

S A Y I 9 • 2 0 0 3

İslâm  
Araştırmaları  
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 9 • 2003

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Doç. Dr. Ahmet Kavas, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke v. Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyüp Sait Kaya
Kitâbiyat	Dr. Adnan Aslan
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashiîh	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Dergide yayımlanan makalelerin ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

## Adres

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662  
Üsküdar-İstanbul  
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74  
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003  
ISSN 1301-3289



# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 9 • 2003

## İçindekiler

- Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve  
Cennet'ten Düşüş 1  
SALİME LEVLA GÜRKAN
- IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile  
Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi 49  
ŞÜKÂÜ ÖZEN
- Lugavî Anlamın Tespiti: Veysi'nin Fırûzâbâdî'ye Karşı  
Cevherî'yi Müdafaası 87  
SEDAT ŞENSOY

## Kitâbiyat

Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım.*  
*İslâm Düşüncesinde Sünnet-I: Eleştirel Bir Yaklaşım.*  
*İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi.*  
*Alternatif Hadis Metodolojisi.*

MURTAZA BEDİR 111

İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebi Süfyan.*

GÜLGÜN UYAR 129

Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi.*

M. CÜNEYT KAYA 132

Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions:*  
*Shaping the Iranian Nation, 1804-1946.*

HAYRETTİN YÜCESOY 136

Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum:*  
*Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması.*

ÖMER TÜRKER 140

Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din:*  
*Logoterapik Bir Araştırma.*

EMİNE YARIMBAŞ 143

Omid Safi, ed., *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism.*

ABDURRAHMAN ATÇIL 146

Cağfer Karadaş, ed., *Çağdaş İslâm Düşünürleri.*

EMİNE ARSLAN 148

## Vefeyât

Annemarie Schimmel (1922-2003)

SENAIL ÖZKAN 153

## Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş\*

Salime Leyla Gürkan\*\*

### *The Story of the Garden of Eden as Told in Jewish and Islamic Scriptures*

The story of the Garden of Eden, which is known in different cultures and religious traditions, ranging from the Ancient Greek to the Chinese, continues to play an important part in the history of humanity. However, the story seems to owe its ongoing popularity to the Abrahamic religions and the related Scriptures where it occupies a central place in particular. Hence, it also serves as model for understanding the underlying world-views. Taking this into account, this article examines Jewish and Islamic versions of the story as told in the Torah and the Qur'an in an effort to determine similarities, as well as differences, between the two texts in terms of the technique of story-telling, wording, and possible messages revealed by the story. By so doing, a special emphasis is placed on the implications of the story for the concepts of God, humankind and gender and their roles in creation as discussed in relevant texts and commentaries.

İnsanın yaratılışı ve Cennet'ten düşüş temasını işleyen ve genellikle "Cennet'in Kaybı" şeklinde isimlendirilen hikâye, Eski Yunan'dan Çin'e kadar uzanan geniş bir yelpaze üzerinde farklı kültürlerin kutsal metinlerine, efsanelerine konu teşkil etmiş ve elde ettiği popülerliğe paralel olarak farklı yorum ve inanışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>1</sup> Şüphesiz Cennet'ten düşüş hikâyesi, monoteist din geleneğine mensup toplumlar arasında en fazla, bu çalışmaya da konu olan, Yahudi ve İslâm kutsal metinlerinde yer aldığı

---

\* Makalenin hazırlık aşamasından itibaren fikir teatisinde bulunduğum Doç. Dr. Reşat Öngören'e ve makaleyi okuyup görüşlerini bildiren Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Adnan Aslan'a teşekkür ederim.

\*\* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Cennet'in kaybı inanışının Yunan ve Çin efsanelerindeki yeriyile ilgili olarak bk. Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise," no. 192, Vital Articles on Science/Creation ([http://associate.com/ministry\\_files/The\\_Reading\\_Room/Evolution\\_n\\_Creation\\_2/Traditions\\_Of\\_A\\_Primordial\\_Para.shtml](http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_Primordial_Para.shtml); 27 Mart 2003'te girildi). Mezopotamya ve Eski

