadir İsimler: القَيْعَة *Sahil*, الحَرْش *iz eser*, البَزَّة *mahir adam*, الوثيغ *bir şeyin yoğun olması demek*, اللَوِيَّة *başkasının senden gizlediği şey*, الوييل *bir tutam odun*, فلان لَمَتَه *kendi dengi bir kadınla evlendi*, العرين *et*, الصُمَادِحُ *her işinde ihlâslı olan* النَّسْعُ *ter*, الشُّوَايَةُ *büyük bir şeyin küçük parçası* örneğin *koyunun bir parça eti*, الخُبْزِ شَوَايَةُ *bir parça ekmek*, النَّاصَة *tay kabile-*sinin dilinde *الناصية* demektir. Şeklinde birçok örnek verilebilir.¹⁸

Nadir Fiiller: مَنَعْتُ *gittim*, تَشَاوَلَ القوم *insanların savaş esnasında birbirine karışmaları*, خَرَجَ يَسْتَمِي الوَحْشَن *çıkılmış vahşi hayvanları arıyor*, هَلَّهْتُ *neredeyse yetişiyordu*, أَزْلَجْتُ البابَ إِزْلاَجًا *kapıyı tamamen kapattım*, جَاءَ فلان تَوًّا *hiç kimsenin yolunda çeviremediği bir kişinin kararlı bir şekilde geldiği zaman, eğer yolun bir kısmında durursa veya dinlenirse o kişi* تَوًّا *tavven değildir*. اسْتَأْتَنْتُ أَتَانًا *bir himar edindim*, كَمَيْتُ الشَّهَادَةَ أَكْمِيهَا *şehitliği gizledim yapmadım*, ما أَبْرَحَ هَذَا الأَمْرَ *bu işi ya da durumu beğenmedim*.¹⁹

2.1.2. Şevarid Lafızlar

Şevarid lafızlar şaz derecesine ulaşamayan garip lafızlardır.²⁰ Örne-

¹⁵ Zebidî, a.g.e., s. 14/194.

¹⁶ el-Ensârî, Ebû Zeyd, *Kitâbu'n-Nevâdir*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1981, s. 54.

¹⁷ el-Ensârî, a.g.e., s. 47.

¹⁸ Suyutî, a.g.e., s. 237.

¹⁹ Suyutî, a.g.e., s. 238.

²⁰ Se'dâvî, Abdulkarîm Huseyn, *Garibu Nehci'l-Belâge Envâ'uhû Tansiku Nisbetihi*

ğın: جار kelimesinin çoğulu olan اجيار kelimesi şevarid lafızlardandır. Ancak sözlüklerde جار kelimesinin çoğul şekillerinden bir tanesi de اجيار olduğu ile alakalı herhangi bir şey bulunmamaktadır.²¹

Şevarid lafızlarından bir örnek daha verecek olursak, Örneğin ادحق kelimesi sözlüklerde kovmak, uzaklaştırmak anlamında kullanılmaktadır.²² Hadislerde de aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz.²³ Ebû Mushil'in en-Nevâdir adlı eserine baktığımızda ise ادحق kelimesinin “doldurmak” anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Ke-الْبَيْعَنَ، الْقَرْفَةَ، الدَّعْسَ. Ke-limeleri de şevarid lafızlara verilebilecek örneklerdir.²⁴

2.1.3. Hûşi (Vahşi) Lafızlar

Hûşi lafızların garip olması, kelimenin şeklinden tertibinden ya da harflerinin ses açısından birbirine uzak olmasından dolayı kelime kulağı tırmalması ve kulağa yabancı gelmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle kelimelerin bünyesinden kaynaklanan bir ağırlıktan dolayı vahşi ya da hûşi denilmiştir.²⁵ Cevherî'nin *es-Sıhah* adlı eserinde Hûşi demek Garip ve Vahşi aynı anlamda kullanılmaktadır. İbn Reşik ise *el-Umde* adlı eserinde, vahşi lafız veya kelime kulağa hoş gelmeyen kelimeler şeklinde tanımlamaktadır. Böyle kelimelere hûşi kelimeler de denilir. Bu tür garip kelimelerin hûşi olarak tanımlanması, *Hûş* isminden geldiği düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. *Hûş* ise, bir yerde konaklamış deve ve deve yüklerinin kalıntılarının cinlerin ele geçirmesi ve artık orda insan eseri olarak bir şey bırakılmamasıdır ki cinlerin ele geçirdiği bu yere *Hûş* denilir.²⁶ Bir kelime kulağa hoş gelen bir lafız olmasına rağmen dil açısından garip bir kelime olarak addediliyorsa, Arap dilini iyi bilen birinin söylediği bir kelime değilse ve dili bozulmamış Arap birinin de söylediği bir lafız değilse, bu lafız genelde hûşî ya da vahşi bir lafızdır.²⁷ İbn Esîr ise *Huşî* ya da *Vahşi* kelimeleri, hasen garip ve kabih garip

Dirâsetûhû, Mektebetu'r-Ravda el-Haydariyye, Irak, Thz. s. 106. (Musatansiriyye Üniversitesi Doktora Çalışması).

²¹ Suyûtî, a.g.e., s. 238.; Zebîdî, a.g.e., s. 10/477-488; Cevherî, a.g.e., s. 2/617-618).

²² İbn Manzûr, a.g.e., s. 2/1335

²³ Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Faik fi Garibi'l-Hadis*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 1/359-358; İbn Esîr, *Ziyâu'd-Dîn, en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, s. 2/103.

²⁴ Bkz: Sa'davî, a.g.e., s. 107; İbn Esîr, a.g.e., s.1/36; 2/59; 4/45.

²⁵ Bkz: Sa'davî, a.g.e., s. 108.

²⁶ Suyûtî, a.g.e., s. 1/233.

²⁷ Suyûtî, a.g.e., s. 233.

olmak üzer iki kısma ayırmaktadır. Hûşî kelimelerinin özellikleri kulağı tırmalayan hoş olmayan kelimeler değil, insanın duymadığı alışık olunmayan kelimelerdir. Bu kelimeler bazen çok hoş gelebilir bazen de hakikaten çirkin olabilirler.²⁸

2.1.4. Kalîl Lafızlar

Kalîl lafızlar olarak zikredilen garip kelimeler, nadir lafızlardan çok, kesîr ve ğâlip lafızlardan da az olan kelimelerdir. Bununla alakalı Suyûti'nin İbn Hişam'dan naklettiği mukayeseyi zikrettiğimizde daha anlaşılır olacaktır. "Onlar ğâlip, kesir, nâdir, kalîl, ve muttarid ifadelerini kullanırlar. Muttarid konusunda ihtilaf etmezler. Ğâlip ise bir şeyin çoğu anlamındadır. Fakat bunların hepsi farklı farklı ifadelerdir. Örneğin ğâlip ve kesîr birbirlerinden farklı şeyler, nâdir ise kalîl'den daha az bulunan kelimelerdir. Mesela yirmi üçte yirmi, ğâliptir, yirmi üçte on beş kesirdir, ğâlip değildir. Üç kalîl, bir ise nadirdir.²⁹ Örneklerden de anlaşılacağı nâdir, kalîl, kesîr kelimeler sayısal olarak birbirlerinden farklıdır. Sayısal olarak değerlendirilmediği ve aralarındaki küçük nüanslar göz ardı edildiği takdirde hepsini garip lafız olarak tanımlamak mümkündür.

Kalîl kelimeler nadire göre daha fazla yaygınlık göstermiştir. Bir nevi nadir kelimelerin bir üst derecesi olarak saymak mümkündür. Garip kelimelerinin en az bulunanı olarak tanımlayacağımız kelimeler, aslında belli bir alanda kullanılan terimlerden daha fazla ve daha yaygındır. Örneğin ziraat veya çiftçilik alanında kullanılan terimler, tohum, bitki, çiçek adları, buğday çeşitleri gibi kelimeler, bu sahanın uzmanları tarafından iyi bilinmekle beraber, köylü ya da avam halk arasında da oldukça fazla kimseler tarafından bilinmektedir. Bu tür lafızlar kalîl lafızlar olarak addedilmektedir. Fakat bu durumun aksine tıp alanındaki terimleri ancak o işin uzmanları tarafından bilinmektedir.³⁰ Aslında kalîl delalet ettiği sahanın dar olmasıyla alakalı olan bir garip kelime çeşididir. Ancak delalet ettiği sahanın dar olduğu kelimeleri, sonraki başlıkta da açılacağı üzere genellikle herhangi bir ilim dalının ıstıhlara hasretmek mümkündür. Kalîl kelimeler ise sadece bir ilim dalına hasredir-

²⁸ İbn Esîr, a.g.e, 1/75-176.

²⁹ Suyûti, a.g.e., s. 235; Bkz: Sa'dâvi, a.g.e, s. 109.

³⁰ Bkz: Sa'dâvi, a.g.e., s. 109.

lemeyip her alanda olabileceğinden ve herhangi bir ilim dalıyla alakalı terimlerden de çok olmasından dolayı farklı bir garip türü olarak değerlendirilmektedir.

2.1.5. Delalet Ettiği Sahanın Dar Olduğu Lafızlar

Dar bir alana ait olup her kesin bilemeyeceği sadece o alanın muhtesissuları tarafından bilinebilen kelimeler ya da lafızların oluşturduğu garabet çeşididir. Bir kelimenin sadece hitap ettiği sahada bilinmesi gayet tabiidir ve buna her alanda da rastlamak mümkündür. Bir kelimenin sadece bir alanda bilinmesi o alanla iştilgal edenler dışındaki herkese garip gelmesi mümkündür. Tıp alanına has oldukça fazla bilimsel terimler bulunmaktadır. Hatta tıp alanının alt dallarının dahi kendine has terimleri olduğu bilinmektedir. Kalp konusunda uzman bir doktorun, beyin ya da gözle alakalı tüm incelikleri bilmediği gibi, bu alanın tüm terimlerini de bilememesi gayet tabiidir. Bunun gibidir ki göz alanında uzmanlaşan bir doktora beyinle alakalı bazı istilahlara garip gelebilir. Örneğin التصاق الجفنين “ankyloblepharon”³¹ terimi göz kapakları arasında yapışıklığı ifade eder. Bu kelimenin göz alanında uzman olmayan birinin anlayamaması onlara garip gelmesi kelimenin delalet ettiği sahanın dar olmasından kaynaklanmaktadır.

Diğer alanların uzmanlarına ve avam olan herkese garip gelebilir. Bu tür istilahlara delalet ettiği sahanın dar olmasından kaynaklanana garip kelime veya lafızlar denir

Başka bir örnek verecek olursak örneğin فوليك اسيد “Folic Acid” Türkçede de Folik Asit olarak adlandırılan kelime bir ilaç adıdır. Bu ilaç B grubundan bir vitamindir. Yeşil yapraklarda yaygın olarak bulunduğundan bu ad verilmiştir. Mitchell adında bir bilim adamı bu vitamini, 1941 yılında ıspanak yapraklarında keşfetmiştir. Genellikle demir eksikliğinin önlenmesinde hamilelerde uygulanmaktadır.³² Bu örnekte de görüleceği üzere bu ismin herkes tarafından bilinmemesi sadece doktorlar ve eczacıların bilmesi, delalet ettiği sahanın dar olmasından kaynaklanmaktadır.

2.2. Mana Açısından Garip Lafızlar

³¹ <http://www.tibbisozluk.com/arama.php?terim=ankyloblepharon>.

³² <http://www.altibbi.com>.

Bu bölümde kelimenin taşıdığı ve sonradan kazandığı manadan kaynaklına garabetin üzerinde durmaya çalışacağız. Tüm dillerde kelimelerinin anlam kaymasına uğraması, iki farklı kelimenin aynı anlamı ifade etmesi, aynı kelimenin birden çok manasının olması, kelimenin mana açısından genişlemesi gibi durumlarla karşılaşmak mümkündür. Dillerin bu gibi özelliklerinden dolayı bazen kelimeler tam olarak anlaşılmamakta ve garabete sebebiyet vermektedir.

2.2.1. Toplumun ve Kültürel Üslûbun Farklı Olması

Her toplumda hadari (medeni) ile bedevi (köylü) arasındaki kültürel farklılıklar olması mümkündür. Bedevi toplumunda kullanılan bedevi kültüre ait birtakım özelliklerinin dile yansması ve bunun medeni kültürde bir karşılığının olmaması, kullanılan dile ait bazı hususiyetlerin bilinmemesi, birtakım kelimelerin anlaşılmaması tabii bir olgudur. Örneğin الرَبِيقُ، الرَبِيقُ، الرَبِيقُ gibi kelimeler, çölde yaşayan bedevilerin günlük yaşamlarında kullandıkları kelimelerdir. Medeni toplumlarda anlaşılmaması muhtemeldir. Bir nevi medeni topluma garip gelen bu kelimelerden مَرَى kökünden gelen مَرَى kelimesi 'okşamak', anlamında kullanılmaktadır. مَرَى الناقة süt vermesi için devenin memesinin okşanmasını ifade etmektedir.³³ الرَبِيقُ kelimesi ise رِبِقُ fiilinden gelmektedir. Bu kelime, bedevi dilinde hayvanların bağlandığı çok fazla iliklerden müteşekkil sağlam bir iptir.³⁴ كَلِمَةُ الرَبِيقِ Kelimesi ise, devenin hançeresinden çıkardığı bir sestir.³⁵

Bu gibi lafızlar hadari toplumların dillerinde garip sayılması kuvvetle muhtemeldir. Oysa günün tümünü develeriyle geçiren sahravi insanlarda bu ve benzeri ifadeler sıradan mustamel kelimelerdir. Aynı şekilde hadari toplumların kullandıkları bazı elfaz da sahravi (çöl) toplumlara garip gelmesi kaçınılmazdır. Denizle iştigal eden toplumlarda onlara has kelimeler lafızlar olabileceği gibi, çölde yaşayan toplumlarda da onlara has ifadeler olabilir.³⁶ Bazen farklı hadari toplumların kullandıkları lafızlar da birbirlerine garip gelebilmektedir.

Hadari bir kültüre sahip insanlar, aralarına yerleşen bedevilerin

³³ Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesitu'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 1334.

³⁴ Firuzabadi, a.g.e., s. 885.

³⁵ Firuzabadi, a.g.e., s. 363.

³⁶ Bkz: Sa'davî, a.g.e., s. 121-124.

dillerinden etkilendiklerinden, emsar denilen medeni toplumların dili zamanla farklılaşmaktadır. Dolayısıyla Kûfe, Şam, Basra ve Mısır gibi önemli merkezlerin dilleri arasında büyük farklar olduğu görülmektedir.³⁷ Örneğin Mekke ehli tencere anlamına gelen kelimenin karşılığı olarak بُرْمَة kelimesini kullanırken, Basra ehli aynı kelimeyi قدر şeklinde ifade etmektedir. Ayet-i Kerimede مَخَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانَ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَخَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانَ “O ne dilerse, mabedler, heykeller, büyük havuzlara benzer çanaklar ve taşınması güç kazanlar yaparlardı.” Şeklinde geçmektedir.³⁸ Burada Kur’ân-ı Kerim’in tercihinden, قدر kelimesinin daha fasih ve şayi’ olduğu söylemek mümkündür. Yine buna benzer hurma salkımı anlamına gelen kelimeyi Basra ehli طَّلَع kelimesiyle ifade ederken, Mekke ehli كَافُورٌ veya إِغْرِيبُ kelimeleriyle ifade etmektedir. Ayet-i Kerimede, وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلَعُهَا هَمِيمٌ “Ekinlerin, salkımları sarkmış hurmalıkların arasında...”³⁹ Şeklinde geçmektedir. Örneklerde de görüldüğü gibi Basra ehlinin ve Mekke ehlinin kullandıkları kelimeler farklı olduklarından birbirlerine garip gelebilmektedir.⁴⁰ Burada Ku’rân-ı Kerim’in kullandığı kelimeler Arap dili içerisinde daha fazla yaygınlık göstererek yerleşmesinden dolayı bu tür kelimeler garip olmaktan çıkmıştır.

Yine bedevi toplumun iyi bildiği ancak hadari topluma garip gelen lafızlardan bir tanesi de, اللِّدْمُ kelimesidir. اللِّدْمُ Yere düşen bir şeyin veya taşın çıkardığı şiddetli olmayan hafif ses demektir.⁴¹ Örneğin bir rivayette Hz Ali Irak’a gitmek üzere yola çıktığında Hz Hasan, geri dönmesini ister gibi işaret ettiğinde Hz Ali, وَاللَّهِ لَا أَكُونُ مِثْلَ الصَّبَّعِ تَسْمَعُ اللَّدْمَ حَتَّى تَخْرُجَ “Vallahi ben asla yırtıcı hayvan (sırtlan) gibi olmam, hafif bir ses işittiğinde avlamak üzere ininden çıkar ve oracıkta kendisi av olur.” Sözüyle cevap vermektedir. Zemaşşeri el-Faik adlı eserinde bu hadisi ele alırken, اللِّدْمُ kelimesini taş ve benzeri şeylerle yere vurmak olarak tanımlamaktadır. Yırtıcı hayvan gibi olmam ifadesinde, Yırtıcı hayvan gibi ininin önünde taş ve benzeri bir şeyle ses çıkartılıp öldürülmek üzere

³⁷ el-Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1998, s. 1/18.

³⁸ Sebe, 34/13.

³⁹ Şuara, 26/148.

⁴⁰ el-Câhız, a.g.e., s. 1/19.

⁴¹ Cevherî, a.g.e., s. 5/2028.

kandırılmam.⁴²

2.2.2. Kelimelerin Yakınlıkları ve Benzerlikleri

Arapçada bazı kelimeler aynı kökten gelmesine rağmen, iştikakları zamanla birbirlerinden çok farklı manalar kazanabilmektedir. Böyle kelimelerde, asıl kast edilen mananın anlaşılması için sadece sözlüklerdeki köklerine bakmak yetmeyebilir. Aynı kökten olmasına rağmen o kelimenin zaman içerisinde farklı anlamlar kazanması mümkündür. Bu gibi kelimeler, Garîbu'l-Hadis eserlerinde garip lafızlar içerisinde ele alınmış ve şerh edilmiştir. Örneğin غَبْ kelimesinin türevlerine baktığımızda birçok farklı manaya geldiğini görmek mümkündür. الغَبُّ şeklinde kesre geldiğinde manası *bir şeyin sonucu*⁴³ Cevherî'de farklı bir manası ise, *devenin bir gün suya gelip bir gün gelmemesi*,⁴⁴ الغَبُّ şeklinde mastar geldiğinde *lıkır lıkır içmek* demektir. عَبَّتْ الماشية تَعَبُّ büyük baş hayvan suyu yudumladı. الغَبُّ şeklinde ötre geldiğinde ise *gözden kayboluncaya kadar denize açılan kimse* أَعَبَّ kelimesi aynı zamanda *bir kimseyi belli periyodiklerle ziyaret etmek* anlamında kullanılır. أَعَبَّ اللَّحْمُ şeklinde geldiğinde ise *etin bozulduğu* kastedilmektedir. Gıybet hadisi şeklinde meşhur olan hadiste, şu şekilde geçmektedir: فقاءت لحما غابا: Çürümüş bozulmuş et kustu⁴⁵

Yukarıdaki örnekte aynı kökten gelen kelimelerin şekil olarak birbirlerine yakınlıkları, manalarının farklı olmasına mani değildir. Böyle durumlarda kelimeyi ilk etapta anlamak zorlaştığından, bu tür lafızları da garip lafızlar içerisinde addedilmektedir.

Aynı zamanda غَبْ kelimeye birçok hadiste de rastlanıldığından dolayı Garîbu'l-Hadis müellifleri bu kelimenin üzerinde oldukça fazla durmuşlar. أَعْبُوا في عيادة المريض Hastayı ziyaret edin ancak her gün değil aralıklarla ziyaret edin. الجُنَيْدُ يُعَبِّبُ عن هلاك المسلمين كَتَبَ إليه Cüneyd ona mektup gönderdi onlardan çok kişinin öldüğünü haber vermedi. Burada bir işi bir gün yapıp bir gün yapmamak olsa da, teksîr konumunda kullanılmıştır.⁴⁶

⁴² Zemahşerî, a.g.e., s. 3/198; Bkz: Se'davî, a.g.e., s. 122.

⁴³ Zebidî, a.g.e., s. 3/451-453; Cevherî, a.g.e., s. 1/190.

⁴⁴ Cevherî, a.g.e., s. 1/190; İbn Esîr, a.g.e., 3/336.

⁴⁵ Bkz: Zebidî, a.g.e., s. 3/451-453; Cevherî, a.g.e., s. 1/190; İbn Esîr, a.g.e., 3/336.

⁴⁶ Bkz: İbn Esîr: a.g.e., s. 3/336; Zemahşerî, a.g.e., s. 2/418.

2.2.3. Aynı Kelimenin Birden Çok Sahada veya Manada Kullanılması

Müşterek lafız, tek bir lafzın iki veya daha çok manayı ifade etmesi demektir. Birden çok manaya hamli muhtemel olan lafızlar, zamanla ihtilaf konusu olduğu görülmektedir. Çünkü her dilde olduğu gibi bazı kelimeler, birden çok manada veya sahada kullanılabilir. Bir kimse aynı kelimeyi farklı bir manada kullanırken, başka birisi ise daha farklı bir anlama gelebilecek şekilde kullanmaktadır. Böylece aynı kelimenin her iki manası da zamanla yaygınlık gösterip dil içerisinde farklı şekillerde yerleşebilir.⁴⁷

Aslında garip lafızların bir diğer özelliği, Arap dilindeki anlam zenginliğinin ve genişliğinin tabii bir neticesi olarak birden çok mana ifade etmesidir. Bu durum rivayetlerde geçen birçok kelimenin açıklanma ihtiyacını doğurmuştur. Zira Ehlul-Ğeraib denilen müelliflerin kitaplarında bu türden sayıca birçok garip kelimeyi açıkladığını görmekteyiz.⁴⁸ Kelimenin garabetine sebebiyet veren, anlaşılmasını zorlaştıran anlam genişlemesi ve bu farklı anlamların birbirlerine uzak toplumların lehçelerine yerleşmesidir.

Arapçada ve diğer birçok dilde olduğu gibi kelimeler değiştiğinde ona bağlı olarak kelimelerin manaları da değişmektedir. Bazen kelimeler tamamen kök açısından tamamen farklı olmasına rağmen aynı anlamı ifade etmesi mümkünken, Bazen de lafızlar aynı olmasına rağmen farklı manalarda kullanılmaktadırlar. Örneğin; olursak ذهب ve جلس “gitti” ve “oturdu” lafızları ve manaları farklı kelimelerdir. Tabii olarak burada dikkat çeken herhangi bir mesele söz konusu değildir. Lafızları farklı olmasına rağmen manaları aynı olan kelimeleri ise ذهب ve انطلق her iki kelime de “gitti” anlamını taşımaktadır. Buna isimlerden de bir örnek verecek olursak, örneğin “kılıç” kelimesi için السيف, المهند ve الحسام gibi farklı isimler kullanılmaktadır.⁴⁹ Garip ve müşkil addedilmesine sebep olan üçüncü kısımdır ki, bu kelimelerden aynı olmasına rağmen farklı manalar kastedildiği ancak cümlenin tamamında veya siyak sibakında

⁴⁷ Suyûti, a.g.e., s. 369; Bkz: İbn Esir, İbn Esir, Ziyâu'd-Din, *Meselu's-Sâir*, Dâru'n-Nahda, Kahire, Thz. s. 4/48.

⁴⁸ Akgül, Yusuf, *Garibu'l-Hadis Eserlerinde Geçen Garip Kelimeler Hakkında Bir İnceleme*, BİFD, 2012, sayı: 2, s. 97-119.

⁴⁹ İbn Faris, a.g.e., s. 59.

anlaşılmaktadır. Örneğin; وجدت عليه من الموجدة *ona çok kızdım* ifadesi kelimelerin köklerinden yola çıkılarak tam anlamının elde edilemeyeceği anlaşılmaktadır. وجدت اذا اردت وجدان الضالة *onu kaybettikten sonra buldum*. Aynı durumun bu ibare için de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰ Görüldüğü gibi aynı fiille kullanılan ifadeler olmasına rağmen kast edilen mana birbirlerinden oldukça farklıdır. Aynı kelimenin birden çok alanda farklı anlamlarda kullanılması genellikle cümle içerisinde o kelimenin siyak ve sibakıyla alakalı olup ancak kelime siyak sibaka bakılarak anlaşılmaktadır. Türkçede de buna benzer örneklere rastlamak mümkündür. Örneğin birine ‘yüzün kızarmış’ dediğimizde herhangi bir sebepten birinin yüzünün kızardığını, ‘yüz kızartıcı’ dediğimizde ise utandıran bir iş olduğunu kastetmekteyiz.

İbn Faris Fıkhü'l-Luğa adlı eserinde bu konuyla alakalı ihtilaflara değinmekte ve bir kelimenin birden çok manasının olabileceğini delillendirmektedir. Örneğin عين kelimesi birçok farklı manalarda kullanılması mümkündür. عين الماء *su çukuru pınarı*, عين المال *altın ve gümüş*, عين السحاب *bir yerin adı*⁵¹ Bunun dışında عين kelimesiyle alakalı daha birçok karşılığının olduğunu görmekteyiz. Bunların bazılarını; *dirhem ve dinarlar, günlerce devam eden aralıksız yağmur, insanın veya başka canlının gözü, kuyunun ağzı, herhangi bir müdahale olmadan bir yerden fişkıran su, tartının iki kefesini dengede tutan ince çubuk gibi terazi aleti, kişinin veya hayvanın kendisi, casus, diz kapağı, kible tarafından gelen bulut (Irak ehlinin kıblesi), nazar, güneşin ortasındaki yuvarlak kısım, altının bir ismi, gümüş paranın adı, nakit para, iyne satışı, kırbanın ağzı...* şeklinde sıralamak mümkündür.⁵²

Örneklerden de görüldüğü üzere sadece عين kelimesinin topluma yere zamana göre kullanıldığı anlamlar oldukça fazla olduğunu anlaşılmaktadır. Bu kadar farklılıkların nedeni üzerinde durmayacağız ancak bunun asıl sebebinin, yukarıda zikrettiğimiz Suyutî'nin el-Muzhir adlı eserinde ele aldığı sebep, akla daha yatkın gelmektedir.

2.2.4. Aynı Kelimenin Hem Hakiki Hem de Mecaz Anlamda Kullanılması

⁵⁰ Sibeveyh, Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1988, s. 1/24.

⁵¹ Bkz: İbn Faris, a.g.e., s. 59; Suyütî, a.g.e., s. 369.

⁵² Suyütî, a.g.e., s. 373.

Arap dilinde bazı lafızların anlaşılmasını güçleştirecek ya da garabetine sebep olabilecek nedenlerden birisi de kelimenin hem hakiki hem de mecaz anlamında kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bunu ayırt etmek çoğu kimse tarafından zor bir mesele olduğundan kelime garip addedilmektedir. Kelime olarak hakiki mana, bir ifadenin konulduğu ya da olduğu şekilde kullanılmasıdır.⁵³ Bir kelimenin hakiki manasından, kelimenin kullanıldığı şekilde akla ilk gelen manası kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle, zahirde mütekellimin kastettiği manadır.⁵⁴ Asıl mevzusunu gösteren lafızdır.⁵⁵

Mecaz ise, dilin aslında (görünürde) gösterdiği mananın dışında bir mana kast eden lafızdır. Mecaz anlam, hakiki anlamın tam zıddıdır. Bir kelime mecaz olarak kullanıldığında, üç maksattan hakiki anlamından uzaklaştırılır.⁵⁶ Ya manasını genişletmek için, ya tekid ya da teşbih için kullanılır. Eğer kelimede bu üç vasıf yoksa o kelime hakiki anlamda kullanılmış demektir. Hz Peygamber'in at için dediği *هو بحر* o *deniz gibidir* hadisin tam ifadesi *وجنته بحرا* *bana deniz gibi geldi* şeklindedir.⁵⁷ Bu hadis mecazın her üç temel özelliği taşıması anlamında önemlidir. Mana genişlemesine bakacak olursak, atın bilinen isimleri *جواد, طرف, فرس* gibi isimleridir. Bu isimlere *بحر* ismini de eklenerek kelime anlam genişlemesine uğramıştır. Ancak şiir gibi yerlerde kullanıldığında o kelimeyle at kastedildiği bir karine ile gösterilmelidir.⁵⁸ Diğer iki özelliğine bakacak olursak, *هو بحر* ifadesinde müekked mücmel, teşbih edatının hazfedilmesiyle müekked, hem vechi şebeh hem de teşbih edatının hazfedilmesiyle de müekked mücmel teşbih, diğer bir adıyla teşbihi belîğ olmuştur.

Hemen hemen tüm dillerde kelimelerin hakiki manaları olduğu gibi o kelimelerin mecaz anlamları da kullanılmaktadır. Arap dilinin mecaz dil olduğu şeklinde meşhur olmuştur. Ancak böyle meşhur olmasında dilin içerisinde mecaz ifadelerin fazlaca yer almasından kaynaklan-

⁵³ İbn Manzûr, a.g.e., s. 2/294.

⁵⁴ el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Ulûmu'l-Belâge*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 245.

⁵⁵ İbn Esîr, Ziyâu'd-Dîn, *Meselu's-Sâir*, Dâru'n-Nahda, Kahire, Thz. s. 1/84.

⁵⁶ İbn Manzûr, a.g.e., s. 2/942; İbn Cinnî, 1997: 2/444).

⁵⁷ el-Huseynî, Abdullah Sirâcu'd-Dîn, *Seyyidunâ Muhammedun Resulullah*, Dâru'l-Felâh, Halep, Thz. s. 266.

⁵⁸ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Munsif li Katâbi't-Tasrif*, Kahire, 1954, s. 2/444).

mamaktadır. Çünkü mecaz kullanımla tüm dillerin ortak özelliğidir. Fakat Arap dili, kendi içerisindeki mecaz ifadeleriyle somut şeylerin sınırlarını aşmıştır.⁵⁹ Akkad, somut şeylerin sınırlarını aşmıştır ifadesiyle zannımızca, somut eşyaları betimlemede ve mecaz ifadelerde diğer dilleri aşmış olduğunu, mecaz ifadeleri, soyut şeyleri ifade ederken de somut eşyanın ötesinde daha harika manaları, tasvirleri ve betimlemeleri bulduğunu ifade etmektedir.

Bu gibi kelimelere örnek verecek olursak, Hz Ali'nin hadisinde, ahir zaman ve fitnelere bahsederken, "Bu zamanda en hayırlı kimseleri uzlete çekilen kimselerdir. Bu kimseler laf haykıran taşıyan yayan kimseler değil, hidayetin ışıklarıdır." Hadiste geçen مؤمن نُومَة uzlete çekilme anlamındadır. نومة Kelimesi üzerinde duracak olursak, aslında نوم kökünden gelen kelime ilk anlamı uyku ve uyumak demektir.⁶⁰ Hadisteki manasının ise tamamen farklı olduğu görülmektedir. İbn 'Abbas bir hadisinde Hz Ali'ye نومة ne demektir? Diye sorduğundan Hz Ali, fitne zamanında susan ve kendisinden herhangi bir şey sudur etmeyen kimse olduğunu söyler.⁶¹ Hadiste geçen نومة kelimesinin Arapçada farklı manalarının olduğu bilinmektedir. Hadiste ise, şer ve fitnelerin çoğaldığı dönemden fitnelere bulaşmamak için insanlardan ayrı yaşamak en hayırlı iş, uzlette yaşayan insan ise en hayırlı kimse olduğu kastedilmektedir. Bununla birlikte نومة kelimesinin diğer bir anlamı ise, çok uyuyan kimse demektir.⁶² Burada نوم kelimesi çok uyuyan kimse ya da uzlete çekilen kimse mi olduğu ancak kelimenin siyak sibak ya da hadisin geçtiği şerhlerde anlamak mümkün olacaktır. Hz Ali hadisinde fitnelere uzak kalmayı tavsiye etmektedir. Hadisin manası bir nevi sukutu ifade ettiği için bir kenara çekilip uyumak ve uzlete çekmek de fitnelere uzak kalmayı sağlayacağından, muhtemel her iki anlamda da anlaşılması mümkündür. Bu iki ihtimalden hangisinin kastedildiğini çözmeye çalışmak da bu gibi lafızların garip lafızlar olduğu sonucu çıkarılabilir.⁶³

2.2.5. Kelimenin Mana Açısından Genişlemesi veya Değişmesi

⁵⁹ Akkád, Abbas Mahmud, *el-Luğatu's-Şâ'ire*, Byy. 1995, s. 33.

⁶⁰ İbn Manzûr, a.g.e., s. 6/458.

⁶¹ İbn Esir a.g.e., s. 5/131; Zemahşerî, a.g.e., s. 3/336.

⁶² İbn Manzûr, a.g.e., s. 6/4584.

⁶³ Bkz: Sa'davî, a.g.e., s. 130.

Tüm dillerde kelimelerin mana daralması, genişlemesi ya da kaymasına uğraması kaçınılmaz bir olgudur. Bu da dilin canlı bir varlık olmasının tabii bir sonucu olsa gerektir. Anlam değişimi veya gelişimi diyebileceğimiz kelimeler Türkçe’de de mevcuttur. Örneğin; efendi kelimesi eski Türkçe’de bir saygınlık ifadesi olarak kullanılırken, günümüzde anlam değişimine uğrayarak tam tersi bir anlam kazanmıştır. Ali Efendi demek eskiden saygınlık ifade ederken, günümüzde ise Ali Efendi demek sıradan bir insan kastedilmektedir. Örneğin Kapıcı Ali Efendi demek gibi daha çok büyüklerin küçüklere veya patronun çalışanına hitabı şeklinde kullanılmaktadır. Arapça’da da buna benzer kelimeler olması kaçınılmazdır. Örneğin; *المَلَّةُ* kelimesine baktığımızda ilk manasıyla sonradan kazandığı mana arasında ne kadar fark olduğunu görmek mümkündür. Bu kelimenin ilk manası üzerinde herhangi bir şey pişirilen toprak demektir, üzerinde pişirilen şeye ise *المليل* denilmekteydi. *المَلَّةُ* kelimesi zamanla anlam genişlemesine uğrayarak, ateşte pişirilen birçok şeyin adı olarak kullanıldı. Pişirilmiş bir şey veya ekmek yendiğinde *أكلنا مَلَّةً* diyerek ifade ediyorlardı. Sıradan bir toprağın adı olan kelime birçok yiyecek adını olarak kullanılmaktadır.⁶⁴ Buna benzer bir diğer örnek de *العقيقة* kelimesidir. İlk başlarda Arap dilinde sadece yeni doğan çocuğun saçlarının adı olarak kullanılmaktaydı. Çocuk bir haftasını tamamladıktan sonra saç kesip yakılır ve bunun için de bir kan akıtırlardı. Bu kelime yayıldıkça ilk manasından uzaklaşarak artık her kesilen hayvana *العقيقة* denilmeye başlandı. Dini bir terim olarak da fıkhıta akika kurbanı olarak yerleşmiştir.

2.2.6. İştikak Açısından Garip Lafızlar

Önceki bölümlerde kelimenin manasından veya nadir olmasından kaynaklanan garabeti açıklamaya çalıştık. Bu bölümde ise üzerinde durduğumuz garip lafızların iştikaklarıyla (türev) alakalıdır. İştikakları açısından ele alacağımız garip lafızların türetildiklerinde farklı birçok bap (kalıp) içinde ele alınmakta ve ona göre de kelime mana veya manalar kazanmaktadır. Bazen bir bap birden çok manalar elde edilmekte, Örneğin *استفعل* kalıbından altı farklı mana elde edilebilmektedir.⁶⁵ Bunun

⁶⁴ el-Hunâî, el-Hunâî, Ali b. Hasan, *el-Muntehabmin Garibi Kelami'l-'Arab*, Merkezu Vedûd, Medine-1989, s. 2/644; Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 1/309.

⁶⁵ İbn Cinni, a.g.e., s. 1/277.

gibi *افتعل* kalıbı da kullanıldığı yerlere göre altı farklı manaya gelmektedir.⁶⁶ Kelimelerin kullanıldıkları bağlar veya farklı türevleri dışına çıkması kelimenin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bir kalıp veya bir babın verebileceği tüm muhtemel anlamların dışında bir anlamda kullanılması kelimenin garip kalmasına neden olmaktadır.

2.2.7. Fiilin Türetilmesinde Garabetin Olması

Sarfı alakalı kaynaklarda bağlar ele alınırken sülasi, rubai, humasi, sülasi mezid, rubai mezid vb. şeklinde ele alınır. Sülasi mezidleri ele aldığımızda kelime girdiği her bapta ve aldığı mezid harfe göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Örneğin *افتعل* kalıbını ele aldığımızda bu kalıbın farklı altı manaya gelebildiğini görmekteyiz. *تفعل*, *انفعل*, *افعل*, *فعل*, *فعل*, *فعل* gibi bir çok kalıpların da farklı birçok manalarda kullanıldıkları görülmektedir.

Arap dilinde bir fiil, herhangi bir kalıp içerisinde kullanıldığında o kalıbın taşıyabileceği tüm muhtemel manaların dışında bir manada kullanıldıysa o fiil sarf alimlerinde genel itibarıyla garip bir fiildir. Eğer Arap dilini konuşan insanlar, bu kelimeyi anlayabiliyor garip adedemiyorlarsa kelimenin o şekilde ve o manada meşhur olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Arap dilinde sarf kurallarına uymamakla birlikte halk arasında da anlaşılır ve müstamel kelimeler bulunmaktadır. Örneğin *استفعل* kalıbının altı farklı manası bulunmaktadır. Bunlar: *Talep bildirme*, *Bir şeyin onu etkileme*, *Bazı mazi fiillerle aynı anlamda kullanılması* (*استقرَ, قرَّ, استمرَ, مرَ*), *Bir halden bir hale girme*, *استنوق الرجل* erkek deve dişi gibi davrandı,⁶⁷ *Bir şeyi hoş görme veya kötüleme*, *Bir ifadeyi ihtisar etme* (*استرجع*) “İnnalillah ve innaileyhiraciun” demek şeklinde manaları mevcuttur. Ancak *استفعل* kalıbından gelen *استأنىب* hadis eserlerinde bu zikredilen manaların herhangi birinde kullanılmadığı, daha farklı bir manada olduğu görülmektedir. Bu kelimenin sarf kuralları gereği taşıyabileceği manaların dışına çıkması garabetine sebebiyet verdiğini anlaşılmaktadır. Buhari’de ve Buhari’nin şerhlerinde “*gecikmek ya da beklemek*” anlamında kullanıldığını görmekteyiz.⁶⁸

⁶⁶ Sibeveyh, a.g.e., s. 4/72.

⁶⁷ İbn Cinnî, a.g.e., s. 1/277.

⁶⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, s. 2307-2308; Kastallânî, Şihâbu'd-Din Ahmed b. Muhammed, *İrâşdu's-Sâri*, Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emiriyye, Mısır, 1323, s. 4/160; Bkz: Sa'davî, a.g.e., s. 146-148.

2.2.8. Tafdil Kalıbından Kaynaklanan Garabet

İsm-i tafdil, افعل kalıbından gelen, manası aynı olan iki şeyin birinin diğerinden daha iyi veya fazla olduğunu ifade eden, bir isimdir. Sarf âlimleri ism-i tafdil ile alakalı belli başlı tespitler yapmışlardır. Bu tespitler genel anlamda istimrar ve devamlılık ifade etmektedir.⁶⁹ Bu belli kurallar dışında ism-i tafdil kalıbından bir kelimenin farklı manada gelmesi, sarf dil kurallarının dışına çıkacağından garip kelime olarak değerlendirilmektedir. Arap dilinde, ism-i tafdilin üç temel özelliği üzerinde durulsa da,⁷⁰ genel olarak farklı birkaç özelliğinden bahsedilmektedir. İsm-i tafdilin bu özellikleri dışında kural dışı şekillerde de örneklerine rastlamak mümkündür. Bunlar anlaşılır olmalarına rağmen garip ifadeler olarak addedilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ism-i tafdiller bu özelliklere sahiptirler:

- 1) *Sadece fillerde olur,*
- 2) *Sadece sülasi kelimelerden oluşur*
- 3) *Camid fiillerden meydana gelmez عسى ليس عسى gibi.*
- 4) *كان ve benzerleri gibi nakıs fiillerden meydana gelmez*
- 5) *Basra ekolüne göre ayıp kusur ve renklerde kullanılmaz ancak ayıp ya da kusur batını ise kullanılabilir örn: ابله منه احمق منه Kûfe ekolüne göre ise renklerde kullanılabilir örn: اسود منه*
- 6) *Devamlılık, değişiklik (tefavut) olmayan kelimelerde kullanılmaz örn: مات هلك*
- 7) *Mebni meçhul kelimeler için de kullanılmaz⁷¹*

Yukarıda maddeler halinde zikredilen ism-i tafdil özellikleri aslında tamamı taaccüp kelimelerinin özellikleridir. Taccübün taşıması gereken bu özellikler ism-i tafdilin de taşıması gerekmektedir.⁷² Bu kuralların dışında kullanılan tafdil ifadeler اشد ve اكثر gibi kelimelerle desteklenmelidir. Örneğin موت gibi istimrar ifade etmeyen bir kelime tafdil anlamında kullanılmak istendiğinde عمرو موتا ve زيد اشد من عمرو موتا “Zeyd Amr’dan daha kötü öldü” ancak bu şekilde kullanılabilir. Aksi takdirde موت kelimesinin tafdili için اموت şeklinde kullanılması yanlış bir ifade olacaktır.

⁶⁹ Hasab, Abbas, *en-Nehvu'l-Vâfi, Dâru'l-Me'arife, Mısır, 1974, s. 3/395.*

⁷⁰ Bkz: Hasab, a.g.e., s. 3/394.

⁷¹ Sa'davî, a.g.e., s. 159-162.

⁷² Hasab, a.g.e., s. 3/349-351.

tır.⁷³

Arapçada ism-i tafdil kalıbından gelen, tafdil ifade etmeyen ya da tafdil manasında kullanılsa da garip sayılan kelimelere rastlamak mümkündür. Örneğin: *احضر, أموت, املك* gibi kelimeler bunlardan bazılarıdır. Yukarıda ism-i tafdilın özelliklerinden de değinildiği gibi, ism-i tafdilın en önemli hususiyetlerinden birisi de değişkenlik ve istimrar ifade etmesidir. Mesela *هلك, مات* gibi derece derece değişiklik (sayruret) ifade etmeyen fiillere bakıldığında “olmak ya da olmamak” manası dikkat çekmektedir. Bir kişi ya ölür ya da ölmez bunun ortası yoktur. Ancak *اكبر, اقصر* gibi kelimelere baktığımızda ise manalarında, derece derece değişikliğin olduğu görülmektedir. Büyümenin veya kısılmanın yavaş yavaş bir değişim sonucunda gelişen bir durumdur. Bundan dolayı bu gibi kelimeler sayruret ifade ettiğinden tafdil kalıbından gelmesi Arap dil kurallarına uygun olduğu söylenebilir.

İsm-i tafdilın Arapça dil kaynaklarındaki özelliklerini dikkate aldığımızda, hadislerde geçen bazı tafdil ifadelerin bu kurallara uymadıklarını görmekteyiz. Örneğin: *الشَّرْطُ أُمَّلِكَ*⁷⁴ tafdil kalıbından gelen ifadelerden birisidir. Bu sebeptendir ki bu ifadeler, Garibu'l-Hadis eserlerinde garip ifadeler olarak ele alınmış ve anlamları ile ilgili şiir ve mesellerden de istişhad ederek geniş açıklamalar yapılmıştır. Örneğin *أُمَّلِكَ* kelimesini Zemahşeri *el-Faik* adlı eserinde şu şekilde açıklamaktadır: ...*الشَّرْطُ أُمَّلِكَ* ifadesini eğer onun (kadının) memleketinde kalma şartı koşmuşsa bu şartta sadık kalması gerekir şeklinde garip kelimeyi açıklamaktadır.⁷⁵

2.2.9. Çoğul ve Şekillerinin Garip Olması

Arap dilinde garabete neden olan durumlardan biri de kelimelerin çoğul şeklinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Arap dil gramerinde kelimelerin muhtemel çoğul şekilleri ve bunların çeşitleri kıyasi olarak bilinmektedir. Bilinen birtakım kurallar dışına çıkan bir çoğul şekliye karşılaştığımızda, o çoğul şeklinin meşhur ve yaygın olmasından

⁷³ Sa'davî, a.g.e., s. 159-162.

⁷⁴ Beyhâki, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2003, s. 7/515; Abudurrezzak, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Humam, *el-Musannef, el-Meclisu'l-İlmî, Hindistan*, 1403, s. 6/226; (Ayrıca, *el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut-1403*), Thk. Habiburrahman el-A'zemi; İbn Hacer, *Şihabu'd-Dîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, Fethu'l-Bâri, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, s. 9/397.*

⁷⁵ Zemahşeri, a.g.e., s. 2/47; Bkz: İbn Durustevyeh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer, *Tashihu'l-Fesih, Kahire, 1998, s. 121; İbn Faris, a.g.e., s. 179.*

kaynaklanmaktadır, bu da kelimenin garabetine engel değildir. Bir kelime her ne kadar yaygın olarak kullanılsa ve tolum içerisinde rahatlıkla anlaşılabilen bir kelime olsa da, cem' şeklinin sarf kaidelerine muhalefet etmesi durumundan garip addedilmiştir. Sarf âlimlerin Arapça da çoğul şekillerinin en fazla yirmi yedi farklı şekilde gelebileceğini ifade etmektedirler. Bunların bazılarını İbn Hâlüyeh *Leyse fi'l-Kelâmi'l-'Arab* adlı eserinde anlatmaktadır.⁷⁶

Birkaç örnek verecek olursak, mesela رَهط kelimesinin çoğul şekli olarak اَرَاهَط kullanılmaktadır, ancak اَرَاهَط kelimesi اَرَاهُط kelimesinin çoğulu olduğu kıyasi olarak bilinmektedir. Aynı şekilde باطل kelimesinin çoğulu, باوطل olması gerekirken اِباطيل şeklinde kullanılması kelimenin garabetine sebebiyet vermektedir. Aslında اِباطيل kelimesi ise اِبطلة kelimesinin çoğulu olması gerekmektedir. اَهْل kelimesi اَهْل kelimesinin çoğulu olarak yaygınlaşmıştır. Ancak kıyasi olarak اَهْل kelimesi اَهْلَة kelimesinin çoğuludur.⁷⁷ Örneklerde de anlaşılacağı üzere yanlış cem' şekillerinin yaygınlaştığı ve Arap dili içerisine yerleştiği anlaşılmaktadır. Anlam olarak bir garabeti söz konusu olmasa da dil kuralları açısından garip kelimelerdir.

Sonuç

Her dilde olduğu gibi Arapçada da tam olarak anlaşılamayan, anlaşılması için gayret sarf edilmesi gereken lafızlar mevcuttur. Bu lafızlar kimi zaman kendi başına kelime olarak gariptir, kimi zaman bir terkip içerisinde anlamları gizlidir, kimi zaman da belagatinin yüksek olmasından dolayı ilk bakışta anlamları tam olarak anlaşılamamasından dolayı gariptir. Bu tür ibarelere herkes tarafından anlaşılmamasından dolayı garip denilmektedir. Garip kelimeler topluma, zamana ve zemine göre değişiklik arz etmektedir. Bir kabileden anlaşılamayan garip sayılan bir kelime başka bir kabilenin lehçesinde gayet sıradan bir kelime olabilir, bir zaman anlaşılamayan garip kalan kelime üzerinde birkaç asrın geçmesiyle maruf haline gelebilir, aynı şekilde bu durum kişiler için de

⁷⁶ İbn Hâlüyeh, Huseyn b. Ahmed, *Leyse fi Kelâmi'l-'Arab*, Merkezu'n-Nahbi'l-İlmiyye, Mekke-i Mükerrema, Byy. 1979, s. 1/331-332; Bkz: Sa'davî, a.g.e., s. 166-168.

⁷⁷ İbn Hâcib, Muhammed b. Hasan, Necmuddîn, *Şerhu's-Şâfiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1975, s. 2/206. Thk: Muhammed Nur Hasan, Muhammed ez-Zefzâf, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. İbn Hâlüyeh, a.g.e., s. 1/331-332.

söz konusudur. Herkesin dil bilgi seviyesi bir olmadığından kimisi için anlaşılmayan çok az kelime veya ibare bulunurken, kimisi için de sadece çok basit lafızlar anlaşılmaktadır. Bu makalemizde buna benzer garabetin sebepleri ve nevilerini örnekleriyle vermeye çalıştık.

Arap dilinde temelde üç farklı şekilde garip ibarelerle karşılaşılabilir. Bu garabet kelime içerisinde olması kelimenin kökünden veya Arap dil kaideleri dışına çıkmasından, ya yabancı olmasından ya da bir sahaya özel olmasından kaynaklanmaktadır. Terkip olarak garip ibareler ise, bir cümle veya terkip içerisinde bulunan tüm kelimeler ayrı ayrı anlamları bilinmesine rağmen yine de cümle kapalı kalabilmektedir.

Müfred olarak garip dediğimiz kelimelerin yakınlıkları benzerlikleri, birden çok sahada kullanılması, hem hakiki hem de mecaz anlamda kullanılması ve bazı kelimelerin mana açısından anlam genişlemesine uğraması gibi kelimelerin zamanla garip addedilmesi kaçınılmaz bir durumdur. Dilin canlı bir varlık olmasının tabii bir sonucu olan bu durum, tüm diller için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Müfred olarak garip kelimelerin garabet sebeplerinden bir tanesi de kelimenin iştikakından kaynaklanmaktadır. Fiil türetilirken meydana gelen garabet, bir kelimenin belli kalıplar içerisinde alabileceği manalar belli olmasına rağmen bunların dışına çıkılması, kelimelerin kıyasi olarak bilinen çoğul şekillerinin dışında cem' edilmesi gibi durumlar da iştikaktan dolayı garip kelimeler olarak değerlendirilmiştir.

Kaynaklar

- Abdurrezzak, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Humam, *el-Musannef*, el-Meclisu'l-İlmî, Hindistan-1403 (Ayrıca, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut-1403), Thk. Habiburrahman el-A'zemî.
- Akgül, Yusuf, Bozok İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, S. 2
- Akkâd, Abbas Mahmud, *el-Luğatu's-Şâ'ire*,
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-2007.
- Cerrahoğlu, İsmail, DİA, Garîbu'l-Kur'ân, mad.

- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1984.
- Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Mu'cemet't-Ta'rifât*, Dâru'l-Fâdile, Kahire, 2004. Thk: Muhammed Sıdık Miñşavî.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire-1998.
- el-Ensârî, Ebû Zeyd, *Kitâbu'n-Nevâdir*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1981.
- Elmalı, Hüseyin ve Arslan, Şükrü, DİA, Ğarîb mad.
- el-Humyerî, Abudurrezzak b. Hemmam b. Nafi', *el-Musannef*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1403.
- el-Hunâ'î, Ali b. Hasan, *el-Muntehabmin Garibi Kelami'l-Arab*, Merkezu Vedûd, Medine-1989.
- el-Huseynî, Abdullah Sirâcu'd-Dîn, *Seyyidunâ Muhammedun Resulullah*, Dâru'l-Felâh, Halep, thz.
- el-Kisî, Ebû Muhammed *el-'Umde Fi Garibi'l-Kur'ân*, Muessetu'r-Risâle, (Lübnan Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tazi), 1918.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *'Ulûmu'l-Belâğe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1993.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l-Muhit*, Muesesrtu'r-Risâle, Beyrut-2005.
- Hattâbî, Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed, *Gârîbu'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1982. Thk: Abdülkerîm İbrahim el-'Azbâvî.
- Hasab, Abbas, *en-Nehvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Me'arife, Mısır, 1974.
- İbn Esîr, Ziyâu'd-Dîn, *Meselu's-Sâir*, Dâru'n-Nahda, Kahire, Thz.
- İbn Esîr, Ziyâu'd-Dîn, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979 ve Beyrut, 1963.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Munsif li Katâbi't-Tasrif*, Kahire, 1954.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Heyetu Mısıriyye 'Âmme, Kahire, 1997.
- İbn Durusteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer, *Tashîhu'l-Fesih*, Kahire, 1998.
- İbn Faris, Ebû Huseyn Ahmed, *Fikhu'l-Luğâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

Beyrut, 1997.

İbn Hacer, Şihabu'd-Dîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut,1379.

İbn Hâcib, Muhammed b. Hasan, Necmuddîn, *Şerhu's-Şâfiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1975. Thk: Muhammed Nur Hasan, Muhammed ez-Zefzâf, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid.

İbn Hâlûyeh, Huseyn b. Ahmed, *Leyse fî Kelâmi'l-'Arab*, Merkezu'n-Nahbi'l-İlmiyye, Mekke-i Mükerreme, 1979.

İbn Salah, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman, *'Ulûmu'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1986, Thk: Nureddîn 'Itr.

Kastallânî, Şihâbu'd-Din Ahmed b. Muhammed, *Îrâşdu's-Sâri*, Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, Mısır,1323.

Kurâu'n-Neml, Ali b. Hasan el-Hunâ'î, *el-Muntehab min Garibi Kelâmi'l-'Arab*, Merkez İhyaî Turâsi'l-İslamî, Mekke, 1989.

Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahîhi'l-Muslim*, Dâru İhayâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, Thz, Thk: Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî.

Se'dâvî, Abdulkerîm Huseyn, *Ĝarîbu Nehci'l-Belâĝe Envâuhû Tasîku Nisbetihî Dirâsetûhû*, Mektebetu'r-Ravda el-Haydariyye, Irak. (Mutasansîriyye Üniversitesi Doktora Çalışması).

Sibeveyh, Amr b. Osman, *el-Kitab*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire,1988.

Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luĝati ve Envâ'ihâ*, Dâru't-Turâs, Kahire, Thz.

Seyyid Muhammed, Şazeliyye, *et-Tatavvûru'd-Dilâli Dirâsetun ve Tahlîlun*, Hartum, (Hartum Üniversitesi Doktora Çalışması), 2010.

Zebîdî, Muhammed Murteda Huseyin, *Tâcu'l-'Arûs*, Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt, 1972.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Faik fî Garîbi'l-Hadis*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1996.

<http://www.tibbisozluk.com/arama.php?terim=ankyloblepharon>.

<http://www.altibbi.com>.

Kur'ân'ın Metinsel Tarihi*

The Textual History of the Quran

ARTHUR JEFFERY

Çeviren

OSMAN BAYRAKTUTAN**

Öz: Makalenin yazarı, Jeffery, bir müddet Kitabı Mukaddes üzerine çalışmalar yürüttükten sonra Kur'ân ile ilgilenmeye başlamış olan müsteşriklerden birisidir. Yazarın bu çalışmayı yapmasında misyonerlik faaliyeti ve siyasi etkinin olduğu söylenebilir. Amacı, büyük ihtimalle, Müslümanlar nezdinde büyük öneme sahip olan Kur'ân'ın otoritesini sarsmaktır. İslamî eserleri incelerken ve onları tercüme ederken objektif olamamış ve devamlı eleştirel davranmış birisinin eserlerinden alıntılar yapılırken dikkatli olunması elzemdir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kutsal kitap, kırâat, tarih, metin.

Abstract: Jeffery, the author of this article, is one of the orientalist who has become concerned after having carried out studies on Holy Bible for a while. It can be said that there exists missionary activity and political effect in back of doing this study. His aim is, most likely, to steal Quran's thunder which has great importance in the eyes of Muslims. We should pay attention as quoting from whom could not objective by examining Islamic works and translating them.

Keywords: Quran, holy scripture, reading, history, text.

* Arthur Jeffery, "The Textual History of the Quran", *Journal of the Middle East Society*, 1 (2), 1947, ss. 35-49.