ve Âdem ile Havva'nın yaratılmaları, yasak meyveden yemeleri ve Cennet'ten çıkarılmaları bahislerinin işlendiği şekliyle bilinmektedir. Aynı zamanda bu iki versiyon varlık, yaratılış, ölüm, kurtuluş, şeytan ve kadın gibi konular üzerine ait oldukları toplumlarda –yani gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında– yapılmış yorumların ve günümüzde de, özellikle Batı'da, hâlâ yapılmakta olan çoğu teolojik, feminist ve diğer akademik/popüler çalışmaların çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Belirtmekte yarar var ki, çok konuşulmuş ve yazılmış bir metin veya konu hakkında bir şeyler söylemeye çalışmak, Amerika'yı (ya da Cennet'i) yeniden keşfetme çabasına benzer bir zorluğu beraberinde getirmektedir. Fakat aynı zamanda, hikâyenin sahip olduğu önem ve zaman üstü olma özelliği –ki bu denli popüler oluşunun altında yatan temel sebeplerden biri budur– söz konusu hikâyenin ve hakkında yapılan yorumların tekrar yorumlanmasını veya değerlendirilmesini bir anlamda kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yeniden yorumlama ihtiyacının, özellikle de konu yaratılış olduğunda, insanlığın yeryüzü macerası kadar uzun bir sürece denk gelmesinden daha tabii bir şey olmasa gerek.

Tevrat ve Kur'an'da yer aldığı şekliyle yaratılış ve düşünüş hikâyesini konu edinen bu makale, iki şeyi hedeflemektedir: 1) Her bir anlatımdaki temel vurgu, maksat ve söyleniş biçimlerini, özellikle Tanrı, insan ve kadın-erkek tasavvurları çerçevesinde, birbiriyle mukayese etmek suretiyle tartışmak, ki bu kısım makale yazarının kendi yorum ve değerlendirmelerini ağırlıklı olarak yansıttığı bölüm olmaktadır. 2) Yine her bir anlatımın kendi ait olduğu gelenekteki, yani sırasıyla Yahudi sözlü geleneği ile İslâm tefsir geleneğindeki açılımını ortaya koymak, ki bu kısımda da daha ziyade nakle dayalı bir metot hâkim olmaktadır. Dolayısıyla burada hedeflenen şey sadece ilgili geleneklerdeki Tanrı, insan ve kadın-erkek anlayışlarına atıfla yaratılış hikâyesinin yaptığı çağrışımlar üzerine bir mukayese sunmaktan ibaret olup bu makale hiçbir şekilde bahsi geçen kavram veya konuları bütün yönleriyle ele alma iddiasında değildir.

Yaratılış hikâyesi ve bu hikâyenin muhtemel açılımlarını iki farklı anlatıma ve geleneğe göre irdeleyen bu makale, her kutsal metin gibi yaratılış hikâyesinin de, zaman zaman, vahyedenin/yazarın murat ettiği mana veyahut manaların ötesinde, okuyanın içinde yaşadığı şartlar ve bu şartların belirlediği muhtemel beklenti ve eğilimler doğrultusunda kendisini farklı biçimlerde açtığı ya da farklı biçimlerde yorumlandığı gerçeğinin altını çizmektedir.

Cennet'ten düşünüş hikâyesinin en fazla tartışıldığı ve teolojisinin oluşumunda da o denli etkili olduğu Hıristiyan geleneğinin makale dışında tutulmasının sebebi ise, hikâye üzerine Hıristiyan gelenek içerisinde yapılan

---

Yunan kültürlerindeki yaratılış hikâyeleri için ayrıca bk. J. A. Philips, *Eve: The History of an Idea* (San Francisco: Harper & Row, 1984), s. 3-24.



tartışmaların müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş ve aynı zamanda Yahudi ve İslâm geleneğinde fazlaca veya bazen hiç paylaşılmayan, "ilk günah" kavramı gibi, birtakım inanışlar düzleminde gerçekleşmiş olmasıdır. Fakat bu ileri sürdüğümüz sebep, yeri geldiğinde makale içerisinde ilgili inanışlara atıfta bulunmaya hiçbir şekilde engel teşkil etmediği gibi bilakis bu tür atıflar kimi zaman kaçınılmaz olacaktır.

Bu açıklamalar doğrultusunda, yaratılış ve düşüş hadiselerinin Tevrat ve Kur'an'da nasıl ele alındığı sorusuna geçmeden önce, içerdikleri konular ve bu konuların işleniş biçimleri açısından Tevrat ve Kur'an arasındaki önemli bir farkın altını çizmekte fayda var. Ortodoks Yahudiler'ce Hz. Musa'ya Sina Ahdi sırasında Tanrı tarafından verildiğine inanılan Tevrat, kabaca ifade edecek olursak, yeryüzünün ve ilk insan çifti de dahil olmak üzere tüm canlıların yaratılmasından Hz. Musa'nın ölümüne kadar geçen süre zarfında cereyan eden olayları kronolojik sıraya göre ele almaktadır. Bu manada insanlığın başlangıcı Tevrat'ın çıkış noktasını oluşturmakta birlikte Tekvin (veya Yaratılış) kitabının 11. babından itibaren konu, İbrânî atalarının (İbrahim, İshak ve Yakub) ve İsrailoğulları'nın menşei, Tanrı tarafından seçilmeleri, diğer milletlerle mücadeleleri ve buna bağlı hadiseler etrafında gelişmekte ve dolayısıyla hâkim vurgu İsrailoğulları'nın tarihî ve dinî serüveni üzerine yapılmaktadır. Kur'an söz konusu olduğunda ise, insanlık tarihine damgasını vuran mümin-kâfir çatışması ve hidayet-dalâlet arasındaki gerilim, geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssalara, genel geçer mantık ve tabiat kurallarına, yaratılışa, hayata, ölüme ve âhirete atıfla ve belirgin bir kronoloji gözetilmeden Kur'an'ın kendine has üslûbuyla ele alınmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Tevrat'ta insanlığın yaratılışı ve varlık gayesi büyük ölçüde İsrailoğulları'nın yaratılışına ve varlık gayesine indirgenirken Kur'an'da insanlık bir bütün olarak algılanmakta ve tarih boyunca her bir toplumun yaşadığı benzer tecrübelere binaen ortak yaratılış gayesi sürekli olarak yeni nesillere hatırlatılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tarih dediğimiz şey, Tevrat'ın şekillendirdiği bakış açısına göre ilk insandan İsrailoğulları'na doğru bir çizgi takip ederken, Kur'an noktalarını bakıldığında yeni gelen nesilleri önceki nesillere ve nihayet ilk insan çiftine, yani yaratılış gerçeğine bağlayan bir düzlemde kendini ortaya koymaktadır. Buna paralel olarak, Yahudi (ve Hıristiyan) inancında kaybedilen Cennet'e tarihin sonunda ve yeryüzünde (kutsal topraklar) ulaşılabileceği düşüncesine dayalı mesihî

2 Tevrat kıssalarında hadisenin geçtiği zaman, yer ve kişi adları büyük önem taşıırken, Kur'an kıssa anlatımında bu tür detaylara çoğunlukla yer verilmemekte, konunun ağırlığı daha ziyade hadisenin ana hatları ve aktarılmak istenen mesaj üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim genel olarak tüm Kur'an kıssalarında ve bilhassa Yaratılış Kıssası'nda hâkim olan anlatımın, tarihlikten ziyade evrensel, ahlâkî ve felsefî bir karaktere sahip olduğu, farklı İslâm âlim ve düşünürleri tarafından da ifade edilmektedir. Bk. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor: Ashraf Printing Press, 1982), s. 82; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'da İnsan'ın Yararılış Sahnesinin Düşündürdükleri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975), s. 86.

(ve milleniarist) anlayış hâkimdir.<sup>3</sup> İslâm inancında ise, aksine, Cennet denilen şey tarihin sonunda ve yeryüzünde elde edilecek bir düzen olmayıp, her bir bireyin yaratılış gayesini kendi hayatlarına uygulamaları neticesinde elde edecekleri ve bu dünyanın sınırlarını aşan bir durumdan veya oluştan ibarettir. Gayet tabiidir ki bu iki farklı bakış açısı veya dünya/Cennet tasavvurunun oluşumu, yaratılış hadisesinin Tevrat ve Kur'an'daki anlatım biçimleri ve söyleniş makatlarındaki farklılıklarla doğrudan alakalıdır. Bu söz konusu farklılıklar, bazı benzerlikleri de ortaya koymak suretiyle, aşağıda sırayla ele alınacaktır.