** Öğr. Gör. Dr. |İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Her nerede kutsal kitaba¹ sahip bir din bulsak bu gerçek, bilimi o kutsal kitabın metinsel tarihinin problemleriyle sunar. Bu konuda tarihi dinler arasında hiçbir istisna yoktur. Örneğin Budizm’de Poli Metni, Sanskrit Metni, Tibet Metni ve Çin Metni problemleriyle karşılaşırız. Zerdüştlükte ise İranlı bilginler arasında Avesta metni hakkında şuan büyük bir tartışma vardır ve bilindiği üzere Pehlevi (eski Farsça) kitapların metni son derece karmaşık bir problemdir. Geçen yüzyıldan beri talebelerin her kuşağı, Eski Ahit’e dair yeni problemlerle yüz yüze gelmektedirler. Bizim kendi hikâyelerimiz Chester Beatty Papyri’nin keşfinin neden olduğu heyecan ve Ryland’ın Gospel (Hıristiyanlıktaki 4 inciden biri) pasajı ile hala canlıdır. İkisi de yeni Ahit’in metinsel tarihiyle ilgili meseleler hakkında hararetli tartışmalara neden olmuşlardır. Eski Mısır dininden gelen Ölü’nün Kitabı’nın (the Book of Dead) metnine veya büyük tarihi dinlerin en gencinden gelen Kur’an’a baksak da bakmasak da bizim metin problemimiz var.

Hiçbir tarihi dinde orijinal kutsal kitap yazmasına sahip değiliz. Elimizdekiler çeşitli toplumlar kanalı ile günümüze ulaşmış ve bu aktarım esnasında az ya da çok müdahaleye uğramış belgelerdir. Bu müdahale kötü niyetle yapılan değişiklik anlamına gelmez. Aslında belki de çok iyi bir maksatla yapılmıştır. Fakat yine de o bir müdahaledir. Örneğin Avesta, Sasaniler zamanında Sasani Pehlevi’ sine (eski Farsça) dayandırılan yeni bir dilde kaleme alınmıştır ve asıl Avesta yazmasında neyin ne olduğuna dair hiçbir bilgiye sahip değiliz. Benzer şekilde Hibru yazmaları bildiğimiz gibi kare şeklinde bir yazı (square script) formundadır. Fakat bu yazı formu onların orijinal yazımında kullanılan yazı formu değildir. Dahası kopyalarımızın tamamının metnindeki noktalamaya diğerlerine nazaran metne yapılan son ilavedir ve noktalamanın en az üç türü bilinmektedir. Kur’an’a geldiğimiz zaman ilk el yazmalarının tamamen noktasız ve harekesiz olduğunu ve de modern kopyalarda kullanılan yazı formundan çok farklı bir Kûfi yazı formunda olduğunu

¹ Kutsal Kitap, İbranice “Tanakh”, Grekçe “Biblia”, İngilizce “The Holy Bible”, “The Book”, “Good Book”, “Word of God” ve “Scripture” gibi kelimeler ile ifade edilmektedir. Ancak İngilizce’de genel olarak Kutsal Kitap karşılığında kullanılan kelime, “Bible” veya “The Bible”dir. Bkz. E. Van Dobschutz, Bible-Encyclopedia of Religion And Ethics, Ed. James Hostinas, New York 1951, c. 2, s. 562.

görürüz. Bu yazmanın modernleştirilmesi, imla, noktalar ve harekeler ile metnin tamamlanması doğrudur iyi niyettir fakat onlar metne müdahaledir. Bizim sorunumuz tam olarak budur. Biz yaygın kullarımdaki bütün tipik kopyalarda bulunan alıntı bir metne 'textus receptus' sahibiz. Aslı bu değil ama ilk Kur'an'ın bir kopyası fakat nesilden nesile aktarıldığı toplum içerisinde çeşitli değişim süreçlerinin sonucu olan bir metin. Bu metinsel aktarım sürecinin tarihi hakkında ne biliyoruz?

Bu metinsel aktarım için elbette bir geleneksel teori var. Avesta'nın metninin nakli için Hindistan Parsis'inin ve Hahamlık literatüründe Eski Ahit metninin aktarımı için bizim geleneksel bir teorimiz var ve bilginlerin bu geleneksel teorileri kabul etmemelerine rağmen bu toplumlarda metinsel aktarım hikâyesi geleneksel olarak benimsendiğinden dolayı rağbet görmekte. Geleneksel İslam teorisi oldukça basit bir şekilde ifade edilebilir. Allah dünyayı yaratmadan önce kalemi ve taş levhayı (tablet) yarattı ve O'nun emriyle kalem mevcut her şeyi levhaya yazdı. Melek Cebrail art arda gelen her Peygambere iletmek için tablettan aldığı mesajı kendilerine bildirirdi. Peygamber Muhammed'in görevine başlama vakti geldiği zaman Melek Cebrail ona da geldi ve Allah'ın, sözlerinin bildirildiği levhadan bu metin pasajlarını yirmi yıldan biraz daha uzun bir sürede zaman zaman kendisine bildirdi. Her yıl Cebrail peygamber ile o yıl kendisine bildirilen pasajların doğru şekilde kaydedildiğinden emin olmak için karşılaştırarak okudu. Peygamberin hayatının son yılında ise mevcut materyali iki kez karşılaştırarak okudular. Peygamber olarak Cebrail'den bu şekilde aldığı mesajlarını zaman zaman insanlara ilettiler. Vahiy kâtibine bunları kayda geçirttiler ve böylelikle o öldüğü zaman kendisine vahiy olarak verilen bütün materyaller zaten kaleme alınmış ve dikkatli bir şekilde mukavele edilmişti. Bundan dolayı o, Cennette Korunan Levhada (Preserved Tablet in the Heavens) yazılı olanların birebir kopyasıdır. Halife Ebu Bekir zamanında ilk kez Mushaf olarak kutsal kitap formuna getirilmiş, kendisinin ve halefi Ömer'in hilafet dönemlerinde resmi metin olarak hizmet vermiş olan bu materyaldir. Bununla birlikte Osman'ın hilafeti döneminde onun farklı Müslüman grupları tarafından farklı lehçelerde ezberden okunmakta olan bir materyal olduğu görüldü. Bundan dolayı Osman, Ömer'in kızı ve Peygamberin arkasında bıraktığı kadın olan Hafsa'ya birilerini gön-

derdi ve babasının vefatından beri kendisinde bulunan kopyayı meydana çıkarttırdı. Daha sonra Kureyşlilerden bir komisyon görevlendirdi ve onlara öz Kureyş lehçesinde yeni bir nüsha yazdırttı. Bu bitince ondan dört kopya aldı, birini Küfe'ye birini Basra'ya, birini Şam'a birini de Mekke'ye gönderdi ve mevcut diğer bütün nüshaların imha edilmesini emretti. Şu anda elimizdeki Mushafların tamamı doğrudan Osman'ın bu standart resmi metninden gelmektedir. Zaten hicri 1342 tarihli Mısır'ın standart metni de açıkça şunu söyler:

“Onun harekesiz metni Mushaf yazarlarınca nakledile gelen Osman'ın Basra, Küfe, Şam ve Mekke'ye gönderdiği *Mushaflardan*, Medineni insanlar için yapılmış olup kendisinin eli altında tuttuğu Mushaf'tan ve bunlardan çoğaltılan nüshalardan alınmıştır.”

Bu doğru değildir ancak günümüz bilgini metnin tarihi olarak onu okur.

Peygamber öldüğü zaman kendisinin bildirdiği vahiy malzeme topluluğunda bir derleme, dizin ve tertip olmadığından² dolayı buna başlamak tamamen zaruriydi. Elimizde bulunan ise sonradan toplum önderi tarafından bir araya getirilen bazı şeylerden ibarettir. Onlar peygamberin aktardıklarının toplanması gerektiğini hissetmeye başladıklarında zaten o zaman kadar onun çoğu kaybolmuştu ve diğer kısımlar ise yalnızca parça parça bir şekilde kaydedilebilmişti. “Allah Resulü'nün vefatından önce mevcut Kur'an nüshasına dair herhangi bir düzenleme olmadığını” söyleyen erken gelenek mevcuttur. İslam geleneği peygamberin kendisinin ne okuyabildiğine ne de yazabildiğine inanmaktadır. Fakat bizimle aynı kuşaktan ve birbirinden bağımsız olarak çalışan hem Yale'den Profesör Torrey hem de Edinburgh'dan Doktor Richard Kur'an'ın kendisinde onun yazabildiği gerçeğine işaret eden bir delil olduğunu ve ölümünden bir süre önce kendi insanlarına Hıristiyanlar

² Hz. Peygamber döneminde vahiy koleksiyonu her ne kadar iki kapak arasında toplanmış olmasa da bizzat Hz. Peygamberin direktifleri ile yapılmış bir dizin ve tertibinin olduğuna dair bilgiler kaynaklarımızda mevcuttur. Konu ile ilgili bilgi için Bkz. İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 78 vd.; İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1398, c. 9, s. 12; Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Mısır tsz., s. 268; Sabir Hasan, Muhammed Ebû Süleyman, *Edvâü'l-Beyân fi Târihi'l-Ku'rân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2000, s. 35; Muhammed b. el-Hasan el-Hacevi es-Seâlibî, el-Fâsi (Nşr. Abdulaziz Abdulfettah el-Kâri') *el-Fikru's-Sâmî fi Târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1396, c. 2, s. 26.

için İncil'in Yahudiler için Tora'nın mevcudiyeti gibi kendilerine kutsal kitapları olarak bırakacağı bir kitap için materyal toplamakla meşgul olduğu sonucuna varmışlardır. Hakikaten bugünkü Şia arasında genele uymayan bir gelenek vardır. Buna göre peygamber yaprakların, ipeğin ve parşömenlerin üzerinde yazılı olan ayet pasajlarının bir derlemesini yapmıştır ve ölümünden çok kısa bir süre önce damadı Ali'ye bu materyali saklı tuttuğu sedirinin arkasındaki yeri söylemiş ve onu alıp bir kutsal kitap formunda ilan etmesini emretmiştir. Peygamberin bizzat kendisi tarafından ayet materyallerinin bir araya getirilmesinde böyle bir başlangıcın olması imkânsız değildir. Aynı şekilde Dr. Bell'in en azından bu malzemenin bir kısmını elimizdeki mevcut Kur'an'da fark edebileceği konusunda haklı olabilmesi de mümkündür³. Bununla birlikte peygamber vefat ettiğinde elbette derlenmiş, tertip edilmiş ve kitap olarak basılmış bir Kur'an yoktu.

Peygamberin vefatından sonra toplum meselelerinden sorumlu olan ilk lider zamanında ayetlerin toplanması için bir gereksinim hissedildiği görülüyor. Ancak, içinde bulunan toplumda yeni durumlar ortaya çıkmaya başladıktan sonra bu ayetlerin kayda alınma ihtiyacı kendini hissettirmeye başlamıştır. Peygamber hayattayken ayet musluğu açıktı ve hitap devam ediyordu. Yeni emirler toplumun değişen hayatı için artık yeterli olmayan emirlerin herhangi bir zamanda hükümsüz kılablecek veya yeni ayetler ortaya çıkacak, yeni durumları karşılayabilecekti. Medine'de hızlı bir şekilde gelişen toplumsal hayat Müslüman kesimin sık sık beklenmedik sosyal problemlerle karşılaşacağı anlamına gelmekteydi. Onlar problem çözümü ve açıklama için Peygamber'e gelmeye alışıkta. Bu ayetlerin yorumlarını almak için alışıla gelmiş bir formdu. Fakat Peygamberin vefatıyla ayet akışı otomatik olarak sona ermiş ve onun yakın takipçileri indirilmiş olan ayetlerin bilineni ile doğrudan toplum meseleleriyle karşı karşıya kalmışlardır.

Öyleyse hangi ayet malzemesi Peygamberin bu yakın takipçileri için

³ Dr. Richard'ın bizzat Kuran'da mevcut olduğunu belirlediği ve kesin bir ifade ile dile getirilen delilin ne olduğu açıklanamıyor ve çok zayıf bir rivayetten bahsedilmekte. Bunların akla getirdiği ise zayıf rivayetler kullanılmak suretiyle Müslüman toplum içerisinde fesat çıkarmak isteyen bir tavır kendini göstermektedir. Ayrıca adları kaynaklarda açıkça zikredilen vahiy kâtiplerinin mevcut değilmiş gibi davranılması ve tamamı Hz. Peygamber döneminde farklı malzemeler üzerine kaleme alınan vahyin kaybolmaya terk edilmiş gibi gösterilmesi o dönemin Kuran hafızlarına saygısızlık olur.

elde edilebilirdi? Bizzat peygamberin yazılmasını emrettiği henüz halkın mülkiyetinde bulunan ve bilhassa buralarla sadık bir şahsın yazmış olduğu pasajlar vardı. Belki peygamberin kendi eli altında da yazılı şekilde bazı pasajlar mevcuttu. Elbette peygamberin kendilerine bunu emretmemelerine rağmen toplumun üyelerince bireysel olarak kayıt altına alınan birçok ayet pasajı da vardı. Onlar bu pasajları yazılı bir forma getirmekle şahsen ilgilenmişlerdir. Bundan sonra ise halkın hafızası vardır. Çeşitli nedenlerle ileri sürülen ayetlerin miktarını hatırlayan bir toplumun büyük bir kesimince benimsenen ve peygamberin bildirdiği ayetleri oldukça küçük birkaç istisna ile söyleyen bu gelenek muhtemelen sağlamdır. Toplumun ilk idarecileri herhangi bir konu veya başka bir şeyle alakalı bir emir olup olmadığını bilme ihtiyacı hissettikleri zaman müracaat ettikleri bilgi kaynağı o idi.

Belki Peygamber hayattayken bile Peygamberlerinin bildirdiklerini toplamakla ilgilenen belirli fertleri vardı toplumun. Bunda olağandışı bir şey yoktur. Bu tam manasıyla Gospels (dört İncil)in temel materyalleri arasında bulduğumuz en erken Hıristiyan toplumda “İsa’nın sözleri”nden hazırlanmış derlemeler gibidir.⁴ Elbette Peygamberin vefatından sonra onun naklettiklerinden kendi derlemelerini çoğaltmakla ilgilenen ve günümüzde kurra-hafız olarak bilinen toplumun belirli bireylerinin bulunduğunu, bunların, şehir yöneticilerin gerektiğinde mevcut durumla ilgili nasıl karar verilebileceğini bildiren bir ayetin olup olmadığına dair bilgi için kendilerine müracaat ettikleri bir tür ayet deposu olarak tanındığını biliyoruz. Kurranın bir kısmı ellerindeki malzemeyi yazılı forma aktarmayı tercih ederken diğer kısmı ise ulaşabildiği birçok ayeti ezberlemeyi tercih ediyordu. Peygamberin bizzat kendisinin ayetlerin koruyucuları olan kurranın çekirdeğini organize etmeye başladığına dair bir görüş mevcuttur. Fakat bunun için ileri sürülen delil çok zayıf ve kurranın erken tarihi hala tam bir belirsizlik durumundadır.⁵

Bununla beraber, Kur’an metninin tarihine dair ilk evre elimizde

⁴ Böyle olması imkânsızdır. Kendi kaynaklarınız içindeki tutarsızlıkları kendi bilim adamlarınız dile getirmekten çekinmezken, Kur’an için böyle bir iftira atmanız ne denli taraftar olduğunuzun bir ispatıdır.

⁵ Akla ilk gelen Ashab-ı Suffe bireyleridir. Yukarıda atıfta bulunulan Şii rivayetle karşılaştırılacak olursa hiç zayıf sayılmayacak bir rivayettir bu ve de kurranın ilk çekirdeğinin burada oluşturulmaması için hiçbir engel yoktur. Bkz. es-Seâlibî, el-Fâsî *el-Fikru's-Sâmi fi Târihi'l-Fikhi'l-İslâmi*, c. 2, s. 26 vd.

mevcut. Peygamber hayattayken tam bir metin olmayabilirdi ve ilk ayetlerin hükümsüz kılınması veya yeni materyallere ulaşılması her zaman mümkündü. Onun vefatı ile bu durum son buldu ve şu an sahip olduğumuz ayetler bir kısmı yazılı olarak, bir kısmı şifahi nakil ile bir kısmı halkın eli altında ve bir kısmı da küçük bir uzman grubun özel ihtimamı ile korunmuş olanlardır. Gelenek, metnin tarihinde yeni bir döneme geçilmesine bu uzmanların aniden kaybolma tehlikesinin neden olduğunu söyler. Hicri 12. asırda meydana gelen Yemame Savaşı'nda ölenler arasında birçok kurranın olduğunu, Ömer'in, Yemame gibi birkaç savaş daha olması halinde bunun, ayetlerin büyük bir bölümünün telafisi mümkün olmayan bir şekilde kayıp olacağı anlamına geldiği gerçeğini hemen fark ettiğini ve Halife Ebu Bekir'e gelip onu bu materyallerin çok geç olmadan kurradan alıp, toplayıp belirli bir formda yazıya aktarmaya teşvik ettiğini okuruz. Gelenekte, "Yemame Gününde Kayıp" (Lost on the Day of Yemamah) şeklinde koşuklara dair çok sayıda referans ile karşılaşırız. Hikâye devam eder, Ebu Bekir, kendisinden Peygamberin yapmadığı ve yapılmasına dair bir emir bırakmadığı bir şeyin yapılması istenmesini kabul etmedi. Fakat Ömer, kendisini ikna etti ve Ebu Bekir Peygamberin vahiy kâtiplerinden biri olan Zeyd bin Sabit'i görevlendirdi. Kendisinde Peygamberin ayetleri bulunanlardan onları toplamasını ve güzel bir formda yazıya aktarmasını emretti. Zeyd'in de Peygamberin yapmadığı ve yapılmasına dair bir emir bırakmadığı bir işin sorumluluğunu almalarının istenmesini kabul etmediği söylenir. Ömer onu da bu işin aciliyetine ve gerekliliğine dair ikna etti ve geleneksel kaynaklarda anlatıldığı gibi Zeyd, malzemeyi yapraklardan, beyaz taşlardan, develerin kürek kemiklerinden ve insanların kalplerinden toplamak için bir grup kurdu. Başka bir deyişle, hem şifahi hem de yazılı haldeki mevcut materyali böyle bir girişimle ilk kez tam bir metinde bir araya getirdi.

Gelenekte de kabul gördüğü gibi bu metin Ebu Bekir tarafından resmen ilan edildi ve böylelikle Kur'an metninin ilk nüshası oluşmuş oldu. Modern eleştiri ise Ebu Bekir'in kendisi için yaptığı bir ayet materyali koleksiyonuna sahip olduğunu ve belki de bu koleksiyonu kitap haline getirmesi için Zeyd bin Sabit'e vermiş olabileceği olgusunu kabulle meyillidir. Bununla birlikte, metnin resmi nüshası olduğu iddiası kabul edilen bir durum değildir. Hepimiz onun ilk halife Ebu Bekir için

yapılan özel bir derleme olduğunu kabul edebiliriz. Bazı bilginler bunu kabul etmezler ve Zeyd'in çalışmasının üçüncü halife Osman için olduğunu ileri sürerler. Bundan dolayı Osman ilk Mushaf'ı toplattırma şerefine nail olmamış olabilir. Yine de birilerinin, daha sonra Osman Mushaf'ının şekillenmesinde kullanılan malzemenin temin edildiği Ömer'in kızı Hafsa'daki Mushaf'ı oluşturtması gerekir. Hal böyle olunca, Ebu Bekir ya da Ömer tarafından yapılan özel bir koleksiyonu, onun ilk halife tarafından iyi bir şekilde muhafaza edilmiş olabileceğini, fakat bunun özel olup resmi bir girişim olmadığını biraz da olsa düşünmek zorundayız.⁶

Aslında, Zeyd b. Sabit'in yanı sıra şu anki mevcut Kur'an'ı oluşturan ayet materyallerinin varlığını koruyanlarından kutsal kitap formunda tam bir koleksiyon toplamakla şahsen meşgul olan başkaları da vardı. Gelenek bunlardan birkaç tanesinin ismini zikreder. Örneğin, Yemame Savaşında katledilen Salim bin Mukib; gelenek onun elindeki materyali Mushaf haline getirmek için girişimde bulunan ilk kişi olduğunu bildirir. Ali bin Ebi Talib, ayetleri kronolojik bir sıraya göre tertip etmeye çalışan kişidir. Enes bin Malik, belki onun Mushaf'ı ilk ayet toplayıcılarından biri olarak bilinen amcası Ebu Zaid'e dayandırılabilir. Ebu Musa El Eşâri, Onun Mushaf'ı geniş kapsamlılardan biridir ve ona Lübb'ul-Gulub (Lubab al- Gulub) adı verilmiştir. Hayli miktarda farklı kırâat biçimleri ile varlıklarını devam ettirmiş olan Abdullah bin Mesud ve Ubey bin Ka'b'ın meşhur iki Mushaf'ını içeren diğer bir çoğu... Sık sık bu bağlamda kullanılan "cema'a" (to collect) fiilinin yalnızca "hafeza" (to memorize) anlamına geldiği ileri sürülür. Fiilinin bu anlamına gelebileceği doğrudur fakat Ali'ye devesinin üzerinde biriktirdiği şeyleri paketleyip getirmesi söylendiğinden beri, Ebu Musa takma adı olan bazı şeyleri biriktirdiğinden beri ve Kûfe'de ibn Mesud'un arkadaşlarının kendisini, topladığı şeyi yakılmaya terk etmeyi reddetmesi hususunda desteklediklerinden beri yazılı formdaki Mushaflardan bahsettiğimiz oldukça açıktır. Ali, Ubeyd bin Ka'b ve İbn Mesud'un Mushaflarına geldiğimiz zaman geleneğin, onların Mushaflarındaki ayetlerin elimizdeki

⁶ Hz. Ebû bekir bir devlet başkanı olarak bu işi yaptırdığına göre özel bir koleksiyon olsun diye değil, hüküm verirken ve ihtilafı durumlarda ihtilafı ortadan kaldırmak için referans olarak düzenlediği aşikârdır.

mevcut Kur'an'daki düzenden oldukça farklı bir tertibe tabi tutulduklarını açıkça söylendiğini görüyoruz.⁷

Asıl gerçek şu ki gelenek bu ilk Mushafları muhafaza etmiş ancak bunlardan bir kısmı büyük bir kentin Mushafı olma konumuna gelebilmiştir. Bundan dolayı Küfelilerin İbn Mesud'un Mushafını, Basralıların Ebu Musa'nın Mushafını, Şamlıların Mikdad bin el-Esved'in Mushafını ve Şamlılar haricinde diğer Suriyelilerin Ubeyd bin Ka'b'ın Mushafını kendilerinin Kur'an Mushafı olarak kabul ettiklerini okuyoruz. Bu tam olarak umulan şeydir.⁸ Bu durum yeni Ahit'teki Alexandrian pasajı olarak bilinen Neutral, Western ve Caesarean metinlerinin birbirinden bir parça farklı düzenlemelere sahip olması ve kilise yaşantısının önemli merkezlerinden bazılarında kullanılan ve yaygınlaşan farklı okuyuş biçimlerinden bir kısmının desteklenmesiyle yakın bir paralellik arz etmektedir.⁹ Kûfe, Basra, Şam ve Hims gibi Mekke ve Medine kadar gelişmiş İslam topluluğunun önemli merkezlerindeki kendi Mushaf veya ayet materyallerini istemesi ve geleneğin farklı merkezlerde farklı Mushafların kullanımda olduğu gerçeğini yansıtmaya oldukça tabiidir. Genelde aynı malzeme miktarını kapsayan, bazı materyallerin eklenmesi veya çıkarılması suretiyle birbirinden tamamen farklı olan ya da aralarındaki farklı kırâat türlerinden birinin tercih edilmesiyle oluşan Mushaflar mevcuttu ve bunlardan birinin benimsenmesi suretiyle İslam'ın ilk şehir Mushafları oluşmuştur. Bundan dolayı İbn Mesud'un Mushaf'ındaki I, CXIII, CXIV. Surelerin dâhil edilmediğini, Ubey bin Ka'b Ebu Musa'nın Mushaflarının elimizdeki Mushafta bulunmayan iki sure

⁷ Adı geçen Mushaflardaki sûreler nuzul sırasına göre veya Mushafı yazan kişinin insiyatına göre sıralanmıştır. Sûrelerin ayrı sırada olması, yerlerinin birbirini tutmaması tahrif olarak nitelendirilemez. Mushaflar arasındaki farklılıklar ilk dönemlerden itibaren bu Mushafları inceleyen âlimler tarafından bizlere aktarılmıştır. İbn Nedîm (öl. 385) yazdığı eserinde verdiği bilgilere göre bu farklılıkları inceleyen âlimler ve eserleri şunlardır: İbn Âmir- Kitâbu İhtilâfi Mesâhifi's-Şam ve'l-Hicaz ve'l-İrak; Kisâi- Kitâbu İhtilâfi Mesâhifi Ehli'l-Medine ve Ehli Kûfe ve Ehli'l-Basra; Ferrâ- Kitâbu İhtilâfi Ehli'l-Kufe ve'l-Basra ve's-Şam fi'l-Mesâhif; Halef b. Hişâm- Kitâbu İhtilâfi'l-Mesâhif ve bunlardan günümüze ulaşan tek eser olan İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbu İhtilâfi'l-Mesâhif isimli eseridir. Bkz. İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Thk. Muhammed Rıza Teceddüd), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978, s. 38-39; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zûnûn an Esami'ü'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Thk. M. Şerefettin Yalıtıkaya-Rifat Bilge), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971, c. 2, s. 1809.

⁸ Ne alakası var, ellerindeki metin aynı, anlam aynı, getirip de karşılaştırdığın şeye bak. Adam ol!

⁹ Yeni Ahit'teki durumla yapılan bu kıyaslama ve benzetmeyi kabul etmek mümkün değildir. Kur'an'da tahrif olunmuş olarak nitelenen Kutsal Kitap ile kıyamete değin Allah tarafından korunacağı beyan edilen Kur'an'ı aynı kefeye koymak doğru değildir.

içerdiğini ve elimizdeki mevcut Mushafın büyük bir kısmının, hala hatırlanan ve tartışılan sonraki kuşakların gramatikal, sözcüksel, yorumsal ve şivesel edebiyatından toparlanan bu Mushafın kırâat varyasyonlarından oluştuğunu biliyoruz.¹⁰

Aslında bir zamanlar özellikle Kitabü'l-Mehasif adında eski Mushafın bu evresini tartışan bir hayli özel çalışma vardı. Günümüz yazarlarınca şans eseri keşfedilip yayınlanmış tek örnek İbn Ebî Davud'un kitabıdır. O metnin tarihinde farklı merkezlerde kullanılmış olan nüshalardaki bu farklılıkların varlığını yeni bir evreye taşımasına izin verilişidir. Onun belleğindeki arasında saygın bir yere sahip olan hikâye şudur: Huzeyfe bin Yeman Azerbaycan'da mücadele eden orduları göndermek üzereyken, Küfelileri ve Suriyelileri ibadetlerinde kullandıkları pasajlarda doğru kırâat üzerine tartışır ve diğerlerinin kullandıkları Kur'an pasajlarını bazı durumlarda inkâr eder durumda bulacağına dair korkutuldu. Endişe içinde Medine'deki Halife Osman'a döndü ve "bu insanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi kendi kutsal kitaplarına dair birbirinden farklılaşmadan sorumluluğu üzerine al." dedi. Osman ikna edildi ve bu resmi Mushaf'ın oluşturulmasında görevlendirilen Zeyd bin Sabit çağırıldı. Gelenek, Zeyd'in bu münasebetle dört nüsha yaptığını söyler. İlk iş olarak elinde ayet malzemesi olanların bunu Zeyd bin Sabit'e getirmesini haber vermek için cami de bir duyuru yaptı. İkinci olarak Hafsa'ya babası Ömer'den kendisine kalan materyali getirmesi için birilerini gönderdi. Hafsa yatağının altındaki bu malzemeyi gösterdi ve o yer yer kurtlar tarafından yenilmiş bir şekilde bulundu.¹¹ Görünüşe bakılırsa Osman'ın Mushaf'ı için kullanılan materyal odur. Daha sonra Hafsa'ya geri gönderilmiştir. Onun cenazesinde hayatı boyunca kendisinden o Mushaf'ı almaya çalışan Vali Mervan Hafsa'nın kardeşinden Mushaf'ı istedi ve şayet kendisi ülke dışına çıkarsa Osman'ın denetim altında tutmak istediği kırâatlerin tasfiye edilmesi korkusuyla onu imha

¹⁰ Bu bilgilerde tamamen tarihi gerçeklerle uyuşmayan zayıf rivâyetlerden oluşmaktadır. Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ın tamamı yazılmış, her âyet bugün elimizdeki Mushafta bulunan yere konulmuştur. Bkz. Muhammed b. el-Hasan el-Hacevî es-Seâlibî, el-Fâsî (Nşr. Abdulaziz Abdulfettah el-Kârî) *el-Fikru's-Sâmi fî Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1. Baskı, el- Mektebetü'l-İlmiyye, Medine1396, c. 2, s. 26.