Bu noktada önemli bir hususun açıklığı kavuşturulmasında fayda var. Makalede yaratılış kıssasının Tevrat versiyonu büyük ölçüde redüktif, Kur'an versiyonu ise daha ziyade metaforik olarak ele alınmakta ve bu durum tabii olarak neden sorusunu akla getirmektedir. Bu tür bir yaklaşım farkını makale yazarı için zorunlu değil fakat mazur kılan objektif sebep ya da sebepler, bir yandan Tevrat ve Kur'an metinlerinin bilimsel manada otantiklik dereceleri diğer yandan da ilgili yaratılış kıssalarının mahiyetleri arasındaki farklılıkta yatmaktadır. İlk farklılık söz konusu olduğunda, her ne kadar Ortodoks Yahudiler için mevcut şekliyle Tevrat, Müslümanlar'ın Kur'an'a yükledikleri manada, vahiy ve dolayısıyla değişmez hakikati ifade etse de, 17. yüzyıldan itibaren gerek Yahudi gerekse Hıristiyan din ve bilim adamları tarafından Kitab-ı Mukaddes üzerine ortaya konan ve bugün akademik çevrelerin yanı sıra Ortodoks olmayan Yahudi cemaatleri tarafından da büyük ölçüde kabul edilen bilimsel tenkit çalışmalarının sonuçlarına göre halihazırdaki Tevrat metni farklı zamanlarda farklı yazarlar ya da redaktörler tarafından derlenip bir araya getirilmiş kompoze bir metin olmaktadır. "Dört kaynak teorisi" olarak bilinen ve Tevrat metninin tek yazarlı ve homojen bir metin olmadığını iddia eden bu genel kabul görmüş teze karşılık,<sup>4</sup> Kur'an metninin otantikliği konusunda, özellikle batılı oryantalistler tarafından ortaya atılan bazı münferit iddialar ve metin tenkitleri bir yana, Tevrat örneğine benzer şekilde sistematik olarak ortaya konmuş, genel geçer ve kuvvetli bir iddiadan veya kabulden bahsetmek güçtür.

- 
- 3 Rabbînik literatürde yeryüzünde kurulacak olan "mesihi düzen" ile bu düzenin ardından ortaya çıkacak olan "öteki dünya" şeklinde iki ayrı dönemden bahsedilmekle birlikte (Sanhedrin 99a; Berakoth 34b), kimi zaman bu iki dönem özdeş olarak kullanılmaktadır. Ayrıca "öteki dünya" bağlamında gündeme gelen Cennet (*gan 'eden*) ve Cehennem (*gehinnom*) de genellikle bu dünyanın sınırları dahilindeki yerler olarak tasvir edilmektedir (Baba Bathra 84a-b). Buna ilaveten, Yahudi geleneğindeki asıl vurgu, "tikun olam" (dünyanın iyileştirilmesi) ve "mesihi dönem" kavramlarında ifadesini bulduğu üzere bu dünya hayatına yönelik olmaktadır.
  - 4 Kronolojik sıraya göre Yahvist metin (Jahvist Code), Elohist metin (Elohist Code), Tesniye metni (Deuteronomist Code) ve Ruhban metni (Priestly Code) olarak isimlendirilen bu kaynaklar, Tanrı için kullanılan isimler, yer ve şahıs isimleri, dil, üslup ve dinî uygulamalardaki farklılıklar gibi birtakım hususlara göre belirlenmiştir. Dört kaynak teorisi ve tarihî gelişimi ile ilgili geniş bilgi için bk. D. C. Simpson, *Pentateuchal Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1924); Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New York: Harper & Row; Philadelphia/San Francisco/London/ Sydney/Tokyo: Grand Rapids, 1987).