¹¹ Hem şifahi geleneğin zirvede olduğu bir dönem hem de Hafsa dışında Kur'an, bazı özel Mushaf sahiplerinde de mevcut olduğu bilindiği halde objektiflikten uzak bu düşünceler ne kadar tutarlı olabilir.

etti. Üçüncü olarak gelen bütün materyalleri incelemek, sadece iki şahidi bulunanları kabul etmek ve yazılanları fasih Kureyş lehçesinde olduğunu kontrol etmek için Zeyd bin Sabit ile çalışmak üzere bir komite tayin etti.¹² Dördüncü olarak iş tamamlandığı zaman kopyalar yaptırdı ve onları büyük şehir merkezlerine gönderdi. Bu devirde diğer bütün Mushaf lar ve ayet parçaları imha edildi. Bazı gelenekçiler bize bu yılın “Mushaf ların imha edildiği yıl” olarak bilindiğini söyler. Bundan sonra uzun bir süre Osman'ın, Medine metin geleneğini zirve noktaya yükseltmesi ve diğer kırâatlerin kullanılmasını yasaklamasından dolayı kurrânın kendisine duyduğu şiddetli düşmanlığın yansımalarını duyuruz.

Osman'ın Mushaf ı hızlı bir şekilde ve hemen hemen bütün uluslararası arasında kabul gördü. Yalnızca Küfe'de ilk Mushaf larından biri için hatırı sayılır bir destek duyarız. Orada zaman zaman yeni Mushaf ların otoritesi ile çatışan ibn Mesud'un Mushaf ı varlığını devam ettirmektedir. Fakat sonunda Küfeliler de diğer Müslümanlarla aynı çizgiye gelir ve Medine Mushaf ını kabul eder. Medine'nin Peygamberin kendi şehri ve Peygambere en yakın fertler olan ilk Müslüman çoğunluğun evi olduğu; Medine metin geleneğinin metnin ulaşabilmesi en muhtemel örneğinin bütün ihtimallerini kapsadığı her zaman tartışmalıdır.¹³ Bununla beraber o zaman onun mevcut metin geleneğinin birkaç türünden sadece biri olduğunu ve Osman'ın çalışmasının onu kesin ve son şekliyle kayıt altına alarak metnin tarihinde bir devri kapattığını vurgulamaya değer. O zamana kadar eski Mushaf lar dönemi hüküm sürmüştür. Fakat o günden beri Osman'ın resmi Mushaf ının ürünleri olan sadece bir nüshanın tarihini saptıyoruz. Osman tarafından ezberden okunmuş esasında Kur'an'ın telaffuzunda beliren ağız farklılıklarını giderme ve fasih Kureyş lehçesinde kaleme alınan metin şeklinin standartlaştırma isteğini sonuçsuz bırakmak için teşebbüslerde bulunulmuştur. Bu Kureyş lehçesi meselesi aslında söz konusu Mushafa gönderme yapan gelenekteki bir söylemdir fakat lehçe farklılıklarının tek nedeni o imiş gibi davranmak tüm hikâyeye aykırı düşer. Lehçe farklılıklarının arta kalanları yazılı

¹² Anlatılan şeyler Kur'an'ın cem hadisesinde gerçekleşen olaylar, çoğaltılmasında bunlar bulunmamaktadır.

¹³ Medine ile Kureyş lehçesini birbirine katmış

formda hiç gösterilmeyecek ve bundan dolayı yeni bir metne gereksinim duyulmayacaktı. Zeyd ve meslektaşları sil baştan bir metin kaydı olarak gördükleri nüshayı en açık hale getirmek için üzerinde çalışmışlardır. Bu çalışma bağlamında bazen varlığı kesin olan bir pasaj için sadece tek şahit olduğu zaman onu bilen diğer kişi savaştan veya bulunduğu herhangi bir yerden dönüp kendilerine okuyana kadar beklediklerini ve aralarında herhangi bir pasajın Mushafta nereye ait olduğuna dair tartışmalar çıktığını okuyoruz. Son olarak Ubeyd bin Ka'b ve İbn Mesud'un Mushaflarından bize kadar ulaşan farklı kırâatler topluluğu onların basit ağız özellikleri değil gerçek metinsel farklılıklar olduğunu gösterir.¹⁴

Osman tarafından resmileştirilen, ayet sonlarını gösteren işaretlerle sade ve harekesiz metinde sessiz harfleri ayırt etmek için noktalar, sesli harf alameti ve herhangi bir imla işareti yoktu. Maalesef onun hangi yazı türünde kaleme alındığı kesin olarak bilmiyoruz. Bize kadar ulaşan ilk Kur'an parçalarının tamamı Küfe'de Kur'an'ı yazmak için özel bir yazı stili olarak geliştirilen ve kûfi yazı olarak adlandırdığımız yazı türünde kayda geçirilmiştir. Bununla birlikte bu Kur'an parçalarından hiç biri hicri ikinci yüzyıldan daha erken bir döneme tarihlendirilemez ve aslında onlardan bir kısmının üçüncü yüz yıldan daha eskiye dayandırılrsa da şüphelidir. Birileri sık sık Osman, Ali veya Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin tarafından yazdırılan Kur'an'ların hala mevcut olduğunu dillendirir durur fakat bu tür atıflar yalnızca dindar hayal gücünün ürünüdür. Merhum Profesör Bergrässer, Osman'ın bizzat okurken katledildiği ve sayfalarının kendi kanıyla boyandığı meşhur Musahafın etkili olduğu İslam'ın farklı merkezleri tarafından yapıldığı iddia edilen yirmi kadar referansı topladı.

Harekesiz bir metinle karşılaşan okuyucu onu yorumlamak zorundaydı. Sin mi yoksa şin mi, sad mı yoksa dat mı, fe mi yoksa gaf mı ve benzerleri için kesin bir işaret koyup koymama konusunda karar veremiydi. Bunun üstesinde geldiği zaman ayrıca, bir fiil formunun geçişli mi yoksa geçişsiz mi, okunması gerektiğine ya da bir kelimenin fiil olarak mı yahut isim olarak mı değerlendirilmesi gerektiğine karar vermek

¹⁴ Müdrec yansımaları anlamak için biraz daha kırâat alanına hakim olursan bu kadar hata etmezsin.

durumundaydı çünkü her ikisi olabilirdi ve meseleler böyle devam etmekteydi. Bu problem ilk tabakada kurra tarafından metnin birçok pasajının nasıl noktalanması ve harekelenmesi gerektiği ve anlamı belirleyecek durakların nerelerde olduğu hatırlanmışından dolayı çok fazla ciddiye alınmayacaktı. Teorik olarak herhangi bir kişi tıpkı eski şiirler gibi metnin de okunması gerektiği şekliyle nesilden nesile dikkatli bir şekilde aktarıldığını zannedebilirdi. Fakat mevcut olan hayli fazla okuma şekli bu aktarım meselesi hakkında tutarlı bir gelenek olmadığını kanıtlar.¹⁵ Osman'ın resmi Mushafının yayınlandığı tarihten h.322 yılına kadar ihtiyar/belirli bir tercih veya serbest seçim dönemindeyiz. Tuhaftır ki günümüzde Osman Mushafının temel kabul edilmesine rağmen bu dönem sonunda bile birçok meşhur bilgin kesin pasajların okunması hususunda Osman Mushafının nüshaları olmaksızın eski metinler arasında şahsi tercihlerini kullanırlardı. Tahmin edebileceğimiz gibi bazı meşhur müderrislerin ihtiyarı talebeleri tarafından devam ettirilmek istendi ve eğitim halkalarında az ya da çok kabul gördü. Bu nedenle çok daha önce, amaçlarının ilki noktasız ve harekesiz olan metni noktalamak daha sonra da harekelenmek olan talebelerin, kırâat için falancanın, huruf ve rivayet için filancanın ihtiyarını okuduklarını duymaya başlarız. İşte bu durum talebelerin toplu halde bulunduğu büyük merkezlerde tekrar belirginleşmeye başladı. Bundan dolayı kısa bir süre sonra metnin noktalanma ve harekelenmesinin doğru yöntemine dair Kûfe ekolü, Basra ekolü ve Suriye ekolü gibi ekoller duyarız. Bunun anlamı, Kur'an merkezli eğitim yapılan okullarda, baskın olan geleneğin etkili olduğudur. Erken dönemde ihtiyara kılavuz olarak ortaya çıkan ve üzerinde

¹⁵ Kırâatler farklı Kur'an nüshaları yazılmadan önce de biliniyor ve okunuyordu. Kırâat vecihlerini kârifler bu nüshalardan öğrenmediler. Hz. Osman istinsah eylemini yaptırmadan önce de kırâat vecihleri biliniyor ve bu vecihler bir sahabeye dayanıyordu. Bir kâlimenin normal şartlarda noktasız ve harekesiz metindeki bütün okunma ihtimallerinden sadece nakli bir temeli olanlar kırâat vecihleri olarak tanımlanmıştır. Yazıda bir takım eksikliklerin olabileceği düşünülebilir. Ancak kırâat farklılıklarının veya kırâatlerin çıkış kaynağı olarak yazının gösterilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Arap yazısının okumaya imkân tanıdığı birçok kırâat veçhini hiçbir kurrâ okumamıştır. Ayrıca yazılışın mushafa uygun düşen her kırâatin sahih bir temeli olduğu da iddia edilmemiştir. Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushafalarda nokta ve hareke mevcut değildir ve bu bir vakiyadır. O devrin toplumunun nokta ve harekeyi bilip bilmediği tartışılarsun, onlar hareke ve nokta olmadan Kur'an'ı çok rahat bir şekilde okuyabiliyordu. Halife Abdülmelik zamanına kadar, yani 40-50 yıl nokta ve hareke olmadan Kur'an'ı okuyorlardı. Bkz. es-Suyûti, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Buğyetu'l-Vuat*, Kahire 1326, s. 221; Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, Dergah yayınları, İstanbul 1987, s. 83.

durulan üç prensip görürüz yani Mushaf, Arapça ve isnad. Bunu anlamı şudur: Önerilen kırâat örnek metin ile karşılaştırılmış, Arap gramer kuralları ile uyumlu ve güvenilir bir otoriteden geçmiş olmalıdır. Elbette bu kurallar üzerinde bir ittifak yoktur. Bazıları, bir kırâat için iyi bir Arapça ve anlam örüntüsü olması gerektiğini, hepside Peygamber döneminden geldiği için Osman Mushafına veya diğer eski Mushaflardan herhangi birine dayanıp dayanmamasının önemli olmadığını ileri sürdüler. Bazıları ise isnadı hakir görerek herkesçe tabii olarak kabul edilecek kırâatin sağlam bir Arapça diksiyona sahip olması gerektiğini savundular.¹⁶

Bir sonraki aşama bu kırâatlere metin içerisinde işaret edilmesi aşamasıydı. Elbette hiç kimse metinde onları belirtmek zorunda değildi. Bu sefer de bunlar okuyucu tarafından tam olarak hatırladığı için okuyucu örnek Mushaf'tan bir kopya alacak ve hatırladığı kadarıyla okuyacaktı. Hafıza çok güvenilir bir şeydi ve kısa bir süre sonra kırâatleri, siyah ve renkli noktalar sistemi vasıtası ile harekelenen Süryanice Yazmaları kullanan Hıristiyanlar arasındaki yaygın uygulama üzerine temellendirilen gelenek oluşturuldu. Gelenek, bu noktaların Mushaflara ilavesi konusunda ciddi bir karşı çıkma olduğunu ve bunun bir değişiklik ve büyük bir sapıklık olarak görüldüğünü bildirir. İlk noktalama sistemini kimin geliştirdiğine dair bir ittifak yoktur. Yahya b. Ya'mer ve Nasr b. Asım bu bağlamdaki favori isimlerden ikisidir. Başlangıçta bir istikrarsızlık dönemi vardı. Aslında, kelimelerin büyük çoğunluğu hiç noktalanmayan Mushaflar olduğu gibi, çok renkli noktaların kullanılması sayesinde bir kelimenin veya işaret edilen aynı kelimelerin noktalanması hususunda farklı noktalama alternatifleri bulunan bazı Mushaf parçalarımız da var. Başlangıç olarak, birtakım belirsizlikler olan yerlerdeki kelimeler gerektiği şekilde okunması için noktalanacaktı. Meşhur vali Haccac b. Yusuf'un gayretine borçlu olduğu söylenen bu nokta-

¹⁶ Mushafların noktasız ve harekesiz olmaları o dönemde yazının ve noktalamanın bilinmemesinden değil, Mushaflarda daha fazla karışıklığa neden olacağı düşünülmesi nedeniyle bilinçli olarak yapılmamıştır. Şunu da herkes bilmelidir ki, noktasız ve harekesiz harflerden oluşan kelimelerle birçok kırâat uydurulabilme imkânı varsa da, sahih kırâatleri belirleyen en temel unsur nakildir. Sahih kırâatin şartlarını içerisinde barındıran ve en önemlisi sağlam bir nakille aktarılan okumalar kırâat adını almışlardır. Diğer okumalar uydurma olarak nitelendirilmiş sahihle sakimin arası net çizgilerle çizilmiştir.

lama uygulaması genel olarak kabul gördü ve kararlı bir şekilde metin tamamına uygulandı. Belki de o Abdul Melik'in hilafeti sürecinde İslam âleminde en dikkate değer karakterdi. Bununla birlikte Hallac'ın bu konudaki çalışmalarını incelemeye başladığımız zaman sürpriz bir şey keşfederiz. Onun çalışmalarının Kur'an metninin nasıl okunacağını gösteren noktaları koymak suretiyle onu daha kesin bir forma kavuşturmakla sınırlı olmadığına kuvvetli bir şekilde işaret eden bir delil vardır. O, tamamen yeni bir Kur'an Mushaf'ı oluşturmuş, bu yeni metnin kopyalarını büyük şehir merkezlerine göndermiş ve daha önce Osman'ın yapmış olduğu gibi bu merkezlerdeki mevcut eski Mushaf'ların yok edilmesini emretmiş gibi görünüyor¹⁷. Dahası, Osman tarafından resmen ilan edilen bu metin az ya da çok değişikliğe maruz kalmışa benziyor. Hıristiyan yazar Kindî, Kindî'nin Savunması (Apology of al-Kindî) olarak bilinen tartışmalı çalışmasında herkesçe bilinen Kur'an metninde yapılan değişikliklerin dışında, bu değişiklikleri yapan kişinin Hallac olduğunu iddia eder. Yine de biz İbn Ebu Davud'un Kitabı'l-Mesahif adlı eserinde de değinilen, elimizdeki Kur'an metninde Hallac tarafından yapılan değişikliklerden kaynaklanan kırâatlerin bir listesini özel bir bölüm de kaydettik. Eğer bu böyle ise, elimizdeki metin, Osman Mushaf'ına değil Hallac b. Yusuf Mushaf'ına dayanıyor.

Büyük âlim İbn Mücahid'in danışmanlık yaptığı İbn Müglah ve İbn İsa'nın vezirlik dönemlerinde h. 322 yılında ihtiyara sınırlama geldi. Yedi kırâat belirlenerek sadece bunların resmî ve nokta ve harekelemesine izin verilenler olduğu kararlaştırıldı. Onların kararları su götürmez değildi. İhtiyar ve kırâat haklarında ısrar eden iki meşhur âlim İbn Miksem ve İbn Şennebuz ağır cezalandırma metodunun dışında tutuldu. Şayet onlar doğru kırâatleri Eski Mushaf'lardan görmüş olsalardı, okuyucuları ihtiyar döneminin bittiğine kısa sürede ikna ederler ve metin tarihinde yeni bir aşama olarak gösterilen bir sınırlama ile karşı karşıya kalırlardı.

İbn Mücahid tarafından seçilen yedi kırâat Medine Ekolünden Nâfi'den, Mekke Ekolünden İbn Kesir'den, Suriye ekolünden İbn Âmir'den, Basra ekolünden Ebû Amr'dan ve Kûfe Ekolünden Ali Kisaî,

¹⁷ Tahminlerle bilimsel ifadeler kanıtlanamaz.

Hamza ve Asım'dandı. Onun seçimi tartışılmaz değildi. Bazıları, Kûfe Ekolünden yedi tane arasından sadece üç tanesinin olmasına ve onlardan birinin, birtakım insanların desteklediği Medine Ekolünden Ebû Cafer veya başka bir takımın desteklediği Basra Ekolünden Yâkub ile değiştirilmek istemesine ciddi itirazlarda bulundu. Kisaî'nin gruptaki konumuna yahut bizzat kendisine karşı çıkıldı ve Kûfe Ekolünün halefi veya adayı tarafından kendisine uzun süre ciddi bir baskı uygulandı. Yine de yedi artı üç şeklinde vurgulanan örnekte olduğu gibi on kırâati kayıt altına alma çalışmaları İbn'ül-Cezerî'nin meşhur eseri en-Neşr örneğinde olduğu şekliyle devam etmesine rağmen İbn Mücahid'in seçimi benimsendi. Bazı eserler on kırâatin yanı sıra diğer dört kârî Mekte'den İbn Muhaisin, Basra'dan el-Hasan, yine Basra'dan el-Yezidî ve Kûfe'den el-A'meş'in kırâatlerini de içeren on dörtlü sistemi muhafaza etmiştir. Bu dört kârinin kırâatlerinin yedi kırâatin içerisine dâhil olmak ve resmi kırâat yapılmak adına İbn Mücahid tarafından tercih edilenlerin bir kısmından daha saygın destekçileri vardı. Fakat bunlar çok genel bir kabul görmedi. Örneğin el-Benna'nın el-İthaf adlı meşhur eseri on dört kırâatin tamamını barındırır. Hatta farklı yerlerde diğer adaylar da desteklendi ancak gerekçeler hiç net değil. İbn Mücahid yedi kırâati için resmi destek sağlayabildi ve yarım asır içerisinde onun seçtiği kırâatler çok yaygın bir kabule ulaştı.

Bu yedi kırâatten herhangi birinin imamı tarafından belli formda verilen bir sistemi elimizde yok. Bu yedi kırâat sistemi Ekoller içerisinde aktarıldı. Resmi olarak kabul edilmelerinden kısa bir süre sonra onlardan her birinin nasıl okuyacağına dair bir hayli fazla rivayetle karşılaşırız. Onlardan biri ya da ikisine dair rivayetler hatırı sayılır derecede fazladır. Hicrî 444'te vefat eden Ta'zir'in yazarı ed-Dânî'ye kadar yedi kırâatin her birinden ikişer rivayet yasal ve resmi izinli olarak seçildi. Bunların nasıl seçildiğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz şu an bir tahmini bile göze alamıyoruz. Hepimiz asıl metnin sona eren düzeltme sürecinin daha eski bir devirde olduğunu ve bu şekliyle ed-Dânî tarafından kaydedildiğini biliyoruz. Nâfi için Gârun ve Verş'in rivayetleri, İbn Kesir için Kunbul ve el-Bezzî'nin rivayetleri, İbn Âmir için İbn Zekvân ve Hişam'ın rivayetleri, Ebû Amr için ed-Dûri ve es-Sûsî'nin rivayetleri, Hamza için Halef ve Hallad'ın rivayetleri, Asım için Hafs ve

Ebû Bekir'in rivayetleri, el-Kisâî için ed-Dûri ve Ebu'l-Haris'in rivayetleri tercih edildi. Bu rivayetlerden herhangi birinin kırâati resmi olarak kabul görür. Tespit edilen bu belli başlı rivayetlerden tek müsaade edilen olarak bildiğimiz resmi bir karar değildir. Bundan dolayı “canonical”(geleneğe/kurallara uygun) kelimesinin kullanımı tam olarak doğru değildir. Fakat elimizde ondan daha uygun bir kelime olmadığından bu rivayetler eşsiz bir otorite konumunu aldı. Böyle olunca kâtipler yeni Mushaflar yazdığı ve onlarda noktalama ve harekelemeyi gösterdiği sürece onlardan biri ya da bir diğeri takip edilecekti.¹⁸

Metne eklenen tek işaretler kırâatleri gösteren bu sistemler değildi. Durak işaretlerinin yerleri için genel bir anlaşma olduğu anlamına gelmese de elimizdeki Mushafların en erken nüshalarında ayet sonlarını gösteren işaretler görünür. Bu hala ekollerde netleştirilmesi gereken bir konu olarak varlığını sürdürür. Noktasız ve harekesiz Mushaflar Kûfe ekolünün ayet sonlarının listesini kaydettiği gibi belki Basra ya da Suriye ekolünün ayet sonlarını da kaydeder. Metne ilave edilmiş olan ayet sonlarını gösteren işaretlere gelince bazen onların konulması gerektiği yer konusunda gelenek farklılığı vardır. Surelerin bölümleri belli ol-

¹⁸ Yazar Kur'an ve Kırâati birbirine katmış, aradaki nüanslardan da hiç bahsetme zarureti duymamıştır. Öncelikle Kur'an ayrı kırâatler ayrıdır. Kur'an hakkında kasıtlı ifadeler dışında bir problem de bulunmamaktadır. Kur'an'ın sıhhati konusunda Müslümanlar arasında bir ittifak söz konusudur. Kaldı ki sadece Müslümanlar değil, objektif olabilen batılı bilim adamları da aynı düşüncededir. Kur'an'ın sıhhati konusunda batılılardan bazılarının görüşleri ise şöyledir; William Muir Kur'an hakkında şunları söylemektedir: “Dünyada Kur'an'ı Kerim'den başka tam on dört asırdır elde mevcut metniyle hiç değişmeden olduğu gibi kalan ikinci bir kitap yoktur.” Yine Muir, kitabının başka bir yerinde şöyle demektedir: “Hz. Osman tarafından asli nüshadan istinsah ettirilen Mushaf elden ele herhangi bir tahrife maruz kalmaksızın bize kadar intikal etmiştir. Bu ana nüsha, kesinlikle, herhangi bir değişikliğe uğramadan, geniş İslâm ülkelerinde yaygın olan sayısız nüsha ve örnekler vasıtasıyla, son derece itina ile korunmuştur ki, her asırda ve her devirde bütün İslâmî mezhepler için tek bir Kur'an'dan başka bir Kur'an olmamıştır. İşte her devirdeki bütün Müslümanlarca makbul olan aynı Mushaf metninin ittifakla kullanılması elimizde mevcut, Allah tarafından indirilen asıl metnin sıhatine en büyük delildir.” Leblois bu konuda şunları ifade etmiştir: “Şüphesiz günümüzde Kur'an'ı Kerim, kendisinde herhangi bir değişikliğin olmadığı yegâne ilahî bir kitaptır.” Bkz. Sir William Muir, *The Life of Muhammed and History of İslâm*, Edinburg 1923, s. 32 vd.; Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsatun Tarihiyyetun mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2. bsk., Dâr'ü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1988; Sir William Muir, *The Life of Muhammed and History of İslâm*, (Atıfta bulunan, B. st. Hilaire, Mohaet et le Koran, s. 33); Muhammed Hüseyin Heykel, *es-Siddik Ebûbekir*, Kahire 1964, s. 323; Leblois, *Le Koran et la Bible Hebraïque*, Paris 1987, s. 47; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhâl ile'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Çev. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 49; T. Nöldeke, *Geschichte des Korans*, yy. 1961, s. 16; Hamidullah, *İslamın Doğuşu*, (Çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1997, s. 31; Mesut Okumuş, Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine, *Ankara ÜİFD*, Sayı: 2, 2002, s. 145.

maksızın çok eski zamanlardan sınırları çizilmiştir. Artık her surenin başına kendi adının konulması geleneği başladı. Farklı yerlerde farklı isimler kullanıldı ve bugün bile farklı asırlarda basılmış Kur'an'lardaki bazı surelerin başlarında görülen isimler üzerinde tam bir anlaşma yoktur. Sure ve ayetlerin yanı sıra metnin diğer bölümleri de işaretlenmeye başlandı. Bazı kâtipler her bir beş ya da on ayet grubunun sonuna bir işaret koydu, bazıları metni yedişerli gruplara böldü ve her birinin sonuna işaret koydu, bazıları ise her yarının, dörtte birin, sekizde birin vb. başı ve sonu için özel işaretler kullandı. Daha popüler bir uygulama ise her bir bölüm ayın bir günü okunmak üzere metni otuza bölmektir. Çeyreklerden ve yarımlardan oluşan bu bölme şekli dikkatlice işaretleniyordu. Cüzler ve hiziplerden oluşan bu bölme şekli çok popüler oldu. Günümüzde gelenekçi İslam âlimleri Kur'an'ı sure ve ayetler şeklinde aktarmaktan daha çok cüzler ve hizipler şeklinde aktarırlar. İbrance Kitab-ı Mukaddes'teki durak işaretleriyle benzer şekilde konulan, bir anlama rehberlik eden ve tamamen bizim noktalama işaretlerimizle aynı işlevi yerine getirecek olan durak işaretlerinin tanıtımının pratik önemi daha fazlaydı. Bu tür durak işaretleri sisteminin en eskisi "durmak yok", "tercihli durak" ve "durmak gerekli" ye işaret eden çok basit olan biriydi. Fakat ekoller arasında "durmak yok" ve "durmak gerekli" işaretlerinden bazılarının konulması gerektiği yerlere dair önemli farklılıklar bulunmasına rağmen tavsiye edilen tercihli durak türlerindeki artışla bunlar daha girift sistemler şeklini aldı. Geliştirilen bu çeşitli durak sistemlerindeki usulün tam hikâyesini yazmak şimdilik mümkün olmasa da metne bu işaretlerin ilavesi mevcut metnin bir türünün düzenlenme sürecinin tarihindeki önemli bir adımı gösterir.

Bu süreçteki çok önemli diğer bir adım ise hala da aslı belirsizliğini koruyan standart örneğin seçimiydi. Eski Ahit talebeleri, bizim İbrance Kitab-ı Mukaddes'lerimizdeki harekesiz metnin kâtiplerce takip edilmesi için seçilen ve sıkı bir sadakatle çoğaltılan standart örneği temsil eden el yazmalarından elde edildiğini hatırlayacaklardır. Bundan dolayı onun imla yanlışlıkları ve yazım tuhafıllıkları bile bütün kopyalarda çoğaltılmak zorundaydı. Kur'an gerçeği de aynı şeydir. Dâni, el-Mukni' ve et-Teyisir adlı eserlerini kaleme alınca kadar bu standart örnek tercih edilmiştir. Dani de Kur'an örneklerini çoğaltan kâtipler için bir yönerge

kitabı olan Mukni' için bu standart örneği tercih etmiştir. Dâni kâtipler mesleklerinin icrasında göz önünde bulundurmaları gereken kuralların ayrıntılarını verir. Bunların hata olduğunu bilmelerine rağmen kopyalarını çoğaltırken dikkatli olmaları gereken yazım tuhafliklarını ve özel yazılışların tümünü titizlikle listeler. Örneğin Meryem Suresi 2. ayetteki¹⁹ رحمت kelimesi ت ile yazılmalıdır رحمة şeklinde değil; Kehf Suresi 38. ayetteki²⁰ لکنا uzun ل ile yazılmalıdır normal لكن yerine; Taha suresi 94. ayetteki²¹ یا ابن ام yerine یبنوم yazılmalıdır; Kehf Suresi 49. ayetteki²² ما لهذا yerine مال هذا yazılmalıdır; Saffat suresindeki الیاسین yerine ال یاسین yazılmalıdır ve bu şekilde devam etmektedir. Bu standart örneğin kâtibî kimdir ve nasıl seçilmiştir sorularına henüz cevap veremiyoruz. Geleneksel teori, bu özelliklerin imamda zaten bulunduğu ve standart harekesiz metnin Hz. Osman'ın emri ile hazırlandığıdır. Fakat bu özellikler erken dönem Kûfî Mushaflarda her zaman görülmez. Hal böyle olunca da o teori şüphelidir.

Yukarıda bahsedilen yedi sistemden hepside geçerlidir ve Kur'an seçilen bu rivayetlerden herhangi birine göre okunabilir. Yazılı bir metin olmamasına rağmen yedi rivayetin tüm varyantları metin içerisinde beyan edilebilir. Tamamen farklı renkteki noktaların kullanılmasıyla bireysel kelimelerin kaydedildiği farklı kırâatleri barındıran Kûfî Mushaf'ın bilinen birkaç örneği vardır. Aynı şekilde yedi ya da on kırâat arasından bir tercih sunan kenar notlarıyla bilinen bazı el yazmaları da vardır. Alışılmış olan, yedi kırâat sisteminden birine göre yazılmış metni almaktır. Bütün Kur'anî el yazmalarının metin türlerini tespit etmek amacıyla şu ana kadar yapılmış sistemli bir inceleme yoktur. Buraya kadar Mushafların yazımında bir nebze de olsa kayda değer bir rağbet gördüğü bilinen muhtemel on dört rivayetten sadece üçünü gösteren sonuç tetkik edilmiştir. Görünüşe bakılırsa Sudan'da bir nesil öncesine kadar ed-Dûrî'nin Basra ekolüne göre yazılmış Mushafları vardı. Kuzey Afrika'da Trablus'tan Mağrib'e kadar ortak Mushaf formu el yazmaları ve birçok taşbaskıda bulunan Verş'in Medine geleneğidir. İslam dünyasında diğer her tarafta kullanılan Mushaf türü Kûfî ekolünden

¹⁹ Makalede Meryem Suresi 1. ayet olarak geçmektedir.

²⁰ Makalede Kehf Suresi 36. ayet olarak geçmektedir.

²¹ Makalede Taha Suresi 95. ayet olarak geçmektedir.

²² Makalede Kehf Suresi 47. ayet olarak geçmektedir.

Hafs'inkidir. Bu Hafs Mushafı son yıllarda Sudan'da tamamen Dûrî'nin Mushafının yerini aldı ve Kuzey Afrika da hızlı bir şekilde Verş'in Mushafının yerini alıyor. Bundan dolayı biz Kur'an metninin tarihinin sonunda Hafs'ın Mushaf geleneğinin uygulamadaki üstünlüğünden dolayı onun bütün Müslümanlarca kabul gören Mushaf olduğuna ulaştık. Hicri 1344 tarihli Mısır standart baskısına, metni imla yeniliklerinden ve aşırı doldurulmuş hareke işaretlerinden arındırmak, Hafs Mushafının yalın bir türünü mümkün olduğunca yeniden canlandırmak için yapılan girişim bundan dolayıdır. Hafs Mushafına dair bilgilerimizin en eski kaynaklarına gitmek yerine onlara nazaran Mushafın daha sonraki otoritelerinin müelliflerinin bilgilerinin kullanılmasından dolayı Hafs Mushafının yalın bir türünün ortaya konulmasında tam bir başarı elde edememişlerdir. Fakat bu elde hiç bir şey olmamasından daha iyidir ve 1834'te ilk ortaya çıkışından beri Avrupalı bilginlerce kullanılan Flügel metninden çok daha üstündür.

İdeal olan ulaşabileceğimiz en eski el yazmalarına dayanan yalın ve harekesiz metni bir sayfaya, sayfa altında verilen bilinen tüm farklı kırâatlerin tam bir koleksiyonu ile kritiği yapılarak yayına hazırlanmış Hafs metnini de karşıdaki diğer sayfaya yazdırmaktır. Günümüz yazarı bu tür projelerde merhum Profesör Bergsträsser ile işbirliği yapıyordu ve bu her iki tarafla ilgili problemlere dair yapılan bir başlangıçtı. Yazar, farklı kırâatlerin tamamını bir araya getirmek için tüm yazılı edebiyatı ve bir hayli el yazması materyali gözden geçirmiştir. Bergsträsser, Münih'te bütün harekesiz materyali birleştirdiği ve erken dönem Kur'an el yazmalarının tamamının fotoğrafını toplamaya başladığı bir Kur'an arşivi kurdu. Onun zamansız ölümünden sonra arşiv kendisinin halefi Otto Pretzl tarafından devam ettirildi fakat Pretzl son savaş esnasında Sebastopol dışında öldürüldü ve Münih'teki bütün arşiv yangın ve bombalamayla tamamen yok edildi. Bundan dolayı bu devasa vazife tekrar baştan başlatılmak zorundadır. Bu sebeple bizim neslin Kur'an metninin gerçek kritikli bir baskısının tamamlandığını görüp göremeyeceği son derece şüphelidir.²³

²³ Nöldeke: "Muhakkak ki, Kur'an metni, olgunluk ve aslına uygunluk açısından en güzel şekilde kalan bir kitaptır." demiştir. Hamidullah ise Arthur Jeffery ve Otto Pretzl'in Kur'an konusunda yürüttükleri ortak proje hakkındaki şu bilgilerden bahseder. "Ensti-

Kaynaklar

- Bayraktutan, Osman, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, Dergah yayınları, İstanbul 1987.
- E. Van Dobschutz, Bible-Encyclopedia of Religion And Ethics, Ed. James Hostinas, New York 1951.
- Ebü Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mısır tsz
- Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Buğyetu'l-Vuat*, Kahire 1326.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1398.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Thk. Muhammed Rıza Teceddüd), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esami'u'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Thk. M. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Leblois, *Le Koran et la Bible Hebraique*, Paris 1987.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsatun Tarihiyyetun mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, 2. bsk., Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1988.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhâl İle'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Çev. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010.
- Muhammed b. el-Hasan el-Hacevî es-Seâlibî, el-Fâsî (Nşr. Abdulaziz Abdulfet-

tüde Kur'an'ı Kerim'in 43000 fotokopisinin bulunduğunu ve karşılaştırma işinin hızla devam ettiğini anlattı. İkinci dünya savaşı sırasında Enstitü binasına bir bomba düştü ve hem kocaman binayı ve kütüphaneyi hem de çalışanları imha etti. İkinci dünya savaşı başlamadan kısa bir süre önce yayımlanan geçici bir raporda, başka hususların yanı sıra, Kur'an yazmalarını toplama işinin henüz tamamlanmadığını da belirtiyordu. Fakat o zamana kadar yürütülen incelemelerin sonucunda, yazmalarda bazı hat yanlışları bulunmuşsa da, metinde tek bir çelişkinin bile bulunmadığı ortaya çıktı. Bir yazmada bulunan bir hat ya da matbaa hatası başka bir metinde yinelenmemektedir. Mesela, diyelim ki, bir Kur'an el yazmasında bir kelime metinde eksik olsun. Bu eksiklik, yanlışlıkla o kelimeyi atlayan kâtibin ihmalinden kaynaklanmaktadır. Nakilde böyle bir farklılık olsaydı, birçok yazmada bulunurdu. Kur'an için böyle bir şey söz konusu değildir." Hamidullah, *İslamın Doğuşu*, (Çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1997, s. 31; Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015 s. 93 vd.

tah el-Kâri') *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1. Baskı, el- Mektebetü'l-İmiyye, Medine1396.

Muhammed b. el-Hasan el-Hacevî es-Seâlibî, el-Fâsî (Nşr. Abdulaziz Abdulfetah el-Kâri') *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1. Baskı, el- Mektebetü'l-İmiyye, Medine1396.

Muhammed Hamîdullah, *İslamın Doğuşu*, (Çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1997.

Muhammed Hüseyin Heykel, *es-Sıddîk Ebûbekir*, Kahire 1964.

Okumuş Mesut, Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine, *Ankara ÜİFD*, Sayı: 2, 2002, (s.121-150).

Sabir Hasan, Muhammed Ebû Süleyman, *Edvâü'l-Beyân fî Târîhi'l-Ku'rân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2000.

Sir William Muir, *The Life of Muhammed and History of İslâm*, Edinburg 1923.

T. Nöldeke, *Geschichte des Korans*, yy. 1961.

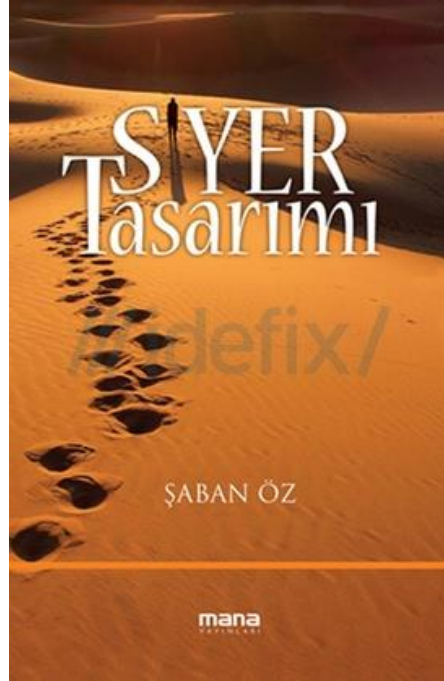
KİTAP TANITIMI

Şaban Öz, *Siyer Tasarımı*, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, 160 s.

ZEYNEP BETÜL ÖNDER*

İslâm dünyasının ve Müslüman coğrafyanın içinde bulunmuş olduğu “geri kalmışlık”, Müslümanları çeşitli kurtuluş çareleri aramaya yöneltmiş, kimileri Batılı söylemlerin etkisinde kalarak maddeci akımlara kapılmış, kimileri klasik merviyâtı yeni baştan yorumlamayı çözüm olarak görmüştür. Bu yenilenmenin günümüzde İslâm tarihi –özelde de Siyer- yazımına ve okumalarına yansımaları elzemdir. Bu bakımdan tanıtımını yapacağımız eser, geçmişten geleceğe Siyer’in serüvenini derli toplu biçimde sunmakla metodoloji alanında önemli bir boşluğu doldurarak araştırmacılara yeni bir ufuk açacaktır.

Eser, önsöz, giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Yazar önsözde (s. 7-10) *Siyer Tasarımı*’nın yeni bir siyer yazıcılığı olmakla birlikte Hz. Peygamber’i doğru anlama çabası olduğunu ifade etmektedir. Giriş bölümünde (s. 11-29) ise nübüvvetin gerekliliğinden, insanların tevhid inancından uzak-



* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi, İLAMER İslam Tarihi Araştırma Gurubu Öğrencisi

laşması sonucunda elçilerin gönderilmesinin zorunlu bir hal almasından, dinin imandan sonra en vazgeçilmez unsurunun peygamberler olduğundan söz etmektedir. Ancak zamanla peygamberler, aşırı muhabbet ve cehalet neticesinde ana misyonlarından koparılarak *mitolojinin tanrıları* haline getirilmişlerdir.

Risâlet geleneği, Allah'ın tarihe müdahalesinin en önemli göstergesidir. Allah, tarihe, topluma ve bireye karışmaktadır ve karışmalıdır. Yazara göre bu, inkâr edilemez bir gerçekliktir.

Eserin birinci bölümü (s. 31-83) “*Siyer’in Dünü*” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde klasik dönemin Siyer Tasarımını ve zamanla farklılaşan peygamber algısını iki genel başlık altında örnekler eşliğinde anlatmaktadır. İslâm tarihçilerimiz geçmişte, eserlerini Hz. Peygamber’den değil, O’nun da bağlı olduğu nübüvvet zincirinin ilk halkası olan Hz. Âdem’den başlayarak yazmışlar, bu durum da Kur’ân’ın vurguladığı nebevî geleneğe de uygunluk arz etmiştir. Ancak Hz. Peygamber’le ilgili bazı hususlar, çeşitli sâikler sebebiyle, olduğundan farklı ifade edilmiş, bu durum savunulan görüşün ispatı için rivâyet uydurmaya kadar gitmiştir. Örnek olarak “*Ben, Âdem ruh ile beden arasındayken peygamberdim*” rivâyeti aktarılmış, bunun kaynaklara girişinde Hz. Peygamber’in Hz. Musa ile Hz. İsa’nın peygamberliğinden önce var olduğu, böylece peygamberlerin yahut ümmetlerinin yarıştırlarak birbirlerinden üstün olduklarının kanıtlanması sebep olarak gösterilmiştir.

Klasik dönemde sorun teşkil eden bir başka husus yazara göre, Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerde olduğu gibi açık mucizeler göstermemiş oluşudur. Bunu bir eksiklik olarak gören müellifler, özellikle de gayri Müslimlere karşı zor durumda kalmamak adına Hz. Peygamber’in birçok mucizesi olduğunu ispatlama gayretiyle birtakım rivâyetleri eserlerine derc etmişlerdir. Oysa yazara göre, Kur’ân’da yer alan bazı ayetlerde¹ O’nun mucize sahibi olmadığı açıkça ifade edilmiştir.

Geçmişten günümüze sorun haline gelen bir diğer konu, metinlerde anlatılanlar ile Peygamber’in eşit olduğu algısıdır. Bugün siyer okuyucuları metinleri dokunulmaz olarak algılamakta ve yazarın ifadesiyle “*türedi peygamberler*”e iman etmektedirler. Zaman içerisinde Hz. Peygam-

¹ 17/İsrâ, 59; 17/İsrâ, 90-93; 10/Yunus, 20; 6/En’âm, 109, 124, 158 vd.

ber için oluşan algının metinden bağımsızlaşmayarak genelleştirilmesi, herkesin öyle anlamasının beklenmesi, hatta öyle inanmayanların da dinden aforoz edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu değişim “*kul Peygamber*”den “*yaratılışın gayesi olan Peygamber*”e² doğru olmuştur. Bu sorunun çözümü olarak, peygamber algılarındaki değişimin kökenine inip Kur’ânî ve tarihî Peygamberi yani Kur’ân’a ve tarihe ait olan Peygamberi gerçekliğiyle ortaya çıkarmak önerilmiştir.

Yazar bugünün Türkiye'sinde mevcut olan Hz. Peygamber algılarına yenilikçilerin, gelenekselcilerin, seleflerin ve türedilerin anlayışları şeklinde değinmiştir. Bu grupların her biri farklı bir peygambere iman etmektedir. Oysa Kur’ân’da Hz. Peygamber’in vasıfları açıkça ortaya konulmuştur.³ Öz, doğru peygamber algısının olmazsa olmaz kabulleri olarak şunları sıralamıştır: Allah’ın gönderdiği Peygamber’e razı olmak ve tarihin tanıttığı Peygamber’e razı olmak ki bu Peygamber, güçlü ve zayıf yönleri olan, savaştan, seven ve sevilen, gülen ve hüznlenen, yanılgan ve itiraz edilen son peygamberdir.

İkinci bölümde (s. 85-131) Siyer’in bugünü incelenmiştir. Yazar, olayın künhüne vâkıf olma bâbında siyerin derin bir okumayı hak ettiğini ifade etmektedir. Ancak öncelikle Siyer yazıcılığı hususunda birtakım görüşler sunulmuştur. Geçmişte İbn Sa’d’a kadarki süreçte kronolojik bir Siyer yazımı yapılmıştır. Aynı sistem günümüzde dahi kullanılmaktadır. Bu usûl, olayları neden-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirmesi açısından gerekli olsa da olayların arka perdesindeki manayı kavrama hususunda okuyucuya engel olduğu açıktır. Çalışmada, kastedilen örtüklüğü gidermek amacıyla birtakım modern çalışmaların buna katkı sağladığı gözden kaçırılmamıştır.⁴

Siyer yazımının önemi olduğu kadar Siyer okumanın da önemi büyüktür. Eserde buna dikkat çekilmiş ve günümüzde siyeri hak ettiği şekilde derin okumanın ne halk nezdinde ne de akademik çevrelerce yeterli ölçülerde yapıldığından yakınılmıştır. Yazar, derin okumanın nasıllığına dair birtakım kriterler sunmuştur. Bunlardan bazılarını yer

² Bkz. Levlâke rivâyeti.

³ 48/Fetih, 29; 72/Cin, 23; 53/Necm, 3; 46/Ahkâf, 9; 18/Kehf, 110; 7/A’raf, 157-158 vd.

⁴ Hamidullah, Muhammed, *Resulullah Muhammed*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1992; Ali Şeriatî, *Muhammed’i Tanıyalım*, çev. Ali Seyyidoğlu, Fecr Yay., Ankara 1995.

verelim: Okuma, hâdise referanslığında olmalı, tarihin imhâsı ve yeniden inşâsı üzerine olmamalıdır. Ayrıca mesaj verme maksatlı değil, anlam çabası üzerine kurulmalıdır. Bu anlam, ideolojilerden arındırılmış hakiki anlamdır. Yine okuma, tarihsellik gibi ithal tezler üzerinden yapılmamalı, Hz. Peygamber bireysel çıkarılara araçsallaştırılmamalıdır.

Siyer'in bugününe dair dile getirilen bir diğer mesele, ümmetin Peygamber'le imtihanı olarak sunulan "*modern zamanın sahabisi olmak*"tır. Yazar kulağa ilginç gelen bu ifadeyle, dinin örften, gelenekten, mezhepsel söylemlerden arındırılmış sâfi halini idrak edebilecek bir ümmet olmayı kastetmektedir. Çünkü Kur'an'ı en iyi anlayan Hz. Peygamber, O'nu en iyi anlayansa sahabisi olmuştur. Ancak bu hususun klasiğin tahrifi olarak anlaşılması gerektiği de çalışmada vurgulanmıştır. Ayrıca modern zamanda sahabe olmanın önündeki engelleri tespit eden yazar gerekçe olarak şunlara değinmiştir: Kur'an'ın ve tarihin tanıttığı Peygamber'e razı olmamak, Müslümanlığı meslek haline getirmek,⁵ ideolojilerden kurtulamama, maddi-manevi yetinmezlik ve bitmeyen şekilcilik. İslâm'ın şekle önem vermekle beraber aşırı şekilciliğin de özüne inilememiş bir din anlayışını ortaya çıkaracağını düşünen yazar; misvak kullanmak, sakal bırakmak gibi davranışların sünnet diye ön plana çıkarılmasına rağmen Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiği gün kendine zulmeden insanları affetmesi sebebiyle affetmenin sünnet olduğunun vurgulanmayışından yakınmaktadır.⁶

Yazar, eserin devamında Hz. Peygamber'in hayatına dair bitmek bilmeyen klişeleşmiş konulara değinmiş, kısaca bu hususlardaki tavrını belirtmiştir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile olan evliliğinde, Hz. Âişe'nin yaşı bugün hâlihazırda tartışılmaktadır. Oysa o günün toplumunda bu evliliğin abes olduğuna dair kimse bir tepki göstermemiştir. Dolayısıyla bugün bunu tartışmak faydasızdır. Bir diğer konu ise Hz. Peygamber'in savaşları ile ilgilidir. Batı'dan ithal fikirlerle bazı Müslüman çevreler dahi cihâd anlayışını savaşla özdeşleştirmekte ve Hz. Pey-

⁵ İlahiyatçılar, vâizler, müftüler, yazarlar, film yapımcıları, kanaat önderleri, efendiler ve müridler gibi toplumun birçok kesiminden insanın Hz. Peygamber'i anlama ve anlatma konusunda samimiyetsiz oluşu ve bu işi bir meslek gibi yapması olarak açıklanmıştır.

⁶ Unutulmuş bir sünneti ihya babında Şaban Öz'ün Mekke'nin Fethi olan 11 Ocak gününü "*Dünya Affetme Günü*" olarak önermesi de burada değinmeyi kendime vazife bildiğim takdir edilesi bir fikirdir.

gamber'i şiddet Peygamberi gibi gösterme işine bilinçsizce de olsa katkı sağlamaktadırlar. Oysa Hz. Peygamber ne savaş meraklısı ne de pasif direniş gösteren bir liderdir. Savaş hususunda Hz. Peygamber'in ölçüsü daima ahlâka uygunluk olmuştur. Çok tartışılan kölelik hususunu da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Hz. Peygamber dönemindeki köleliği günümüzde Batı'nın bize sunduğu formatta bir kölelik olarak düşünmemeliyiz. O, toplumda emekçi sınıf olarak görebileceğimiz köleliği tamamen kaldırmalı mıydı? Bunu yapsaydı bütün işleri kim yapacaktı? Hz. Peygamber, köleleri köle olarak özgürleştirdi. O'nun ölçütü yine ahlâktı.

Hz. Peygamber'le ilgili tartışılan bir diğer mesele de siyasî otoritesidir. Yazarın bu husustaki görüşü, O'nun dinî otoritesi yanında siyasî bir otoritesinin de olduğu, tebliğ ettiği dinde din-dünya ayrımı olmadığı ve siyasetin iktidar ve muhalefet şeklindeki iki vechini de O'nun hayatında bulabileceğimiz yönündedir.

Çalışmada üzerinde durulan en önemli meselelerden biri de çağdaş siyer çalışmalarının sosyoloji, psikoloji, tefsir, hadis gibi ilimlerden bağımsız yapılmaması gerektiğidir. Doğru bir peygamber algısına sahip olabilmek için disiplinler arası çalışılması zorunluluğu vurgulanmıştır. Zira bu ilimler -özellikle de sosyoloji- İslâm vahyinin getirdiği değişimi daha doğru anlamlandırmamıza büyük katkı sunacaktır.

Bu bölümde son olarak siyer öğretimi ve tenkitçilik meselesine değinen yazar, siyer öğretiminde⁷ kaynak (öğrencilerin siyeri ilk kaynaklardan öğrenememesi) ve algı problemi (öğrencilerin Hz. Peygamber'in hayatına dair sorulamaz bilgilerle yetiştirilmesi), bilgi yetersizliği, siyerin bağımsız bir bilim dalı olarak çalışılmaması ve usulünün oluşmamış olması, öğretim elemanı problemi (öğretim elemanlarının uzmanlıklarına göre seçilmemesi ve farklı şubelere farklı öğretim elemanlarının girmesi) gibi birçok soruna yer vermiştir. Bu hususlarda problemleri dile getirmekle yetinmeyen yazarımız, mümkün olduğunca uygulanabilir çözüm önerileri sunmayı ihmal etmemiştir.

Tenkitçilik hususunda da bilimsel farklılıklarının kaçınılmaz olduğu dile getirilmiş ve fen bilimleri gibi kesin sonuçlar üzerinden konu-

⁷ Eserde siyer öğretimi ve bu konudaki problemler, işin ihtisasının yapıldığı İlahiyat fakülteleri ve orada öğrenim görenler açısından ele alınmıştır.

şulduğunu düşündüğümüz alanlarda dahi netliğin bulunmaması örnek verilerek siyer gibi sosyal bir bilim dalında da kesinlik olamayacağı, dolayısıyla eleştirilerin doğal ve gerekli olduğu belirtilmiştir. Tenkitçilikten kasıt ise geleneği inkâr değil, aksine gelenekte var olan *reddiye* anlayışının yeniden diriltilmesidir.

Üçüncü ve son bölüm (s. 133-152) *Siyer'in Yarını* hakkında bize fikir sunmaktadır. Yazar burada gelecekteki siyer tasarımı ve peygamber algısı hakkındaki çekincelerini dile getirmiştir. Akademik popülariteye, dini grupların menfaatlerine, siyasî çıkarlara, sevgiye, maddi-manevi hazlara kurban edilecek bir peygamber algısından endişe duymaktadır. Nitekim geçmiş toplumlar da kendi zamanlarının şartları gereği Hz. Peygamber'i mücahid, barışsever, öğretmen gibi kimliklerle andıysa, geleceğin ümmetinin de Hz. Peygamber'i rüyalarda dolaşan, twitler attıran, olimpiyatlara katılan bir Peygamber kimliğine bürümleri muhtemeldir. Bu sebeple eserde Hz. Peygamber'i gerçek kimliğinden taviz vermeden, beşerî yönlerini iptal etmeden, nebevî yönünü de yüceltmeden⁸ doğru bir şekilde konumlandırmak gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca *Kur'ân İslâm'ı* söylemlerinin karşısına *Siyer İslâm'ı* kavramını yerleştiren Öz, bu ifade ile Kur'ân'ın anlamını ve Allah'ın muradını en iyi Hz. Peygamber'in anlamış olduğunu, dolayısıyla O'nun penceresinden İslâm'a dair konuşmak gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Bu paragrafı yazarın kendi cümlesiyle sonlandırılırım: "İslâmiyeti Hz. Peygamber gibi, ama bugün yaşayalım."⁹

Eser, kısa bir *sonuç* (s. 153-156) ve *bibliyografya* (s. 157-160) ile son bulmaktadır. Sonuç bölümünde kitabın özeti ve ana mesajı mahiyetinde *Siyer Tasarımı'nın* dayanması gereken ilkeler sıralanmıştır.

Bu eser, siyerin yeniden anlamlandırılması ve doğru bir peygamber algısının oluşturulması gayretiyle yazılmış, orijinal tespit ve öneriler sunarak küçük hacmine karşın metodoloji sahasında büyük bir boşluğu doldurmayı başarmış özgün bir çalışmadır. Bu alanda atılan ilk adımlar olması açısından eksiklikleri vardır. Fakat eksiklikleri gidermek ve yanlışları tashih etmek geleceğin genç akademisyenlerine düşmektedir.

⁸ Aşırı sevginin cehaletle birleşmesi sonucu Hz. Peygamber'le ilgili yanlış anlamlandırmaların açığa çıkacağına eserinde yer yer değinmiştir.

⁹ Öz, Şaban, *Siyer Tasarımı*, Mana Yay., İstanbul 2015, s. 138.

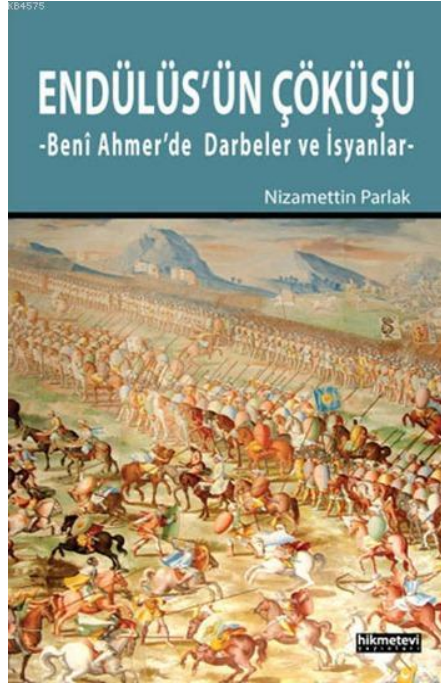
KİTAP TANITIMI

Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü: Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar*, İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2014, 255 s.

OSMAN CURUK*

Eser giriş ve iki bölümden oluşmuştur. Yazar giriş bölümünde İslam Tarihi kaynaklarında isyan ve darbelerin hangi kavramlar ile kullanıldığından bahsetmiştir. Giriş bölümüne geçmeden önce “araştırmanın yöntem ve kaynakları” şeklinde bir bölüm açılmış ve yazar bu bölümde faydalandığı kaynaklardan bahsetmiş ve araştırmanın bir konulu kronolojik araştırma olduğunu söylemiştir.

Giriş bölümünde “Darbe ve İsyanların Tarihçesi ve Genel Değerlendirmeler” konu başlığı altında yazar, beş konudan bahsetmektedir. Birinci konuda insanlık tarihinde isyan konusuna değinmekte ve isyanın insanoğlu ile birlikte ortaya çıktığını; ihtilal, isyan ve inkılâp kelimelerinin birbirinden farklı ama birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkili kavramlar olduğunu belirtmektedir. İkinci konu olarak ise doğal afetler ve isyanlar arasındaki ilişkiden bahsetmektedir. Doğal afetler sonucu zayıflayan halk ekono-



* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi

misi ve idarecilerin kötü durumdaki halktan zorla almak istediği vergilerin isyanların en önemli sebebi olduğunu söylemektedir. Ardından Endülüs'te bu duruma bazı örnekler vermektedir. Üçüncü konu olarak darbelerin psiko-sosyal nedenleri üzerinde durmakta ve insanların kişisel arzularının isyanların önemli nedeni olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra *asabiyet* kavramı ve bunun neden olduğu isyanlardan bahsetmektedir. Dördüncü konu olarak Endülüs tarihindeki önemli isyanlardan kısa kısa ele almakta, beşinci ve son olarak da kısaca Benî Ahmer devletinin tarihini anlatmaktadır.