İkinci farklılık ise, Tevrat'ta yer alan ve dünyanın yaratılışının bir parçası olarak ilk insan çiftinin yaratılışını ve Cennet'ten kovulmalarını anlatan hikâye, tabii olarak bu dünyanın sınırları içerisinde cereyan eden ve dolayısıyla Tevrat'ta anlatılan diğer olaylar gibi ve en az o kadar tarihî (ve fakat metafizik ve teolojik çağrışımları olan) bir olay olarak sunulmaktadır. Bu manada hikâyenin merkezinde bulunan Cennet de yeryüzüne ait bir yer olarak tasvir edilmektedir. Kur'anî yaratılış kıssasının Cennet tasviri ise, bahsi geçen Cennet'in konumu ile ilgili Kur'an ayetlerinde doğrudan bir ifade yer almamakla birlikte, ikincil sebepleri de göz önünde bulundurduğumuzda (yani Cennet kelimesinin Kur'an'daki yaygın kullanımı, "çıkın" yerine "inin" ifadesinin kullanılması, vs.) bunun yeryüzüne ait bir bahçe değil de semavî bir Cennet olmasını daha makul kılmakta ve dolayısıyla bahsi geçen hadiselerin (meleklerin Âdem'e secdesi, Âdem ve eşinin yasak ağaçtan yemeleri, vs.), Kur'an'ın ebedî ikamet yeri olan Cennet (ve Cehennem) ile ilgili ifadeleri gibi metaforik/mecazî ya da ancak o kadar literal/lafzî anlaşılması sonucuna götürmektedir. Bahsi geçen bu sebeplerden hareketle makale yazarı, Kur'an versiyonunun sembolik olarak anlaşılmaya Tevrat versiyonunun ise farklı kaynakların ve etkilerin ışığında yorumlanmaya daha açık ya da uygun olduğuna inanmaktadır. Fakat söz konusu tercih, Tevrat yaratılış kıssasının mistik veya metaforik ve Kur'an kıssasının da indirgemeci biçimde yorumlanabileceği ve hatta yorumlanmış olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.<sup>5</sup>

Son olarak belirtmekte fayda var ki bu makale, ilk bakışta olumsuz gibi görülebilecek farklılıkların altını çizmekle birlikte, aslında kendi içinde olumlu bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü bu farklılıklar, aynı kökten, yani vahiyden beslenmelerine ve pek çok benzer noktaya sahip olmalarına rağmen Yahudilik ve İslâm şeklindeki iki farklı dinî geleneğin oluşumunu gerekli kılan ve hatta açıklayan sebepleri oluşturmakta ve bu manada makale, her iki dinî gelenek üzerine yapılacak daha derin mukayese ve analizleri teşvik etmektedir.

---

5 Nitekim gerek Tevrat gerekse Kur'an'daki yaratılış kıssasını önceki medeniyetlere ait benzer kıssalarla bağlantılı olarak açıklayan bazı Türkçe çalışmalar söz konusudur. Mesela bk. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995). Fakat hadiseye Kur'an açısından bakıldığında söz konusu benzerlik normal ve olması beklenen bir duruma işaret etmektedir. Zira Kur'an'da Allah'ın geçmişte her bir millete mesajını ve vahyini iletme üzere elçiler gönderdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla insanlığın başlangıcı (yaratılış) ve önceki kavimler (tufan) ile ilgili benzer anlatımların özellikle Mezopotamya'da varlık gösteren geçmiş medeniyetlere ait literatürde ve aynı şekilde Yahudi kutsal metinlerinde yer alması, herhangi bir problem oluşturmadığı gibi bilakis Kur'an tarafından öngörülen ve ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar süren vahiy zinciri prensibini desteklemektedir. Bu anlatımlar arasındaki farklılıklar ya da zıtlıklar ise, yine Kur'an'dan hareketle, önceki milletlere ulaşan ilahî mesajın tahrif olmasına atıfla açıklamak mümkündür.