Eserin birinci bölümünde yazar, Benî Ahmer'de yaşanan darbe ve isyanların arka planını ele almaktadır. Yazar ilk olarak Benî Ahmer devletinin küçük bir coğrafyaya ve kısıtlı imkânlarla sahip olmasına rağmen nasıl uzun süre ayakta kaldığına dair bilgiler vermektedir. Bu sebepler arasında Hıristiyanların bu küçük devleti önemsememesi; çeşitli ırk, din ve etnik gruba mensup insanların bir arada yaşama tecrübesinin hayata geçirilmesi; İspanyolların kendi aralarındaki çekişmeler; gerektiğinde bu küçük devletin Kastilya ve Aragon krallıklarına vergi vermesi ve bunların himayesi altına girmesi; Benî Ahmer halkının sürekli tehdit altında olması ve bu durumun da halkın direncini artırması gibi nedenler bulunmaktadır. Darbe ve isyanların sebeplerine geçmeden önce yazar, Benî Ahmer toplumunun etnik yapısı hakkında kısaca bilgi vermektedir. bilindiği üzere Benî Ahmer toplumunda Araplar, Berberiler, İspanyol Müslümanlar ve ecnebî unsurlar bulunuyordu.

Yazar, darbe ve isyanların nedenlerini beşerî, siyasî ve coğrafi, sosyal ve dinî sebepler şeklinde üç başlık altında toplamaktadır. Beşerî sebepler başlığı altında asabiyet faktörüne dikkat çeken yazar bu faktörün darbe ve isyanların en önemli nedeni olduğunu vurgulamakta ve devleti kuran hanedan üyelerinden bir kısmının iktidarı ele geçirince diğer hanedan üyelerini ya saf dışı etmeye ya da onlara güzel imkânlar vererek bazen de onları hapsedirerek bu sorunu aşmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Ancak bu uygulamalar her zaman işe yaramaz ve saf dışı bırakılan hanedan üyeleri iktidarın verdiği imkânları ele geçirebilmek için mücadeleye giriştiklerini söylemektedir. Asabiyet kavgasının yanında devlet idarecileri ve yöneticiler arasındaki kavgaların da darbe ve isyanları tetikleyici unsurlar olduğunu belirten yazarın ele aldığı diğer

bir konu ise zevk ve eğlenceye dalmanın devlet idaresine verdiği zararlar üzerinedir. Bir devletin kurulup refaha kavuştuğu zaman harcamaların arttığını ve bunun da halka vergi olarak yansıdığını, bu ağır vergilerin altından kalkamayan halkın ise isyancıların safında yer aldığını ifade etmektedir. Diğer bir sebep olarak idarecilerin hanımlarının devlet yönetimine aşırı derecede müdahil olmalarını verirken yazar, bu konuda meydana gelen olaylara örnekleri zikretmektedir.

Siyasî ve coğrafi nedenler konusunda yazar ilk olarak devletin yaşlanması ve tekelci yönetim anlayışının isyanlara neden olduğunu belirtmekte ve İbn Haldûn'un yıkıcı kuşak olarak nitelendirdiği son kuşağın, atalarının yolundan tamamen ayrıldıklarını ve halkın kendilerine itaat etme nedeninin kendilerinin asaleti olduğu hissine kapıldıklarını vurgulamaktadır. Burada ele alınan diğer bir sebep ise dış güçlerin isyanları desteklemesidir. Yazar bu konuda Endülüs'teki Hıristiyan kralıkların Benî Ahmer'deki isyancılara olan desteğinden bahsettikten sonra Kilise'nin vermiş olduğu desteğe ve Avrupa'dan gelen yardımlara değinmiş ve konuyla ilgili örnekler vermiştir. Üçüncü konu ise coğrafi nedenler olarak ele alınmaktadır. Burada Endülüs'ün kuzey kısmının dağlık olmasının isyancılara önemli bir avantaj sağladığına değinilmekte olup bunun yanında Benî Ahmer şehirlerinin ve kalelerinin sağlam olması Müslümanlara Hıristiyanlar karşısında bir avantaj sağlarken isyancılar karşısında dezavantaj oluşturduğu belirtilmektedir.

Son olarak yazar isyanların sosyal ve dinî nedenlerini incelemektedir. Bu başlık altında Müslümanlar arasındaki tefrika ve buna bağlı olarak gerçekleşen isyanlara yer verilmekte, daha sonra ise dini hassasiyetin yitirilmesi, Müslümanların zevk ve eğlenceye dalmaları isyanların önemli nedenleri arasında sayılmaktadır.

Benî Ahmer'de yaşanan darbelerinin kronolojik bir sıra ile ele alındığı ikinci bölümde yazar, vuku bulan isyanları kuruluş, yükseliş ve yıkılış dönemi başlıkları altında vermektedir. Kuruluş dönemi isyanlarına geçmeden Benî Ahmer devletinin de bir isyan sonucu kurulduğunu belirten yazar kuruluş sürecinden ve ilk idareci I. Muhammed'in icraatlarından bahsettikten sonra kuruluş döneminin ilk ve ciddi isyanı olan Ben-i İşkaylûle isyanına yer vermektedir.

Bu isyan İbnü'l-Ahmer'in devleti beraber kurdukları Benî İşkaylûle ailesine kuruluş sürecinden sonra devlet idaresinde görev vermemesi ve bu ailenin de bağımsız bir şekilde davranması sonucu ortaya çıkmış ve devleti uzun süre meşgul etmiştir. İsyân kuruluş sürecinde olan devleti siyasî, ekonomik ve kültürel açıdan olumsuz olarak etkilemiştir. İsyân sırasında Kastilya'da çıkan iç karışıklıklar ve isyanlar değerlendirilemediği gibi Gırnata topraklarında fikrî ve sanatsal faaliyetler de gerçekleştirilemedi. Ayrıca isyanı bastırmak için yüklü miktarda harcamalar yapıldığından devletin ekonomisi de büyük zarar vermiştir.

İkinci olarak Benî İşkaylûle kadar büyük çapta olmayan, Gırnata sarayında görev yapan İbnü'd-Delil tarafından çıkarılan İbnü'd-Delil isyan ele alınmıştır. Daha sonraki dönemde III. Muhammed'in istikrarı sağlamaya yönelik çalışmaları işe yaramamış ve bir darbe ile tahttan uzaklaştırılmıştır. Kardeşi Ebu'l-Cuyûş Nasr'ın yaptığı darbe sonucunda (708/1039) tahta çıkmıştır. Ancak genç sultanın uygulamaları da sükûneti sağlayamamış ve darbe sonucu tahtan uzaklaştırılmıştır.

Yükseliş devri isyanlarını ele alırken Gırnata'da I. İsmail Ebû'l Velîd'in tahta geçmesi ile Benî Ahmer devletinin yükseliş döneminin başladığını ifade eden yazar, bu dönemin yaklaşık seksen yıl sürdüğünü belirtmektedir. Bu dönemin ilk üç sultanının suikast sonucu öldürülmeleri dışında bu döneme dair herhangi bir isyan girişiminden bahsedilmemektedir. Yazar bu dönemin sakin geçmesini 1348'de başlayan ve üç yıl boyunca Akdeniz ülkelerini etkileyen veba salgını ve bunun etkisinin uzun sürmesine ayrıca daha vebanın etkisi geçmeden İspanyada iç karışıklıkların çıkmasına bağlamaktadır. Yükseliş döneminin üçüncü sultanı I.Yusuf'un suikast sonucu öldürülmesi sonrasında yerine oğlu V. Muhammed geçmiş ve ilk iş olarak barış ve huzur döneminin devam etmesi için Mağrib ve Hıristiyan krallıklar ile barış antlaşmaları imzalamıştır. Bu huzur döneminin devam etmesinin sebepleri arasında onun döneminde Hıristiyan krallıkların birbirleriyle savaş halinde olmasının ve sultanın devlet yönetiminde iyi bir kadroya sahip bulunmasının rolünün büyük olduğu belirtilmektedir. Zira Ebû'n-Nuaym Rıdvân, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, İbn Zümrek ve İbn Haldûn gibi idareciler onun döneminde görev yapmışlardır. Fakat buna rağmen yine Gırnata da darbeler devam etmiş ve V. Muhammed'in kardeşi II. Yusuf darbe

sonunda tahta geçmiştir. V. Muhammed ise Mağrib'e kaçmak zorunda kalmıştır. II. Yusuf'un saltanatı da çok uzun sürmemiş ve kendisi akrabaları tarafından öldürülmüştür. Bunun üzerine V. Muhammed tekrar Gırnataya gelerek tahta çıkmıştır. V. Muhammed'in sonraki döneminde iki önemli kırılma noktası olmuş, fakat sultan bu olayları iyi bir şekilde idare etmiştir. Bunlardan ilki vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatib'in aleyhinde gerçekleşen bir dizi vaka sonucu vezirin ölümü ile sonuçlanan olaydır. Sonraki ise İbnü'l-Hatib'in öğrencisi ve ondan sonra vezir olan İbn Zümrek'in başına gelen ve hocasının kaderine benzer bir sürecin ortaya çıktığı olaydır. Bu iki önemli olay çok büyümeden çözülmüştür.

V. Muhammed döneminin sona ermesi ile çöküş dönemi başlamıştır. Çöküş döneminde on iki sultan tahta geçmiş ve bu yüzyıllık dönem çok çalkantılı geçmiştir. Yazar bu dönemin darbe ve isyanlarını birbiri içine girmiş, sarmal bir hal almış olarak değerlendirir. Bu dönemde bazen bir sultan iki-üç defa tahtan alaşağı edildiği halde tekrar tahta oturabilmiş, kargaşa ve isyanlar birbirlerini kovalamıştır. Yazar bu dönemin isyanlarını birbirinden ayrı olarak incelemenin oldukça zor olduğunu ve bu yüzden de dönemin olaylarını toplu olarak ele almanın daha uygun olacağını belirtmiştir. Bu arada özellikle IX. Muhammed'e yapılan üç darbe ve bunların akabinde Hıristiyanların Gırnata'ya saldırıları, 834/1431 yılında meydana gelen deprem devletin yıkılış sürecini hızlandırmıştır.

Devletin son otuz yılında ise hareketlilik iyice artmış ve Hıristiyan krallıkların işgalleri hızlanmıştır. Özellikle Ebû Abdullah XII. Muhammed ile ez-Zağal arasındaki mücadele, devletin sonunu getirmişti ve böylece Hıristiyanların devleti ikiye bölme çabası amacına ulaşmıştır. İki devlet adamının anlaşma sağlayamaması Müslümanların toprak kaybetmesine ve devletin durumunun iyice kötüye gitmesine neden olmuştur. 1492 yılında yapılan bir antlaşma ile Gırnata İzabella ve Ferdinand'a teslim edilmiştir. Anlaşmanın maddeleri Müslümanlar için makul görünse de Ferdinand ve İzabella anlaşma şartlarına bağlı kalmadılar ve Müslümanlara eziyetlere başlamışlardır. Engizisyon mahkemeleri kurulmuş ve birçok Müslüman katledilmiştir.

Yazar daha sonra Benî Ahmer'de yaşanan darbe ve isyanların siyasî, sosyolojik, ekonomik ve kültürel sonuçlarını değerlendirmektedir. Siyasî

sonucu olarak darbelerin devletin siyasî bütünlüğünü bozduğunu bunun sonucunda devletin zayıf düştüğünü ve Hıristiyan krallıklara kendi topraklarını işgal için koz verildiğini belirtmektedir. Sosyal sonuçlarını ele alırken, halkın her kesiminin bir şekilde isyan ve darbelerden etkilendiğini belirten yazar, isyanların başta ziraî alanda olmak üzere farklı istih-sal sektörlerinde yaşanan üretim düşüklüğüne neden olduğunu, insanların doğal ihtiyaçlarını karşılayamadıklarını ve bunun da halk arasında huzursuzluğa yol açtığını, buna ilave olarak da ağır vergilerin halkı bunalttığını söylemektedir. İsyanların kültürel sonuçlarında ise yazar, eğitimde aksamaların yaşandığını, bilimsel eserlerin telif edilemediğini ve o zamana kadar elde edilen mevcut birikimin de muhafaza edilemediğini zikretmektedir.

Sonuç bölümünde yazar Gırnata'da meydana gelen isyanların ve darbelerin siyasî, kültürel, ekonomik ve kültürel olarak önemli kayıplara neden olduğunu vurgulamakta, kabile rekabeti ve iktidarı ele geçirme arzusunun, Endülüs'teki isyanların en büyük nedenlerinden olduğunu belirtmektedir. Yazar, bu isyan ve darbe girişimlerine, Hıristiyan krallıkların baskısına rağmen Benî Ahmer devletinin uzun süre hüküm sürmesini; darbeleri üreten toplumun dinamik yapısına ve sürekli dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı hazırlıklı olmasına bağlamaktadır. Fakat sükûnet zamanlarında elde edilen kazanımların kargaşa ve huzursuzluk dönemlerinde korunamaması sonucu Müslümanların sürekli küçülerek toprak kaybettiklerini ve nihayetinde hâkimiyetlerini yitirdiklerini belirtmektedir.

KİTAP TANITIMI

İbrahim Sarıçam, *Hz. Osmân*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, 125 s.

HÜMEYRA TETİK*

Bu kitap, Prof. Dr. İbrahim Sarıçam'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer isimli çalışmaları gibi her kesimden geniş bir okuyucu kitlesini dikkate alarak sade ve anlaşılır bir dil kullanılarak kaleme alınmış bir eserdir.

Hz. Ömer'in vefatından sonra Hz. Osmân dönemi, İslâm'ın doğu, kuzey ve batı istikametinde çok hızlı ve geniş bir şekilde yayılmaya devam ettiği bir zaman dilimini içermektedir. Hz. Osmân'ın halifeliği on iki yıl sürmüştür. İlk altı yılı sakin ve huzurlu bir şekilde, Müslümanların birlik, beraberlik halinde devam etmiştir. Problemler büyümeden halledilmiştir. İkinci altı yıllık halifeliği sürecinde ise huzur ve sükûnetin bozulduğu bir ortam oluşmuştur. Bu süreç o kadar şiddetlenmiştir ki Hz. Osmân'ın şahadetini de beraberinde getirmiştir. Eserde on iki yıllık bu hilafet sürecinde Müslümanların durumu ve Hz. Osmân'ın hilafeti kısa, öz ve anlaşılır bir şekilde okuyucuya sunulmuştur.

Eser önsöz ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Osmân'ın kabilesi, ailesi ve Müslüman oluşundan sonra hilafetine kadar ki hayatı anlatılmaktadır. Hz. Osmân, Kureyş kabilesinin on önemli kolundan biri olan Ümeyye (b. Abdüşşems) oğullarına mensuptur. Hz. Osmân'ın şeceresi baba tarafından Osmân b. Affân b. Ebû'l-Asi b. Ümeyye b. Abdüşşems b. Abdümenaf'a ulaşmaktadır. Annesi Ervâ bint Kurezy'dir. Affân'ın nesli sadece Hz. Osmân'dan devam etmiştir. Kendisi için Kureşi ve Emevî/Ümevî nisbesi, Hz. Osmân için oğlu Amr'a nispetle Ebû Amr, Hz. Peygamber'in kızı Rukıyye'den olan oğlu Abdullah'ın doğumuyla ise Ebû Abdullah künyesi kullanılmıştır; ancak Hz. Peygam-

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi, İLAMER İslam Tarihi Araştırma Gurubu Öğrencisi

ber'in iki kızıyla evlendikten sonra “Zi'n-Nüreyn” (iki nur sahibi) künyesi ile meşhur olmuştur. Hz. Osmân “es-Sâbikûn el-Evvelûn” yani İslam'a girişte önceliği bulunan muhacir sahabiler arasında sayılmaktadır. Hz. Osmân İslam'ı kabul edince yakınları tarafından işkenceye tabi tutulmuştur.

Gazve ve Seriyelerde Hz. Osmân'ın görev aldığından da bu kısımda bahsedilmektedir. Uhud savaşında, Hendek gazvesinde, Kureyza gazvesinde, Hudeybiye seferinde, Hayber'in fethinde, Mekke'nin fethinde ve Tebük seferinde de aktif olarak rol aldığından ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Hz. Osman, ilk iki halife'ye biat etmiş, Hz. Ebu Bekir'in kâtipleri, danışmanları ve vekilleri arasında yer almıştır.

İkinci bölümde ise; Hz. Osmân'ın halife seçilmesi ve yaptığı faaliyetleri anlatılmaktadır. Hz. Ömer, Muğire b. Şu'be'nin Ebû Lü'lü' Firûz isimli kölesi tarafından Mescid'de ağır bir şekilde yaralanınca, bazı sahabilerin kendisinden sonra yerine halifeyi tayin etmesini istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Aşere-i Mübeşşere'den olan altı kişilik bir heyeti (şura), aralarından birini halife seçmek üzere görevlendirmiştir. Bunlardan herhangi birine doğrudan halifeliği devretmeyi uygun bulmamıştır. Üç gün süren bu karar verme sürecinin sonunda Hz. Osmân halife olarak seçilmiştir. Hz. Osmân'ın hilafet makamına geçince Müslüman askerlerin aylıklarına zam yapıldığı ifade edilmektedir.

Hz. Ebû Bekir hutbe okumak için minbere çıktığında Resûlullah'ın durduğu basamaktan bir basamak aşağıda dururdu. Hz. Ömer'de halifeliği zamanında hutbe okumak için çıktığında Ebû Bekir'in durduğu basamaktan bir basamak aşağıda dururdu. Hz. Osmân halife olunca “bu iş uzayacak” deyip Hz. Peygamber'in durduğu basamağa çıktı. Gördüğü ihtiyaç üzerine Cuma günü hutbe öncesinde okunan ilk ezana bir ezan daha eklemiştir. Bunun gibi bir takım uygulamalarda değişiklikler yapmıştır. Nitekim yönetimde de akrabalarını getirmeye başlamıştır. Hz. Osmân hilafet makamına geçince amcası Hakem'i, Hz. Peygamber döneminden beri sürgünde bulunduğu Taif'ten getirtti. Henüz yirmi beş yaşında bulunan oğlu Mervan'ı yanına kâtip olarak aldı. Vali, kâdı, kâtip atamalarında liyakati esas almaktan ayrıldı. Bu süreçle birlikte yavaş yavaş Müslümanlar arasında farklı seslerin çıkmasına neden oldu. Bu uygulamalar devam ederken bir yanda da Kuzey Afrika'da ve Akdeniz

adalarında, Anadolu'da, Azerbaycan ve İrminiye (Ermeniyye), Sind ve İran fetihleri de devam ediyordu. Devletin gelirleri Hz. Ömer dönemindeki gibi savaşlar sonucu elde edilen ganimetlerin beşte birinden oluşuyordu. Hz. Osmân zamanına kadar her çeşit malın zekâtı devlet tarafından toplanır ve dağıtılırdı. Hz. Osmân kendi döneminin şartlarını dikkate alarak para, altın ve gümüş gibi gizli malların zekâtını ödeme işini şahısların kendisine bırakmış, açık malların zekâtını ise memurlar aracılığıyla toplayıp dağıtmıştır.

Hz. Osmân döneminde yapılan diğer faaliyetler ise şöyledir: Kur'an-ı Kerim'in tedvininde, esas alınan iki usul dikkate alınmıştır. Bunlardan ilki sûrelerin sıralamasının son okunuşta ortaya konan şekle göre yapılması, diğeri ise değişik okunuşlara müsait olan lehçe farklılıklarının terk edilerek Kureyş lehçesinin esas alınmasıdır. Bir başka faaliyet ise Haremeyn'deki genişletmelerdir. Zira Müslümanlar, özellikle Cuma günü mescidin cemaate dar geldiğini, daha geniş mekâna ihtiyaç duyulduğunu dile getirmişler ve bunun üzerine Haremeyn'de genişletme faaliyetleri yapılmıştır. Yine Hz. Osmân döneminde dikkat çeken şey Şurta (polis) teşkilatının kurulmasıdır.

Hz. Osmân döneminde verilen bu bilgilerden sonra ikinci bölümün en önemli yeri ise Hz. Osmân döneminde meydana gelen iç karışıklıklar başlığıdır. Bu başlık altında yazar, Hz. Osmân'ın şahadeti ve yaşanan iç karışıklıklardan bahsetmektedir. İç karışıklıkların nedenlerini ise şu şekilde açıklamaktadır. Hz. Ömer Kureyş eşrafına izin almak şartıyla ve geçici süreyle çeşitli bölgelere gitmelerine izin veriyordu. Çünkü o bu neslin mal mülk hevesine kapılarak bozulmasından, ileri gelenlerin ihtilafa düşmesinden ve bu ihtilafın çözülememesi sonucunda İslam toplumunun dağılmasından endişe ediyordu. Fakat Hz. Osmân'ın, Hz. Ömer'in bu uygulamasını kaldırdığı, bunun sonucunda ise Kureyşlilik şuurunun gelişmeye başladığı ifade edilmektedir.

Hz. Osmân'ın valileri tayin politikasının, onun eleştirildiği hususların başında geldiğini söyleyen yazar, onun akrabalarına ihsanlarda bulunması, onlara araziler ve para gibi başka bağışlar vermesinin, kendisine karşı dedikoduları arttırdığını, bunun da toplumun huzurunu bozduğunu belirtmekte, Hz. Osmân'ın kendi icraatlarını eleştiren bazı sahabilere karşı tutumundan dolayı tenkit edildiğini nakletmektedir.

Hız. Osmân, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'den sonra kendisine intikal eden ve üzerinde "Muhammed Resulüllah" yazısı bulunan gümüş yüzüğü Eris kuyusuna düşürmüştür. Bu yüzük aynı zamanda Hız. Peygamber tarafından mühür olarak kullanıldığı gibi, ondan sonra da hilafet mührü olarak kullanılıyordu. Bu husus da Hız. Osmân'a karşı ortaya çıkan tenkitlerin sebeplerinden birisi olarak zikredilmektedir.

Hız. Osmân'ın hac zamanında Mina'da namazı Hız. Peygamber ve ilk iki halifesinin aksine iki rekât değil de dört rekât kıldırması dolayısıyla da eleştirilmiştir. Hız. Osmân'a yöneltilen bu eleştirilerde, isnatlarda haklılık payı olmakla beraber, bu isnatların halifeyi öldürmek için asla yeterli sebepler olmadığı vurgulanmaktadır.

Hız. Osmân'a kuşatma sonrasında öldürücü son darbeyi kimin vurduğu hususunda yazarımız, kaynaklarda birkaç ismin zikredildiğini ifade etmektedir. Bu konudaki rivayetlerin daha ziyade Amr b. Hâmık ve Kinâne b. Bişr üzerinde yoğunlaştığını vurgulamaktadır. Hız. Osmân'ın cenaze namazını vasiyeti üzerine Zübeyr b. Avvam kıldırduğu, cumartesi günü akşamla yatsı arasında gizlice Cennetü'l-Baki bitişiğindeki "Haşşü Kevkeb" mevkiine kanlı elbisesi ile yıkanmadan defnedildiğini belirtilmektedir. Bu bölümün dikkati çeken noktalardan birisi müellifimizin Hız. Osmân için inşâd edilen mersiyelerden bir demet eklemesi ve Hız. Osmân döneminde vefat eden bazı ünlü şahsiyetlere yer vermesidir.

Üçüncü ve son bölüm Hız. Osmân'ın kişiliğini anlatan bölümdür. Müellifimiz bu bölümde özellikle Hız. Osmân'ın cömertliği ve hayâsı üzerinde durmuştur. Cömertliğini Hız. Peygamber'e ve ailesine ikramında görüyoruz. Onun temizliğe son derece önem verdiği anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber'in ilk vahiy kâtipleri arasında yer almıştır. Hız. Peygamber kendisine duyduğu sevgi ve saygıyı ifade etmek için kendisine Osmân'ın ism-i tasgîri ile (küçültme ismi olan) "Useym" diye hitap ederdi.. İslamiyet'i kabul ettikten sonra onun her Cuma günü bir köle azat ettiği, azat edecek köle bulamayınca ertesini Cuma iki köle azat ettiğine dair rivayetler verilmiştir. Bu bölümde ayrıca onun bazı fikhî görüş ve uygulamalarına, rivayet ettiği bazı hadislerle, özlü sözlere, mektuplara ve hitabelerine örnekler verilmiştir.

Sonuç olarak Hız. Osmân'ın hayatı, faaliyetleri ve şahsiyetinin ele

alındığı bu çalışma, kısa, mütevazı, olayların derinliklerine çok inilmeden herkesin anlayabileceği genel noktalara açık ve anlaşılır bir şekilde değinmesiyle başta genel okuyucu olmak üzere tüm kitap severler için önemli bir kaynak oluşturacaktır. Dipnotlar alışılmış dipnot sisteminin aksine kitabın arkasında verilmiştir. Kaynakça ve dipnotlarla kitap son bulmaktadır. En son sayfada ise Hz. Osmân'ın şeceresini gösteren bir şema bulunmaktadır.

TOPLANTI & GEZİ

Doğu Azerbaycan ve Tahran Gezisi Notları (2-5 Mayıs 2014)

FATİH ERKOÇOĞLU*

Başlangıç: İğdır

İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan sınıf arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan, fakültelerinden iki arkadaşın kitap fuarı için Tahran'a gideceğini söylemişti. Katılırsam dört kişi olacaklarını ve böylece Tebriz, Erdebil ve Tahran'a kısa süreli bir gezi gerçekleştireceklerini belirtti. Uzun zamandır İran'a gitmeyi arzu ediyordum. Bu benim için büyük bir fırsattı. Özellikle bölgeyi karayolu ile dolaşmak güzel olacaktı.

1 Mayıs günü 13:40'da Ankara'dan kalkan uçağımız bir buçuk saat sonra 110 km hızla esen rüzgar nedeniyle İğdır'a inemedi. Buraya en yakın havalimanı ise Kars'tı. Uçağımız Kars'a indikten sonra Türk Hava Yolları'nın hazırlamış olduğu otobüslerle İğdır'ın yolunu tuttuk. Türkü yolcunun azığı derler...

İğdır'ın al alması

Yemeye bal alması

Yar Gelenden sonra

Yaremin sağalması

Ölürem ölürem yar

Yetimem yar yetimem yar

Ay balam sevirem yar

Sevirem yar sevirem yar yar

* Doç. Dr. | Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü

İğdır'a girdiğimizde hava kararıyordu. Fatih beni karşıladı. Hemen bir yemek yedik. Sürprizi vardı. Her Perşembe akşamı Uygulama otelinde bir sohbet olurmuş. Bugün beni konuşturmak istediklerini söylediler. Ben de "*Hz. Peygamber ve Atıcılık (Okçuluk)*" üzerine Hz. Peygamber dönemi okçuluğu ve sorular üzerine genel Türk okçuluğu üzerine bir konuşma yaptım.

Saat 10'u geçiyordu. Bir çay sohbeti sonrasında ertesi günkü programımızı konuştuk. Bizi Doğu Beyazıt'taki Gürbulak Sınır Kapı'sına götürecek bir taksici ayarlandı. Sabah 6'da herkesin hazır olması istendi.

Erken vakitlerde, gün ağarırken kaldığım otel odasında Büyük Ağrı dağı muhteşem gözüküyordu. Hemen bir kare fotoğraf aldım. Hazırlıklar yaptık. Şoförümüz henüz Uygulama Oteli'nin önüne gelmişti. Eşyalar yüklendi ve yola koyulduk. Doğu Beyazıt'a doğru giderken manzara harika idi. Yol boyunca sol tarafta Ağrı dağı arz-ı endam etmekte idi. Köyler, hayvan sürüleri. İleride Doğu Beyazıt görülüyordu. Bu yollardan geçen yıllarda da geçmiştik. Sağ olsun Fatih kardeşim bizi, ağırlamış ve İshak Paşa Sarayı'nı gezdirmişti.

Gürbulak Sınır Kapısı

Kırk, kırk beş dakikalık yolculuk sonrasında sınır kapısında idik. Şoförümüzle geliş vaktini anlaştık ve ayrıldık. Sınır kapısından içeri girdik ve tepeye doğru yürümeye başladık. Zira resmi binalar tepeye yapılmıştı. Bürolara kadar ellerimizde çantalarla bir miktar yürümemiz gerekti. Yurtdışı harç pulları alındı. Bizim taraftan hızlıca geçtik. Artık İran tarafında idik. Görevliler Azeri idi. Konuştukları rahatlıkla anlaşılıyordu. İşlerimizi bitirdikten sonra ellerimizde çantalarımız olduğu halde dışarı çıktık. Hemen kapıda bir dolmuş bekliyordu. Bu sefer aşağıya doğru iniş başladı. Dolmuştan iner inmez etrafımız sarıldı. İran parası tümen alıp, almayacağımız soruldu. O an yıllar öncesine gittim. Suriye'ye geçmek üzere Antakya'ya gittiğimizde de böyle olmuştu. Satıcılar hemen etrafımız çevirmişlerdi.

Tabi biz hazırlıklı idik. İğdır İlahiyat'tan arkadaşımız Habib Demir, aylardır İran'da bulunuyordu ve cebinde bir miktar tümen vardı.

Sıkı bir pazarlık sonrasında 90 bin tümene bizi Tebriz'e götürecek

olan aracın genç sahibi ile anlaştık. Eşyalar bagaja yüklendi ve yola çıktık. Genç şoför birkaç dakikalık işi olduğunu söyledi. Onun için Mâkû'da bir sokağa girdik. Arkadaş arabadan indi ve yerine babası olduğunu söylediği kişi şoför mahalline geçti. Böylece yolculuğumuz başlamış oldu.

Mâkû

Mâkû, İran'ın Türkiye sınırındaki bir şehri. Daha doğrusu İran Azerbaycan'ında eski bir hanlık merkezidir. Şehir, Anadolu'dan gelen Sarısuyn etrafındaki yüksek ve oldukça dar bir boğaz boyunca kurulmuştu. 2003 yılı tahminlerine göre şehrin nüfusu 38 bin kadardır. Halkının çoğunluğunu Bayât ve Pörnek başta olmak üzere çeşitli Türkmen aşiretleri oluşturmaktadır. Osmalı-Safevî savaşlarında sıklıkla el değiştirdi. 1747'den itibaren de Bayat aşiretinden gelen hanların merkezi oldu.



Şehirde ilk göze çarpan husus genelde iki katlı olan yapıların, Amerika'da olduğu gibi çelik konstruksiyonlu tuğla yapılar oluşu idi. Küçük şehri hızla geçtik. Artık Tebriz yolunda idik. Yola girdikten kısa bir süre sonra şoförümüz sağda küçük bir dükkanın önünde mola verdi. İğdır'da aldığımız simit, poğaçaya gibi yiyecekleri çay eşliğinde afiyetle yerken, küçük dükkanda *kûbîde* yazısı dikkatimiz çekmişti. Bir Angaralı olup da *kobiti* duymamak olmazdı. Eski Ulus'ta başta olmak üzere küçük el

arabalarında, yumurta, yeşil soğan, domates gibi birçok sebzenin bazlamaya benzer bir ekmek içine doldurularak oluşturulan pratik bir yemektir kobit. Dükkanın içindeki tablada buna benzer bir şey hazırlıyordu dükkan sahibi. Gerçi onlarınki dürüme dönüşüyordu. Bizimkinde ise ortadan ayrılarak içine zikrettiğimiz eşyalar dolduruluyordu.

Farsça bilen arkadaşlarımız bizi uyardı. Buradaki Kûbide ile Angaralıların kobidinin aynı olmadığını. Zira Tebriz'de de yiyeceğimiz üzere bizdeki Adana kebabı tarzında, fakat tamamen etten oluşan yiyeceğe de bu ad veriliyormuş. Olsun dedik, kısa süre de olsa bu kelime bize güzel Angara'mızı hatırlattı. Gülüştük...

Mola sonrasında yola tekrar koyulduk. Arabamız rahatı, yol tutuşu da gayet iyiydi. Yol güzergahı tam bir sene önce yine Fatih Özkan ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden birkaç hocamızla birlikte gezdiğimiz Nahçıvan topraklarını hatırlatıyordu. Yol boyunca "*türkü yolcunun azağıdır*" ifadesine uygun olarak özellikle Şahin hocamla birlikte Azeri türküleri, Kerkük türküleri okuyorduk.

Tebriz

Yolumuz takriben 4 saat sürmüştü. Bir de İran saatinin bir buçuk saat ileride olduğu hesap edilecek olursa saat iki sularında Tebriz'in banliyolarına ulaşmıştık. Şoför arabasında getirdiği bazı temizlik maddelerini yolda durduğumuz dükkana vermek ve de sigara içebilmek için bir mola vermişti. Zira arabasında vatandaşa sigara içirtmemişti. 20 dakika sonrasında otelimizde idik. Hemen yerleştik ve Tebriz turuna başladık. Bir taksi kiralayarak şehir merkezine geçtik.

Tebriz, İran'ın Doğu Azerbaycan eyaletinin merkezi idi. İran'ın kuzey-batısında deniz seviyesinden 1350 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehre Azeri Türkleri ve Osmanlılar Tebriz, Pehleviler Tovriz (dökülme/akmak) demektedirler. Tebriz ve çevresi Hz. Ömer zamanında İslâm hakimiyetine girmişti. Sâcoğulları, Revvâdîler, Büyük Selçuklular, Irak Selçukluları, Ahmedîliler, İldenizliler, Hârizmşâhlar ve Moğolların hakimiyetine girdi. Argun Han askeri faaliyetleri için şehri merkez yaptı. İlhanlılar sonrasında Çobanlı, Altın Orda, Muzafferîler ve Celâyirîlerin idaresine girdi. 1386'da Timur, şehri savaşızsız ele geçirdi. 1410'da ise Ahmed Celâyir'i yenen Karakoyunlu Yusuf'un eline geçti.



Uzun Hasan döneminde şehir Akkoyunluların başkenti oldu. 1502'de Şah İsmail tarafından Safevî başşehri yapıldı. 1514'de Osmanlı hakimiyetine girdi. Müteakiben Safevîler ve Osmanlılar arasında sıklıkla el değiştirdi. Şehirde inşa edilen Osmanlı eserleri tahrip edildi. 1747'de Dünbüliler şehri ele geçirip Tebriz-Hoy Hanlığı'nı kurdular. 1790'da ise Ağa Muhammed tarafından Kaçar hakimiyetine girdi. 1827'de ise Rus işgaline uğradı, bir yıl sonra şehir yeniden İran idaresine girdi. Tebriz şehri özellikle XX. yüzyıl başlarında İran'ın siyasi hayatında önemli bir rol oynamıştır. I. Dünya Savaşı esnasında Kâzım Karabekir Paşa komutasındaki Türk ordusu şehre geldi ve buradaki İngiliz birliklerini püskürttü. 1921 yılında yapılan antlaşma ile şehir İran'a bırakıldı. 1941 yılında ise Sovyetler Birliği'nin işgaline uğradı. 1945 yılında Tebrizli aydınlar, Sovyet ve İran'ın baskılarına rağmen Azerbaycan Milli hükümeti tesis edildi. Ne var ki 1946 yılında İran hükümet kuvvetlerinin Tebriz'e girmesiyle birlikte, Azerbaycan Özerk Cumhuriyeti ortadan kaldırıldı.

Bu kısa siyasi tarih bilgisi sonrasında biz gezimize kaldığımız yerden devam edelim. Aslında bu tarihçe birçok şeyi ifade etmektedir. Tebriz'in sıklıkla el değiştirmesi şehre, sanat ve mimari açıdan zenginlik kattığı düşünülebilir. Fakat gezmeye başladıkça aslında bu idarelerin şehre büyük yıkım getirdikleri de anlaşılmaktadır.

Gökmescid

Otelden ayrıлып tuttuğumuz taksi ile şehir merkezine ulaştık. Cuma günü olması hasebiyle şehir çok tenha idi. İlk durak yerimiz ise *Gökmescid*'di. Ana cadde üzerinden geniş bir avluya giriş yaptık. Büyük bir tuğla yapı sizi karşılıyor. Bu cami, *Cihan Şâh Mescidi* veya *Muzafferiye* isimleriyle de tanınmaktadır. Halk arasında ise mavi çinilerinden dolayı *Mescid-i Kebûd* (Mavi Cami) denilen bu cami, Karakoyunlu Cihan Şah tarafından 1465-66 yılında inşa edilmiştir.



Mescid tamamen tuğladan yapılmış olup dışı zengin çini mozaik ve renkli sır tekniğinde çinilerle kaplıydı. Mescidin abidevi taç kapısı sizi bütün heybeti ile karşılıyordu. Mescid içinde halen restorasyon sürüyordu. Yapının ortasındaki kilimlerden mescidin halen ibadete açık olduğu anlaşılıyordu. Daha içeride mezarların bulunduğu kısmın, çinileri neredeyse tamamıyla dökülmüş, bir kısmı mezarların olduğu yerin üstünde muhafaza altına alınmıştı. Petek desenli mavi çiniler özellikle bu kısmın, girişinde çok belirgin görülüyordu. Azeri görevli arkadaş yapı hakkında bir kısım bilgileri bizimle paylaştı. Muhtelif yerlerden fotoğraflar ve video çekimlerini aldıktan sonra yapıdan çıktık.

Yapıyı gezerken İğdir İlahiyat'tan arkadaşımız Yrd. Doç. Dr. Şahin Ahmedoğlu'nun, Erzurum'dan tanıdığı Türkan Hanım geldi. Türkan hanım Atatürk Üniversitesi'nde Sanat Tarihi doktorası yapıyordu. Artık şehri Türkan Hanımla birlikte gezecektik.

Gökmescid'den çıkınca hemen sağda, aynı güzergâhta -ki burası aynı zamanda Mescidin bahçesi olarak da bilinmektedir- Hakânî Bahçesi olarak bilinen bir park görülüyordu. XII. yüzyıl ünlü Azeri şairi Efdalüddin Bedel Hakânî'nin heykeli yer alıyordu.



Azerbaycan Müzesi

Birkaç metre sonra ise Azerbaycan Müzesi'nin avlusuna girildi. Daha önce Nahçıvan'da gördüğümüz koç ve koyun mezar taşlarından birkaç tane de burada vardı. Avlunun duvar kısmına bölgede bulunan balballar yerleştirilmişti. Yer boylu boyunca uzanmış birkaç mezar taşının yazıları halen okunabiliyordu.



1957'de açılan ve 1962 yılında yenilenen müzenin avlusunun fotoğraflanmasından sonra merdivenlerden çıkarak müzeye girdik. Sadece Fatih Özkan ve ben müzeyi gezmeye kadar verdik. Üç katlı müzenin giriş katı eski çağlara dair eserlerin bulunduğu kısımdı. İkinci katın bir bölümü İslam eserlerine ayrılmış diğer kısmında ise muhtelif dönemlere ait paralar teşhir ediliyordu. Her şey gayet güzel gidiyordu. Ta ki fotoğraf makinem bozulana kadar.



Beş yıldır kullandığım fotoğraf makinesi, Belgrad'da yine bir müze gezerken perde motorunda bir arıza vermişti. Tamirciye götürmüş, perde motoru değiştiği takdirde makinenin yeniden çalışabileceği ifade edilmişti. İnternette sorduğum parça ise 300 tl civarında idi. Emektarı sat-sak o kadar etmeyecekti. Sineya çektik. Otobüste fakülteye gelirken yolda makinem elimden düştü. İlk defa başıma böyle bir şey gelmişti. Üstüne üstlük bu sefer de filtrem kırıldı. Odama geldiğimde bir sürprizle karşılaştım. Makinem çalışıyordu. İşte bu makine ile yola çıkmış idim. Ne var ki yine bir müzeyi fotoğraflarken aynı sorunu çıkartan fotoğraf makinemi emekliye ayırmak zorunda kaldım. Artık yol boyunca Note II ile fotoğrafları, Sony makinemle ise video çekimlerini yapmak zorunda kalacaktım.

Lokanta

Mescid, müze derken adam akıllı acıkmıştık. Zaten yolda da ciddi bir şeyler yememiştik. Bunun için günün kalan kısmını sağlam geçirebilmek adına bir şeyler yememiz gerekiyordu. Kısa bir yürüyüş sonrasında, dar yollardan tarihî bir hamamdan dönüştürülen bir restorana girildi. Hamamın asıl kısmında etrafa kurulan yüksek, ayakkabıları çıkararak oturduğunuz sofralarda yemekler yeniliyordu. Kırım'da girdiğimiz bir Özbek lokantasında da bu tarz oturacak yerler bulunuyordu. Orada en azından bir kasnak üzerine yemekler geliyordu. Burada ise yere serdiğimiz bir sergi üzerinde yemekler yenilecekti. Biz siparişimizi verdik. Çelo kebab, Kúbide ve Tebriz Köftesi takriben yirmi dakika sonra geldi. Tebriz köftesi geçen yıl Doğu Beyazıt'ta yediğimiz köfteyle benzerlik gösteriyordu. Yemeğin ardından çaylarımız geldi. Çay bardaklarına bir çubuğun etrafını sarmış olduğu halde bir madde yerleştirmişlerdi. Bunun şeker niyetine çaya koyuyorduk. Ayrıca kıtlama olarak bilinen şekerler de getirilmişti.





Yemek sonrasında lokantanın diğer kısımlarını gezildi. İç içe, oldukça otantik bir mekandı. Birkaç kare fotoğraf aldık. Hoş bir zaman geçirmiştik.

Arg-i Tebriz (Tebriz Kalesi)

Yol boyunca giderken solda Tebriz'in önemli bir eseri olan Arg-i



Tebriz'i görülyordu. Hem şehir (kale) girişi hem de mescid olarak kullanılan tuğladan yapılmış bu yapı, kalenin günümüze kadar gelebilen yegâne surlarını oluşturuyordu. Kalenin bir adı eski caminin adına atıfta bulunularak Mescid-i Ali-şâh'tır. Caminin sadece mihrabı günümüze kadar gelebilmiştir. Yapının sol tarafında yeni yapılan bir Cuma mescidi görülyordu. Bu arada rehberimiz Rus işgali döneminde burada bir tiyatro yapıldığını, İran devrimi ile birlikte burasının havaya uçurulduğundan bahsetmişti.

Makbaratü'ş-Şüerâ Müzesi

Rehberimiz Türkan Hanım, yemek sonrasında bizi Şairler Mezarlığı'na götürdü. Tebriz'in yetiştirdiği pek çok şairin mezarlarının yer aldığı bu mezarlıkta inşaat halen devam ediyordu. Mezarlığın etrafı mesire yerine dönmüştü. Her yer insan doluydu. Parkta sizi 18 Eylül 1988'de vefat eden meşhur Tebrizli şair, Muhammed Hüseyin Şehriyâr'ın büstü karşılıyordu. Bilboardlarda önemli şairlerin şiirlerinden örnekler sunuluyordu. Daha sonra Şehriyâr'ın mezarının da olduğu müzeye gidildi. Binanın içerisinde muhtelif heykelleri resimler bulunuyordu.



Türkün dili tek, sevgili istekli dil olmaz.

Özge dile katsan, bu esil dil esil olmaz

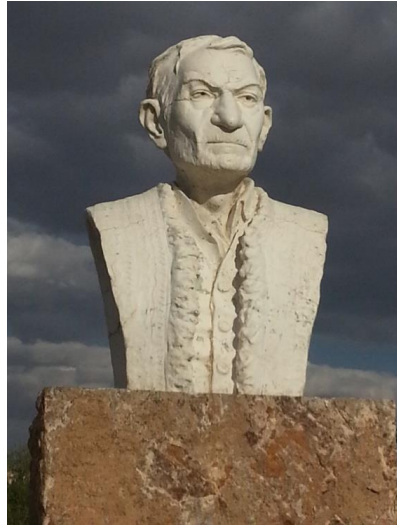
Heyder Baba, Nene Kızın gözleri,

Rakşende'nin şirin-şirin sözleri,

Türki dedim, okusunlar özleri,

Bilsinler ki, adam geder ad kalar,

Yahşı-pisden ağızda bir dad kalar.



Şehriyâr'ın türbesi sonrasında parkın ve müzenin hemen yanında yer alan Hz. Hüseyin'in torunlarından birisinin (Hamza b. Musa b. Cafer) kabrinin yer aldığı külliye girildi. Şairler mezarlığı kalabalıktı, burada ki kalabalıkta diğer tarafı aratmıyordu. Ana baba günü gibi idi. Bayanlar kapalı olmalarına rağmen üzerlerin *çâdır* denilen örtüyü almak zorunda idiler. Girdiğimiz avluda içi boş bir havuz vardı. Avlunun çevresi tuğladan yapılarla çevrili idi. Rehberimiz içeriye girdiğimizde yakın zamanlarda Hz. Hüseyin'in torunlarından birinin daha mezarının bulunduğu bahsetti. Buradaki külliye ve Erdebil'de gireceğimiz Şeyh Safi Türbe ve külliyesi, bilhassa Tahran'daki Humeynî Külliyesi (halen

inşaat halinde) ve Abdülazim el-Hasenî Külliyesi, bölgede Şiiliğin nasıl yayıldığını bize çok açık gösteriyordu. Peygamber torunlarının mezar yerleri, Şiiler tarafından tam bir panayır mahalline dönüştürülmüş idi. Hayatın tam içinde bulunuyordu bu mekanlar. Bir taraftan insanlar bu yapıların bahçelerinde oturuyorlar, çaylarını içiyorlar, çocukları külliyelerde ve mezarlıklarda gezdiriyor, diğer taraftan ise vaazlar, secde taşları, her yerde Hz. Hüseyin vurgusu Büyük Selçukluların Sünnî İran'ının Safeviler eliyle nasıl bir dönüşüm geçirdiğini bize açık ve seçik gösteriyordu. 2004-2005 yılları arasında Suriye'ye yapmış olduğumuz muhtelif gezilerde de bu durumu görebiliyorduk. Her ne kadar kendilerine nispeti pek bilinmese de Fâtimîlerin bölgeyi Şiileştirebilmek için yaptığı mekanlar, İran Cumhuriyeti tarafından kendi tarzlarında restore edilmiş ve vatandaşlarının uğrak mekanı haline getirilmiştir. Özellikle Seyyide Rukiyye ve Seyyide Zeyneb -ki bu sonuncu bir mahalle olarak varlığını sürdürmektedir- Şiiler için önemli mekanlardandı. Buralara gidildiğinde Kербela, Necef ya da İran'daki yukarıda zikredilen mekanlar hatıra gelmektedir.

Sadece bu mekanlar değil, Ürdün'de Müte savaşının yapıldığı yerde, Lübnan'da Baalbek'teki türbeler de, Suriye'nin Rakka isimli -ki bugün İŞİD'in elinde olan- şehirde bulunan Veysel Karanî ve Ammâr b. Yâsir'e nispet edilen türbeleri de İran kendi üslubu ve tarzına göre yeniden yaptırmıştır.¹ Tabi üzümlere söylemek gerekir ki Türkiye'de bazı aklı evveler de -belkide bilinçli olarak- İranlı turisti çekebilmek adına, İslâm tarihi hocalarının bu şahsın mezarının Medine'deki Baki' Mezarlığında olduğunu bas bas bağırmaclarına rağmen Hz. Ali'nin kardeşi Akil'in mezarının Diyarbakır'da olduğunu tespit etmeye çalışmasından bir art niyetin olduğunu düşündürmektedir. Yapılan bir haberde, peşin olarak şu da söylenmektedir. *"... 10 yıllık bir çalışmanın ardından, Hazreti Ali'nin ağabeyi İmam Ukayl'in kabrinin Diyarbakır'da olduğuna ilişkin delillere ulaştı"* denilmektedir.²

Habere göre Hz. Ali'nin ağabeyinin Diyarbakır'da olmasının inanç turizmi açısından çok önemli olduğunu söyleyen, Dicle Üniversitesi

¹ Ne yazık ki bu türbeler İŞİD tarafından havaya uçurulmuştur.

² D. Bakır Hz. Ali'nin ağabeyi İmam Ukayl'in Peşinde, İsmail Avcı'nın Haberi, Zaman, 03 Aralık 2010.

Öğretim Üyesi Prof. Dr. Kenan Haspolat, "İmam Ukayl türbesinin Medine'de de olduğu söyleniyor. Ama orada kendisinin değil, kopan parmanın olduğu yönündeki hüküm ağır basıyor. Herşey söylenir. Mühim olan belgelerdir. Elimizde Osmanlı belgeleri var. Belgeye itibar etmezsek neye itibar edeceğiz? Peygamberimizin amcasının oğlunu ziyaret etmek büyük ayrıcalık. Diyarbakır'dan İran otobüsleri sık sık gelip geçiyor. Bu türbe onların Diyarbakır'da kalmalarına, inanç turizmine vesile olabilir." diyor.

Teleferikle Tebriz

Makbaratü'ş-Şuarâ'dan sonra iki taksi ile şehrin kuzeyinde tesis edilen teleferiğe gidildi. Rehberimiz korktuğu için bize katılmadı. Dört kişilik teleferiklere bindik. Hava kararmak üzere idi ve kuvvetli bir de rüzgar başlamıştı. Yükselirken ilk olarak fark etmedik, fakat tepede rüzgar etkisini gösterdi. Sallantılarla birlikte arkadaşlar arasında heyecanla karışık korku kendisini göstermeye başlamıştı. Tabi, teleferik içinde Tebriz'e yukarıdan bakmak güzeldi. Geniş bir ovaya kurulan şehri kısa süre de olsa temaşa etmiştik.



İl Gölü

Teleferik sonrasında yeniden bir taksi tutuldu ve büyük bir havuzun çevrelediği Kaçar dönemi saraylarından birinin yer aldığı Tebrizlilerin mesire yeri olan İl Gölü denilen mekana gidildi. Gerçekten de İl Gölü ana baba günü gibi idi. Gündüzleri sıcak olan Tebriz'de akşamları çocuk gidilebilecek yegâne yer burası idi. Gölün etrafı, kebabçı ve mısırcılarla çevrili idi. Önce bir közlenmiş mısırın tadına baktık, biraz yanmış da olsa mısır yenilmeyecek gibi değildi. Havuzun etrafı insan kaynıyordu, ışıklandırma yeterli değildi. Kadınlar da erkekler gibi dışarıda idi. Bazı yerlerde kurulan çadırlar dikkatimizi çekmişti. Tahran yoluna doğru birçok yerde gördüğümüz gibi İranlılar, fırsat bulur bulmaz soluğu park ve bahçelerde alıyordu ve hemen bir kilim seriliyor, çadır kuruyor ve zaman değerlendiriliyordu. Biz de Tebrizlilere uyduk, biraz İl Gölünü çepeçevre dolaştıktan sonra kenardaki çay bahçelerinden birine oturduk. Çaylarımızı afiyetle içerken Şahin'in, telefonu üzerine Tebriz'de bulunan arkadaşları geldiler. Dört kişi biz, iki de onlar birlikte bir kahvehaneye gittik. Bir miktar çaylı sohbet sonrasında bu arkadaşlar bizi otelimize bıraktı. Altı kişi oldukça zorlu bir yolculuk olmuştu. Hıyâban-ı Râh-ı Ahen'de bulunan otelimize geldiğimizde hepimiz yorulmuştuk.





Kapalı Çarşı

Sabah oldukça hafif bir kahvaltı sonrasında güne başladık. Akşamdan sözleşmiştik, biz bir taksi tutarak hızlı bir alışveriş için Tebriz çarşısına gidecektik. Bu arada elimizde çantalarımız vardı, hareket kabiliyetimiz azalmıştı. Yine de tuğladan inşa edilmiş kapalı çarşuyu ellerimizde bavullar olduğu halde hızla gezdik. Çarşı henüz açılıyordu. Halı ve kilimlerin satıldığı kısımda kısa bir mola verildi. Çaylar içildi. Çarşının bitiminde bir cami ve külliyesinin içerisinde geçildi. Her yer molla kaynıyordu.

Tebriz'de tanıştığımız, kendisinin de kadın giyim dükkanı olan Mesud isimli arkadaşına, müzik aletleri almak istediğimi ifade etmiştim. Onun mihmandarlığında bir dükkana gittik. Oradan kendime bir setar, bir de tar aldım. Hediyesi kavalla birlikte 160 dolar tuttu. Ben kaval deyince, bildiğimiz kavalı düşünmüştüm. Aldığım sazların çantasına sığdırırım diye sorun etmemiştim. Satıcı arkadaş kaval diye bir def çıkarmasın mı? Olan oldu, artık bir de hediye kavalım vardı.

Artık önümüzdeki günler boyunca çantalarım yetmiyormuş gibi, bu narin enstrumanları elimde taşıyacaktım. Sağ olsun yol arkadaşlarım da büyük bir itina gösterdiler ve kırmadan sağ salım Ankara'ya kadar bunları getirebildim. Gerçi güzel tarafları da oldu. İlk defa elime aldığım setarla akşam Erdebil'de misafir olduğumuz evde küçük bir konser verdim. Önümüzdeki günlerde Tahran'da bir konser daha icra edecektik.



Erdebil

Arkadaşımız Mesud'un dükkanının olduğu AVM'den bir dükkan sahibi arkadaş hemen bir şoför ayarladı. Hemen alışveriş merkezinin önünden eşyalarımızı yükledik ve Erdebil yoluna koyulduk. Takriben üç saatlik bir yolculuğumuz olacaktı. Ben her zaman olduğu gibi ön tarafta şoföre yoldaşlık ediyordum. Arkadaşlar birkaç günlük yorgunluğu çıkartmak üzere uykuya dalmışlardı bile. Burada ilk özçekimimi (selfiemi) çektim. Ben uyanık arkadaşlarım uyurken. Güzel olmadı da değil hani.

Şeyh Safi Külliyesi (Müzesi)



Şâh İsmail'in büyük büyük dedesi olan bu şahsın mezarı etrafında oluşturulmuş yapılar topluluğunu ziyaret için yüklü miktarda para ödedik desek herhalde yanlış olmazdı. Kendi vatandaşı tek bilete girerken bizim için zannedersenem 10 bilet kesti. Tabi her birimiz için.

Geniş bahçe sonrasında Turkuaz yapıların çevrelediği bir avluda yer



alan kubbeli büyük bir yapının içine girildi. Turkuaz çinili yapının içinde hayretimizi gizleyemedik. Yol arkadaşlarımızla bu görüntü karşısında tartışmaya başladık. Neredeyse yapının kubbesine kadar ahşap bölmeler vardı. Sanki devâsa ve hoş bir güvercin kümesi gibi duruyordu. Diğer arkadaşlarla bu ahşap bölmelerin ne maksatla yapıldığını tartışmaya başlamıştık. Kitap konulabileceği bile düşünülüydü.



Bizim bu tartışmamıza kulak misafiri olan Azeri bayan görevli, burasının başta Çin'den olmak üzere İpek Yolu ile gelen pekçok çini tabak ve vazo gibi değerli eşyaların teşhiri ve de muhafazası için yapılmış bölmeler olduğunu söyleyince mesele vuzuha kavuşmuştu. Gerçi muhtelif yerlerde cam içerisinde bu çinilerden kalanların teşhiri yapılıyordu, fakat kubbeye kadar ahşap bölmeler hayretimize gitmişti. Bayan görevli Rus işgaliyle burada teşhir edilen birçok eserin Rus müzelerine nakledildiğini söyledi.

Kısa bir gezi sonrasında Şahin'in arkadaşlarının evine gidildi. Mükellef bir sofraya bizi bekliyordu. Afiyetle acıkan karınlarımızı doyurmuştuk. Yemek sonrasında ise kısa bir tur atalım istedik. Dışarı çıktığımızla

birlikte şiddetli bir yağmur başladı. Islanmamak için bir kahvehaneye sığındık. Nargile ve çayların yanında tatlı gelmişti. Bir miktar oturduktan sonra belki de bir kilometreye yakın bir yürüyüş sonrasında Erdebil'de bulunan bir göl kenarına ulaştık. Bazı Erdebilliler gece yürüyüşüne çıkmışlardı. Hava serindi, bir miktar aydınlatma daha olsa bu tenezüh mekanını bu vakitlerde çok daha tercih edilebilir bir mekana dönüşebilirdi.

Gece 24 sularında Erdebil'den Tahran otobüsüne binildi. İçerideki ağır kokuyu saymazsanız, otobüs rahattı. İki bir tarafta bir de diğer tarafta olmak üzere üçlü koltuklar vardı ve daha da önemlisi oturduğunuz sürece emniyet kemerinizi takmak zorunda idiniz. Erdebil'deki arkadaşlarımızın bir torbaya koydukları elmaları afiyetle yedik. Otobüsümüz kısa süre sonra bir mola verdi. Mola yeri bizdeki ferah ve geniş istasyonlardan farklı idi. Karanlık ve kasvetli bir yerdi. Daha da kötüsü birer adet kadın ve erkek tuvaleti vardı ve insanların oturduğu yere doğrudan açılan kapılardan giriliyordu. İran'ın bu konuda bir miktar da mesafe alması gerekiyordu.