## Yaratılış'tan Düşüş'e: Kaybedilmiş Cennet

Aynı zamanda Tevrat'ın ilk kelimesi olan *beresit* (başlangıçta)<sup>6</sup> sözü ile başlayan ve Tekvin kitabına da ismini veren Yahudi yaratılış hikâyesi, bir yönüyle tarihi, dolayısıyla geçmişte kalmış ve diğer yönüyle de manevî, yani İsrail'in kendi kimliğini nasıl oluşturduğuyla ilgili bir ilke işaret etmektedir.<sup>7</sup> Hikâyenin sunduğu bu iki yönlülük çoğunlukla da bir çeşit ikilem ya da gerilim (kronoloji-teoloji) biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Aslında Tevrat'ta, iki ayrı kaynağa izâfe edilen iki farklı yaratılış hikâyesine yer verilmektedir. Daha geç bir kaynağa (Ruhban metni, m.ö. 6-5. yy.) ait olduğuna inanılan ilk yaratılış hikâyesinde<sup>8</sup> Tanrı, insanı yaratılışın son gününde (6. gün), yani gökler, yeryüzü ve içindeki bütün canlılar yaratıldıktan sonra, bizzat kendi suretinde, erkek ve dişi halinde yaratır. Cennet'ten düşüş hadisesinden söz edilmediği bu ilk yaratılış hikâyesinde ilk insan çifti Tanrı tarafından kutsanmakta, üreme yoluyla yeryüzünde çoğalıp, yeryüzü ile yer ve göklerdeki canlılar üzerinde hâkimiyet kurmakla emrolunmakta ve yerin bitirdiği her bir bitki ve meyvesi olan her bir ağaç kendilerine yiyecek olarak sunulmaktadır.<sup>9</sup> Metnin devamında ise, yaratılışın her bir günü için tekrar edildiği üzere, Tanrı'nın yaptığı işin iyi olduğu vurgulanmaktadır.<sup>10</sup>

Bu ilk yaratılış hikâyesini takip eden ve daha erken bir kaynağa (Yahvist metin, m.ö. 9-8. yy.) dayandırılan ikinci yaratılış hikâyesinde ise,<sup>11</sup> yer ve gökler yaratıldıktan sonra ve yeryüzünde henüz hiçbir canlı yokken Tanrı, topraktan şekil verip burnuna hayat nefesi üfleme suretiyle ilk insanı veya adamı yaratır. Daha sonra, doğu tarafında Aden'de bir bahçe yapar ve topraktan güzel görünümlü ve meyve veren ağaçlar bitirir; bu arada hikâyenin de merkezinde yer alan "hayat ağacı" ve "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı" da bahçenin tam ortasında durmaktadır. Tanrı, yarattığı adamı bahçeye, bakımıyla ilgilenmesi için yerleştirir ve ona "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı" hariç bahçedeki bütün ağaçlardan rahatça yiyebileceğini fakat söz konusu ağaçtan yediği

6 Tekvin 1:1.

7 Yaratılış hadisesinin Yahudi geleneğindeki açılımında, hem manevî boyut üzerinde duran *aggadik* (menkıbevi) ve *kabbalistik* (mistik) yorumlar hem de tarihi açılımı esas alan *halakik* (şer'i) yorum etkili olmaktadır.

8 Tekvin 1:1-2:3.

9 İlgili Tevrat pasajından hareketle, Nuh'a hayvan etinin helâl kılınmasından (Tekvin 9:3) önceki dönemde insanlığın vejeteryan olduğu kabul edilmektedir. Bk. Sanhedrin 59b; *The Soncino Chumash*, ed. Rev. Dr. A. Cohen (London/Jerusalem/New York: The Soncino Press, 1997), s. 7; *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English*, Rabbi Abraham Ben Isaiah ve Rabbi Benjamin Sharfman (Brooklyn, New York: S. S. & R., 1949), s. 16.