Tahran

Kuzey İran'da Elburz sıradağlarının hemen güneyinde denizden ortalama 1150 m. yükseklikte kurulan bu şehrin, IX. yüzyıldan beri yerleşim yeri olarak var olduğu ifade edilmektedir. Tahran, yaklaşık olarak 6 km. güneydoğusunda yer alan Rey'in, Moğollar tarafından tahrip edilmesinden (617/1220) sonra şehir halkından bazılarının buraya göç etmesiyle gelişme göstermiştir. İlhanlı kaynaklarında şehrin adı zikredilmektedir. Tahran, özellikle Safevilerle birlikte önem kazanmıştır. Şehrin çehresi ise Rıza Şah zamanında epeyce değişmiştir. 1979 yılındaki İslâm devrimi, Tahran'ın fiziksel ve demografik yapısını önemli ölçüde etkilenmiştir. Ayrıca 1980-1988 yılları arasında meydana gelen İran-İrak Savaşı'nda şehir tahrip görmüş, civar bölgelerden kaçanların gelmesiyle birlikte nüfus hızla artmıştır. Takriben 12 milyonluk nüfus yoğunluğu nedeniyle halen Tahran'ın yerine yeni bir başkent arayışı sıklıkla dile getirilmektedir.

4 Mayıs 2014 Pazar günü sabahı Tahran'daydık. Yolda, Şahin'in Erdebil'de misafir olduğumuz evin kardeşlerinden Behmen bizi karşıladı.

Arkadaşımız evinde ikram ettiği kahvaltı sonrasında bizi bir metro istasyonuna kadar götürdü. Artık buradan sonra biz kendi başımızın çaresine bakacaktık. Metro biletlerimiz aldıktan sonra trenleri beklemeye koyulduk. Metro gayet modern görünüyordu. Baştaki vagonlar hanımlar içindi, ortak kullanılan vagonlar da bulunuyordu. Musallâ'ya giden trene bindiğimizde, ilk etapta yoğun olmayan vagon sonraki istasyonlarda yoğunluğunu artırmaya başladı. Amerika'da olduğu gibi burada satıcılar, bir istasyondan diğerine kadar vagon içinde satışlarını gerçekleştiriyorlardı.

İran'da Yaşam

Tebriz, Erdebil ve sonrasında ulaştığımız Tahran'da bilhassa kitap fuarında İran insanını daha iyi tanıma imkanı bulduk. Gerçi bu kısa süreli ve bir noktada tanımlama şeklinde olacaktır. Tebriz'deki İlgölü ziyaretimizde bayanlı erkekli Tebriz insanını müşahede etme fırsatını yakalamıştık. Genç nüfus bizde olduğu gibi fazlaydı, fakat bunların bir gelecek endişesi taşıdıkları her hallerinden anlaşılıyordu. Belirli yerlerde kızılı erkekli oturmalara fırsat ve imkan verilmese (yasaklar) de insanların bunları aşmak ve geçersiz sayabilmek için büyük çaba sarfettikleri görülüyordu. Molla rejimi gerçekte başarılı olamamıştı. Zira insanların mutlu olmadıkları yüzlerinden rahatlıkla anlaşılıyordu.

İran'a girdiğimizde Mâkû'da taksi kiralamaya çalışırken şoförler, 15 gün önce benzine yüzde elli oranında büyük zam yapıldığını ifade etmişlerdi. Benzine zam diğer kalemelere de zam olarak yansıtacağı aşıkardı. Mısır, Suriye gibi ülkelerde olduğu gibi devlet halkın acil ihtiyaçlarını burada da sübvansede ediyordu. Zaten gezdiğimiz yerlere bakınca özellikle bu iki ülkenin durumu ile mukayese edilebilecek özellikleri görebiliyordunuz. Halbuki İran'ın, Suriye, Irak, Lübnan ve körfez ülkelerinde büyük emellerinin olduğu biliniyordu. Buralardaki Şii nüfus geliştirmek ve dahi Şiileştirme faaliyetleri için muazzam kaynaklar sarf ediyordu. Nükleer çalışmalarından hiç bahsetmiyorum bile. Askerî teknolojilerinin geliştirme kaygıları bir tarafa, fakat halkın refah ve ekonomik düzeyinin -en azından belirli bir kesim haricinde- iyi olmadığı anlaşılıyordu. Ülkeyi gezerken arkadaşlarla kısa bir zaman sonra burada da olayların patlak verebileceği hissiyatımı paylaşmıştım. Zira gerçekten halkının mutlu olmadığı açıktı. Diğer taraftan Molla rejimine karşı da

büyük bir tepkinin çığ gibi büyüdüğü görülebiliyordu. Yolda bir molla geçerken, saygıda kusur etmiyor, fakat arkasından nerede ise lanet okuyorlar. Hele hele hanımların tavırları, bana yıllar önce Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki başörtüsü meselesini hatırlatmıştı. Yollarda, caddelerde gördüğümüz özellikle genç hanımlar, istisnasız ağır bir makyajlı olarak başörtülerini saçları gayet güzel görünebilecek tarzda bağlıyorlardı. İlahiyat'taki öğrenciler de başörtülerinin üstüne peruklarını, eğreti bir vaziyette duracak şekilde koyuyorlardı. Bilinçli bir hareketti bu tabi olarak. İranlı genç hanımların da bunu bilinçli olarak yaptıkları anlaşılıyordu. Geleneksel giyilen *çâdır* olarak ifade edilen kıyafetlerden ziyade çoğu genç kız, makyajlı, saçın büyük kısmının görüldüğü başörtüsü, tayt üzerinde tunik şeklinde bir kullanımı tercih ediyordu. Hanımların bakımlı olması güzeldi, fakat bu ağır makyaj yıllar sonrasında nasıl bir etki yaratacak tabi olarak bilinmez. Bu durumu gören mollaların ise buna karşı nasıl bir tavır sergilediklerini bilemiyorum. Daha öncede İran'ı ziyaret eden bir arkadaşımız, idarecilerin bu durumun farkında olduklarını söylemişti. Böyle bir durumda daha gevşek bir politika izlendiğini, şu an ki cumhurbaşkanı Ruhânî örneğinde olduğu gibi daha demokrat ve özgürlükçü bir kişinin idareye gelmesinin sağlandığını, fakat iplerin tamamıyla koparılmadan yumuşama sonrasında ise yeniden sert politikalar uygulandığından bahsetmişti. Ülke dışarıda Amerika, İsrail ve Avrupa'ya meydan okuyor, içeride iyi olmayan bir ekonomi var, halkına kısmen de olsa baskı uyguluyor. Halkı da mutlu değil. Evlendirme programlarına katılmak için gelen İranlı bayanları duymuştum, diğer taraftan misafir olduğumuz evlerde izlenilen kanallar ağırlıklı olarak Türkiye kanalları idi. Kiminle konuşsanız, hemen hepsinde Türkiye özlemi had safhada idi. Türkiye'de eğitimlerini tamamlamak, orada yaşamak istiyorlardı. Bu durum İran toplumu için olumsuz olsa gerek diye düşünüyorum. Dışarıya nizam vermek yerine kendi halkının mutluluğu için çalışan bir düzen, daha hayırlı ve uygun olacaktır. Tabi bu arada İranlı hanımların, Türkiye'den özellikle bir kesimin baktığı ve zannettiği gibi çok da baskı altında olduğunu söylemek zor gibi. Özellikle kitap fuarına erkekler kadar kadınların da büyük ilgi gösterdikleri, gündelik yaşamın her alanında onların kendilerini ön planda tutmalarından rahatlıkla anlaşılmaktadır.

27. Uluslararası Tahran Kitap Fuarı

27. Uluslararası Tahran Kitap Fuarı, Beheştî Bulvarı İmam Humeynî Büyük Musallâsı denilen mahalde düzenleniyordu. Geceyi otobüste uyku ile uyanıklık arasında (yakaza hali) geçirmiştik, fakat artık akşama kadar burada kitaplara bakacak ve ihtiyaç duyduğumuz kitapları da alacaktık.

Metro'dan indikten sonra kısa bir yürüyüşle Kitap Fuarı'nın girişine geldik. Katılımın fazla olduğu daha girişten anlaşılabilirdi. Bu arada pazar arabalarıyla kitap alış verişine gelen Tahranlılar ilginç görüntüler oluşturuyordu.

Bu yıl 27 ncisi tertip edilen kitap fuarı, 30 Nisan-10 Mayıs 2014 tarihleri arasında açık olacaktı. Biz ucu ucuna yetişebilmiştik. 3000 yayınevi, 4500 pavyonla fuara katılıyordu. Geçen yıl şubat ayında Uluslararası Kahire Kitap Fuarı'na da katılmıştım. Büyük çadırlar içerisinde gayr-nizami kitap reyonları vardı. Daha önce bana anlatılanlardan dolayı şaşırılmıştım. Güzel ve hoş bir görüntü yoktu. Toprak zeminde geziniyorduk ve ferah bir ortam yoktu anlayacağınız.

Musallâ'dan içeri girerken bir an bu hisse kapıldım, fakat biraz ilerleyince ve ileri de geniş havuzlu meydan, inşaat halinde büyük kubeli, çifte minareli cami ve devasa boyutlardaki Selçuklu mimarisinde esinlendiği anlaşılan avlusunda yer alan revaklı kısım ve üzerinde durduğumuz geniş alanı görünce, İranlıların daha ciddi boyutlarda bu işi düşünüp planladıklarını fark ettim. Hemen kenarda ise masalarda oturan bazı mollalar görülyordu. Herhalde bunlar vatandaşın danışması ya da fetva alması için görevlendirilmiş kişiler olmalıydı.





Girdiğimiz kısım iki kattan oluşuyordu. Standlar numaralanmış pavyonlara sağlı sollu dizilmişlerdi. Üst katta ise geniş bir alanda kitap tanıtımı yapan Kültür Bakanlığı'mızın standı ile İran'ın harita ve etnoğrafik malzemelerinin teşhir edildiği geniş bir alan bulunuyordu. Bakanlığımız kitap satışı yapmıyor, fakat sadece tanıtım vazifesi icra ediyordu.

Kitap Fuarı'nın resmi sitesinde fuarda satışa sunulacak kitapların dillerine dair şu bilgiler yer alıyordu: İngilizce, Arapça, Almanca, Fransızca, Türkçe, Ermenice, Rusça, İspanyolca, Urduca, Japınca, Korece, Çince, Hint ve Afrika dilleri. İranlıların kitâbiyâta ne derece ilgi duyduğunu göstermesi bakımından bu dillerin sayısının önemli olduğunu düşünüyorum. Ayrıca konularına göre de kitaplar hemen her branşı ihtiva ediyordu. Tabi bizim için önemli olan ise arkadaşlarımızın ilgi alanına göre değişiklik arz ederek Tarih, İslam Tarihi, Mezhepler Tarihi, Felsefe oluşturuyordu.

Gezerken Türkiye'den çok sayıda yayınevinin bu fuara katıldığını fark ettik. Bu arada İran Azerilerinin yayınları ise dikkat ve ilgi çekici idi. *Dede Korkut Kitabı*, *Karacaoğlan*, *Atababalar Sözü*, *Dünya Takvimleri* ve *Türk Takvimleri*, Reşidüddin Fazlullah'ın *Câmiu't-Tevârihi*,

Şehriyâr'ın *Külliyât*'ı standda satışa sunulmuştur. *Câmiu't-Tevârih*'in dışında saydığım bu eserlerin hemen hepsi Arap harfleri ile Türkçe yayınlanmıştı. Tabi bunlardan birer nüsha aldım.



Özellikle Hâfız'ın *Divân*'ı, Sadî'nin *Gülistân*'ı ve Ömer Hayyâm'ın *Rubâiyyât*'ının her standda farklı boyutlarda envai çeşit basımı söz konusu idi. Bu kitapların hepsi "beni al" diye kendisini gösteriyordu. Ömer Hayyâm'ın büyük boy kitabına takriben 40 dolar verdim. Talik Farsça metnin diğer sayfalarında İngilizce, Almanca ve Fransızca çevirileri vardı. Ara ara harikulâde renkli minyatürler sizi efsunluyordu. Bu arada kitabın sayfalarından gelen hoş rayiha ise sizi farklı bir aleme götürüyordu.

Öğlen yemeğini fuarın bahçesinde kurulan dönercilerde ayak üstü yedik. Çelo kebab ve ayran. Ayranın tadı bizimkinden farklı idi, içerisine sanki başka bir tad daha katılıyordu. Yine de güzeldi. Yemek yenilen yerlerin yakınında Arapça kitap seksiyonları da vardı, fakat onlar bahçede Kahire'de olduğu gibi büyük çadırların içerisinde idi. Ben daha çok buradan bir miktar Arapça kitap aldım.

Tahranlılar kitap fuarına gerçekten büyük ilgi göstermişlerdi. Yaşlı-

sı genci, kadını erkeği, çocuğu hemen herkes gelmişti. Bu arada almış olduğunuz kitaplar nedeniyle çantalarınız ağırlaştıysa eğer, yetkililer buna da bir çözüm bulmuşlardı. Birçok yerde güzel, güler yüzlü emanetçi bayan görevliler ücret almaksızın emanetlerinizi muhafaza ediyorlardı. Fuar'da sadece kitap satışı değil başka aktivitelerde yapılıyordu. Muhtelif pavyonlarda, tiyatral etkinlikler icra ediliyordu.

Peki şunu dediğiniz duyar gibiyim. Tahran'da kitap fuarında hangi dille anlaştınız? Tabi bizim sorularımız İngilizce oluyordu. İngilizce cevaplayan stand görevlileri, kısa süre sonra Türkçe'ye dönüyorlardı. Yani Farsça bilmenize gerek yok anlayacağınız. Gerçi atalar demiş ki; *"Kim ki bilmez Farisi, gider dinin yarısı"*. Adam gitmiş Farsça öğrenmiş, bu sefer de; *"Kim ki bilir Farisi gider dinin hepsi"* demişler. Gerçekten Farsça olmadan da oluyormuş. 12 milyonluk Tahran'ın yarısının Azeri olduğu ifade edilmektedir ki bunların bir kısmı ile bir şekilde kaldığımız iki gün boyunca tanıştık!

Kitap satış standlarını gezerken dikkati çeken bazı hususlar vardı. Bihassa İranlıların kendi standlarında devrim şehitlerine dair, broşürler, kitaplar, cdler, şehitlerin resimlerinin yer aldığı küçük ve büyük not defterleri... Mâkû'dan gelirken de yol boyunca direklere asılmış olan şehitlerin resimlerini görmüştük. Tahran'da da yolda üst geçitte, binaların boşluğunda hemen birçok yerde şehitlerin resimlerini görmek mümkündür. İranlılar sadece Hz. Hüseyin'in şehadetini değil, İran-Irak savaşında şehit olanları hafızalarında taze tutabilmek için hemen her yerde, ortamda onları hatırlatıcı objelere büyük önem veriyorlar. Bu arada zikretmeden geçemeyeceğim, İran sokaklarında Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini tasvir eden bir çok resme şahit olduk. Her an diri tutulan bir şehadet anlayışı. Kanatımca bu durum toplumsal düzeyde sorunlu bir anlayış gibi gözükmektedir.

Akşam olduğunda artık yorulmuştuk. Ellerimiz kitap doluydu ve hareket kabiliyetimiz sınırlanmıştı. Buna rağmen birkaç pavyon daha gezebildik. Artık yeter demiştik. Musallâ'nın dışına çıktık ki ana baba günü gibiydi. İçerideki kalabalık şimdi de araç tutmaya çalışıyordu. Bir taksici ile anlaşmamıştık. Arkadaşlar başka bir taksici ararken biz iki arkadaş çantaların başında duruyorduk. Trafik yoğundu, boş taksi çok nadir geçiyordu.



Bu arada mobiletli şahıslar, bize kaş göz ediyordu. Tabi biz mesele-yi anlamamıştık. Elimiz eşya dolu olmasına rağmen bizleri gideceğimiz yere götürebilecekleri anlamına geliyormuş bu. Biz hayretler içerisinde idik. Neyse arkadaşlar kısa süre sonra bir taksi kiralamıştı. Yorgun argın



eve ulaşabildik. Trenle gelirken fark etmemiştik, fakat neredeyse Tahran'ı bir baştan diğer başa kadar kat etmişiz onu fark ettim.

Akşamleyin ev sahiplerimiz mükellef bir sofraya kurdular. Yemekleri afiyetle mideye indirdikten sonra çay eşliğinde müzik icrası başladı. Şahin hocam ile ortak melodiler olsun istemiştik. Bunun için de Azeri ve Kerkük türkülerini hem çaldık hem de söyledik. "*Yanıram eşkine can yar, mene sen naz eylesen de*", "*Bahçe bağa girmişem, etirli gül dermişem*", "*Evlerinin önyü yonca, yonca kalkmış dam boyunca*".

Ayetullâh Humeynî'nin Mezarı

Ertesi günü -ki Tahran'da ikinci ve son günümüz- mükellef bir kahvaltı sonrasında ev sahibimizin şoförlüğünde Tahran gezisine başladık. İlk durağımız İran devriminin sembol ismi Ayetullâh Hümeynî'nin türbesinin bulunduğu yerdirdi. Havalimanı yolu üzerinde yer alan mescid ve türbe, uzaktan heybetli görüldüğü gibi yakınına ulaşıldığında bu durum daha da belirgin hale geliyordu.

Çok geniş bir alanın merkezine konumlandırılmış olan türbe ve cami, henüz inşaat halinde bulunuyordu. Minarelerin külahları altın renginde yapılmış, fakat hem kubbenin hem de minarelerin iskeleleri hala yerinde idi. İnşaatın bitmesine daha çok var gibi gözüküyordu. Hatta bazı ilave binaların halen kaba yapısının inşası devam ediyordu. Elektrik direklerinde sıklıkla karşınıza çıkan, Hümeynî'nin İran bayrağı altındaki resmi üzerinde yer alan ifadeler, insanı rahatsız edecek boyutlarda idi. Buarada "*es-Selâmu aleyk yâ Rûhullâh*" yazılı idi. Elinde, üzerinde "*Yâ Fâtımatu'z-Zehrâ*" yazılı yeşil bir bayrakla bir genç İran askeri, çiçeklerle bezenmiş bir tarladan sizi karşılayan tablo eşliğinde türbenin girişine yaklaşıyorsunuz. Yaklaştıkça yapının daha çok işinin olduğu anlaşılmaktadır.



İçeride İran bayrakları asılmış, Hümeynî'nin türbesinin hemen karşısında ise kendi oğulları ve Ayetullah Ruhânî'nin büyük boy fotoğrafları görülmüyordu. Hümeynî ve bir oğlunun kabirlerinin yer aldığı kısım kafesle örtülü idi. İranlılar kafesin sol tarafındaki boşluklardan paralar atmışlar, bu paralar da büyük yığınlar oluştuyordu. Oğlu ve kendi mezarları yeşil örtülü ve sandukalı idi. Her bir mezarın üzerinde çiçek buketi vardı. Ayrıca iki mezarda da resimler bulunuyordu. Kara çarşafli kadınlar ve çocuklar oturmuşlar Kur'ân ve dualar okuyorlardı.



Öğrencilerime göstermek için bir miktar secde taşı aldıktan sonra türbeden ayrıldık. Hümeynî'nin kabrinin bulunduğu yerden çok fazla gitmeden -ki burası zaten bir mezarlığın devamı niteliğinde idi- Heşt (Mezarlık)'e vardık.

Heşt (Mezarlık)

Mezarlığın oldukça geniş bir alan üzerine kurulmuş olduğu anlaşılıyordu. Bakımlı olduğu her halinden anlaşılabilir mezarlık bol ağaçlıydı. Yol boyunca görebildiğimiz mezarlar oldukça bakımlıydı. Mezarlık içerisinde biraz turladıktan sonra henüz defin gerçekleştirilen kısımlara gittik. Uzakta büyük kalabalıklar vardı. Ellerinde megafonlarla meddahlar (mersiye-hanlara burada meddâh denilmektedir), ağıtlarını yakıyor-

lardı. Biz de genelde mezarlar kazılırken, bunlar mekanı tesviye etmek için olsa gerek tuğla ve briket yardımıyla derin mezarlar oluşturmuşlar. Hatta sanki birkaç kat mezar hazırlandığını görebiliyorduk.

Abdülazim el-Hasenî Mescidi ve Türbesi

Mezarlık sonrasında gittiğimiz bu yere Abdülaziz el-Hasenî Külliyesi demek belki de daha uygun olabilir. Safevîlerin atası Seyyid Hamza'nın mezarı, Tahran'ın güneydoğusunda bu külliyenin yakınında bulunuyordu. Selçuklu tarzında yapılmış, geniş bir alan üzerine konumlandırılmış büyük bir kompleksti. Daha önce Suriye ve Lübnan'da görmüş olduğum Şiîlerini elinin değdiği meşid ve türbelerden farklı değildi. Yukarıda bu konuya dair düşüncelerimi ifade ettiğim için yeniden aynı konuya girmek istemiyorum. Bu yapıyı genel olarak tanıtmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Yapıya bir taç kapıdan giriyorsunuz, sizi ortasında havuzun olduğu bir avlu karşılıyor. Eyvanlı ve kemerli avlu, Turkuaz çinilerle kaplı olup, hemen karşınızda üzeri kapalı ve sütunlu bir taç kapı duruyordu. Bu kısımlar bu külliyenin genişletme çalışmasıyla yapıldığı izlenimini vermektedir. Daha sonra girdiğimiz kısımlar ise ayna gibi bir malzemenin kullanılmasından dolayı oldukça parlak duruyordu. Kapalı mekan içerisinde parmaklıkları, gayet güzel dekore edilmiş bir türbe görülmekte idi. Tabi etrafımıza bakmaktan nerede yürüdüğümüzü görememiştik. Geçtiğimiz güzergâh boyunca yere konulmuş muhtelif ebatlara ve tarihlere sahip ve üzerleri yazılı olan mezar taşlarının üzerinden basarak geçiyorduk. Herhalde burası meşidin hazire kısımlarını oluşturuyordu ve genişletme çalışmaları ile meşide dahil edilince mezarlıkları kaldırmak yerine böyle bir yol tercih edilmiş olmalı idi.



Namaz kılanlar, türbenin etrafında dua okuyanlar, külliye çok ka-

labalıktı. Külliye koridorları haremlik ve selamlığa uygun hazırlanmıştı. Haremlik kısmında ilk okul öğrencileri olduğunu zannettiğim, beyazlı pembeli çarları ile büyük bir grup kız öğrenci topluluğu hocalarının nezaretinde dualarını okuyorlardı. Parlak, bakımlı ve hoş düzenlenmiş olan koridorlardan yürüyerek yapının en eski kısımlarını oluşturduğunu düşündüğüm avluya ulaştık. Zira avlu çevresindeki yapılar topluluğunda belirgin bir ahşap işçiliği hakim görünüyordu. Parlak taç kapının üzerinde ahşap sütunların taşıdığı bölüm, çifte minare ve arkasında sarı kubbe görülüyordu. Yapının içerisine daha doğrusu eski bölümlerine girdikçe kalabalık artıyordu. bu kısım çok daha geniş bir avlu ile çevrili idi. Az önce zikrettiğim kısmın karşısında, cephesi bir kısmı mukarnaslı, ahşap panellerle kaplı bir taç kapı yer alıyordu. Taç kapının kenarlıkları ise yeşil çinilerle kalplı idi. Yapının arka kısımlarının ise tuğladan yapıldığı ilk anda fark edilebiliyordu. Bu yapının üst kısmında ise üzerinde bayrak asılı bir saat kulesi görülüyordu. Hemen arkanızda Turkuaz çinilerle kaplı bir kubbe arz-ı endam ediyordu. Burasının avlusunda yerde mezar taşları yoktu, fakat biraz ilerde kemerlerin altından diğer



avluya geçtiğinizde ise siyahlı beyazlı mezar taşları ile kaplı bir avlu bulunuyordu. Bildiğiniz mezarlık, fakat mezar taşları dikine değil, yatay pozisyonda duruyordu. Mezar taşlarının geneli talik hatla yazılı olup, sıklıkla mezar sahibinin fotoğrafını da mezar taşında görmek mümkündür. 17 Kasım 1914 tari-

hinde Tahran'da vefat eden, İran Anayasa Devriminde önemli bir rol oynayan, ulusal kahraman Settâr Han'ın kabrini bulmak arkadaşımız Şahin için büyük bir sevinç yarattı. Tahran'da hava o gün oldukça sıcaktı. Sabahtan beri sıcakta geziyorduk, öğleye doğru yolulmuştuk ve karnımızda acıkmıştı.



Tahran'da Bir Park, Pide, Kavun ve Peynir

Sokak satıcılarının sattığı kavunlardan canımız çekmişti, birkaç tane kavun, peynir ve pide hafif bir öğle yemeği olur dedik ve bunları Tahran'da mutevazı bir parkta, çimlere oturarak afiyetle yedik.

Sadabâd Sarayı

Öğlen hava daha da sıcak olmuştu. Şehrin kuzeyinde tepelere doğru yönelmiştik. Tahran'ın gerçekten de büyük bir şehir olduğu anlaşılıyordu. İki gündür Tahran'da idik, fakat yollar git git bitmiyordu. Her ne kadar bu şehirde yaşıyor olsa da aracı kullanan arakadaşımız da yolları fazla bilimiyordu. Sora sora Bağdat'ın bulunduğu gibi en sonunda biz de Velenjak'dan Kolakçay bölgesine kadar uzanan 410 hektar büyüklüğünde bir araziye yayılan ve üzerinde, Şah döneminden kalan eserlerin şehir edildiği 18 değişik müzenin yer aldığı Sadâbâd Saray Kompleksi'ni bulmuştuk. Kompleksin girişine aracımız park ettik, fakat talihsizlik sarayın kapalı olduğu güne denk gelmiştik. Sıcığın altında o kadar da sormuş ve burasını bulmak için azmetmiştik. Talihsizlik dedik ve bu defa da yine buraya yakın olduğu ifade edilen Hümeynî'nin evini ziyaret etmek istedik. Daha önce Tahran'da yaşayan arkadaşımız bu evi ziyaret ettiğini söylemişti. Ne var ki bu evi de bulamadık. Yoğun sıcaktan iyice bunalmıştık. Yolda bir dükkanda durduk ve soğuk meyva sularını afiyetle içtik. Mâkû'ya gideceğimiz otobüslerimiz akşama doğru 18 sularında kalkacaktı. Fazla vaktimiz yoktu ve trafiğin de yoğunluğunu bahane ederek erkenden terminale gitmeye karar verdik ve heybetli Azadi Meydanı'nın hemen yanından geçerek Terminal'e doğru yola koyulduk.

Tahran Terminali ve Dönüş

Terminaldeki lokantada, ahşap mahalli oturaklar üzerinde çelo kebabları afiyetle yedik. Otobüsümüze bindiğimizde önümüzde takriben 9 saatlik bir yolculuk vardı. Sabaha doğru Mâkû'ya ulaşmıştık. Sınıra kadar bir taksi tuttuk. İran kısmında bir miktar yoğunluk vardı. Orayı atlatınca bizim sınırdan taksilerin olduğu kısma kadar aşağı yukarı 700, 800 metre yürümek zorunda kaldık. Tabi ellerimiz kitap ve müzik aletleri dolu olarak. Dört gün önce bizi sınıra getiren İğdırlı soförümüz bizi bekliyordu. Sabah aydınlığı iyice kendini göstermeye başlanmıştı. Ağrı dağı arkamıza gelecek şekilde bir fotoğraf çektirdik. Takriben bir saat

sonra Iğdır'da idik. Benim öğleden sonra Ankara'ya uçağım vardı. Biraz istirahat sonrasında Fatih Özkan'ın evinde, mükellef bir kahvaltı sonrasında çektiğimiz fotoğrafları aktarmak üzere fakülteadaki odasına gitmiştik. Odada dört günlük İran gezimizin sohbetine koyulmuştuk bile.