10 Tekvin 1:26-31.

11 Tekvin 2:4-3:24.

takdirde öleceğini bildirir. Daha sonra, adamın yalnız olmasının iyi olmadığını görüp onun için uygun bir yardımcı yaratmaya karar verir. Her cinsten hayvanlar yaratır ve adam da her birine isim verir. Ancak ona uygun yardımcı bir türlü bulunamaz. Bunun üzerine Tanrı, adamın üzerine derin bir uyku çökmesini sağlar ve o uykudayken kaburga kemiklerinden birini alıp kadını yaratır. Kadın kendisine sunulduğunda adam memnuniyetini dile getirir. Bu safhada adam ve eşinin çıplak oldukları ve utançları olmadığı da ilgili pasajda belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Kadının yaratılmasının hemen ardından sahneye yılan girer. Tanrı'nın yarattığı bütün kara hayvanları içinde en hilekâr olarak nitelendirilen yılan, kadına bahçedeki ağaçlarla ilgili yasak hakkında sorar ve kadın da her bir ağaçtan yiyebileceklerini; ama Tanrı'nın kendilerine bahçenin ortasındaki ağaçtan yemeyi ve ona yaklaşmayı yasak kıldığını söyler. Buna karşılık yılan, kadına ağaçtan yediklerinde ölmeyeceklerini, bilakis gözlerinin açılıp iyiyi ve kötüyü bilmede Tanrı gibi olacaklarını bildirir. Ağacın güzel ve hoş olduğunu, insanı anlayışlı kıldığını gören kadın, ağacın meyvesinden alıp yer, kocasına da verir ve o da yer. Bunun üzerine ikisinin de gözleri açılır ve çıplaklıklarını farkederler. Tanrı'nın geldiğini görüp ağaçların arasına gizlenirler. Tanrı, adamın yasak meyveden yediğini öğrenince sorgulama safhası başlar. Adam meyveyi kendisine kadının verdiğini, kadın da yılanın kendisini aldatıldığını söyler. Bunun üzerine Tanrı sırasıyla yılanı, kadına ve adama yönelerek kendileri için takdir ettiği cezaları bildirir. Yılanın cezası lânetlenmek, karnının üstünde yürümeye ve ömrü boyunca toprak yemeye mahkûmiyet ve kadınla kendi arasına ve zürriyetleri arasına düşmanlık konmasıdır. Kadının cezası ise gebelik ve doğum acılarının çoğaltılması, kocasına meyletmesi ve kocasının ona hâkim olmasıdır. Adama gelince, karısının sözünü dinlediği ve Tanrı'nın yasağını çiğnediği için toprağın onun yüzünden lânetlendiği, yiyeceğini topraktan zahmetle elde edeceği ve çıktığı toprağa geri dönünceye kadar alın teri ile ekmeğini kazanacağı kendisine bildirilir. Takip eden paragrafta adam karısının adını, bütün yaşayanların anası olduğu için, "yaşayan" manasına gelen Havva koyar. Daha sonra Tanrı, iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yiyip gözleri açılan adamı bu sefer de hayat ağacına uzanıp ebedî hayata ulaşmasını diye Aden bahçesinden kovar.<sup>13</sup> Böylece insanlığın yeryüzü macerası başlamış olur.

Yukarıda özet olarak aktarılan Tevrat anlatımı, birtakım müphem ve problemli ifadeler içermekte ve buna bağlı olarak da bazı soru işaretlerine zemin hazırlamaktadır. Bir kere iki ayrı yaratılış hikayesinin varlığı ve aralarındaki

12 Tekvin 2:5-25.

13 Tekvin 3:1-24.

bariz uyumsuzluklar başlı başına bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup> Her ne kadar bu iki yaratılış hikâyesi Rabbinik gelenek içerisinde genellikle birbirini tamamlayıcı anlatımlar olarak yorumlansa da, aslında karşımıza iki ayrı hikâyeye dayalı iki farklı yaratılış ve dolayısıyla iki farklı Tanrı ve âlem tasavvuru çıkmaktadır.

Her şeyden önce, kâinatın yaratılışını “kaos” ortamından her şeyin (yer, gök ve denizin, ay, güneş ve yıldızların ve hayvanların) cinslerine göre ayrıldığı bir “düzen” durumuna geçme olarak tasvir eden ve Cennet’ten düşüş temasının yer almadığı ilk yaratılış hikâyesinde<sup>15</sup> hâkim vurgu yaratılıştaki mükemmellik ve uyum üzerine odaklanmaktadır: “Ve Tanrı yaptığı her şeyi gördü ve işte çok iyi idi.”<sup>16</sup> Buna paralel olarak ne insanla onu kendi suretinde yaratan Tanrı ne aynı anda yaratılan kadın ve erkek cinsleri ne de insanla diğer yaratıklar veya tabiât arasında herhangi bir uyumsuzluk ve anlaşmazlık gündeme gelmektedir. Bununla birlikte Tanrı’nın yeryüzündeki benzeri olarak, bizzat kendi suretinde yaratılan insanla kendisine tâbi kılması istenen ve topraktan çıkan diğer canlılar arasında yarı ontolojik ve yarı fonksiyonel bir ayırma işaret edilmektedir. Diğer bir ifadeyle bu vurguyu, hem yaratılış biçimi hem de yaratılış gayesi açısından insanın diğer yaratıklardan üstün olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla Tanrı’nın temsili olarak yaratılma özelliğine bağlı bu üstünlük, aynı zamanda insanın yeryüzü üzerinde hâkimiyet kurması sonucuna götürmektedir: “Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kılın.”<sup>17</sup>

Cennet’ten düşüş bahsi üzerine temellenen Yahvist yaratılış hikâyesinde ise, ilk anlatımdaki uyum temasının aksine, mekânlar (Aden bahçesi ve yeryüzü), varlık biçimleri (Tanrı, insan ve yılan) ve insan cinsleri (erkek ve kadın) arasındaki ayırım, bir nevi zıtlık ve hatta düşmanlık biçiminde ortaya konulmaktadır. Özellikle cezalandırma aşamasında yılan kadının, kadın da adamın suç işlemesine sebep olan taraf şeklinde sunulurken, Tanrı ise insanı kendisine tehdit olarak gören bir karakter şeklinde tasvir edilmektedir. Öte yandan Aden bahçesi ile sıkıntının (doğum ve geçim zorlukları) hâkim olduğu dış dünya arasında da, “Toprak senin yüzünden lânetli oldu”<sup>18</sup> cümlesinde ifadesini bulan,

---

14 Meselâ insan, Ruhban metnine göre canlılar içinde en son yaratılan cinsken (Tekvin 1:24-26), Yahvist metinde ise ilk yaratılan tür olarak sunulmaktadır (Tekvin 2:5-7).

15 Tekvin 1:1-25.

16 Tekvin 1:31. “İyi oldu” ifadesi, Tekvin kitabının birinci babı boyunca her bir yaratılış gününün ardından tekrarlanmaktadır. Yaratılıştaki mükemmellik ve uyum teması, yaratılış günlerini ifade eden “yedi” rakamıyla bağlantılı olarak, Antik dönem Yahudi filozofu Philo tarafından da dile getirilmektedir. Bk. Philo, *De opificio mundi* (On the Creation), §107 (çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, 1).

17 Tekvin 1:28.

18 Tekvin 3:17.

bariz ve daha da önemlisi dünya hayatını olumsuzlayan bir zıtlığa işaret vardır.

Aslında zıtlık ve karşılıklı mücadele temeline dayanan bu ayırım, bir yönüyle Tevrat anlatımına ve Rabbinik geleneğe damgasını vuran bir bakış açısını yansıtmaktadır. Buna göre en başta İbrahim ile Lut, İshak ile İsmail, Yakub ile Esav arasında kurulan ve her bir örnekte daha da belirginleşen iyi-kötü ayırımı ve buna bağlı çekişme; daha sonra İsrailoğulları/Yahudiler'le diğer milletler/Yahudi olmayanlar arasında sergilenen karşıtlık ve bugüne kadar sürdüğü düşünülen mücadele;<sup>19</sup> yine daha çok sürgün söyleminde kendisini gösteren ve İsrail'in Tanrı tarafından seçilmesi, ahdi ihlâl etmesi neticesinde sürgüne gönderilmesi şeklinde gelişen gerilimli Tanrı-İsrail ilişkisi;<sup>20</sup> nihayet tüm bu bakış açısını ve tarihî açılımı simgeleyen, Yakub'un "Tanrı'yla ve insanlarla mücadele eden" manasında "İsrail" ismini alması biçimindeki sembolizm,<sup>21</sup> tamamen değilse bile büyük ölçüde, Yahvist yaratılış hikâyesindeki gerilimin uzantısı olarak görülebilir.

Aynı şekilde, Yahvist yaratılış hikâyesine damgasını vuran bu gerilimi de, başka muhtemel sebeplerin yanı sıra Mezopotamya efsanelerinin Yahvist yazara bir mirası olarak anlamak mümkündür. Aslında Tevrat'ta yer alan pek çok hikâye, Mezopotamya efsaneleri ile önemli noktalarda benzerlik taşımakta ve bu benzerlik, her iki literatürün de yaratılış, Cennet'in kaybı ve Tufan gibi ortak konuları işlemelerinin ötesinde sundukları hikâyelere asıl rengini veren detaylarda ortaya çıkmaktadır. Meselâ, Sumerler'in Gılgamış Destanı'na konu olan Tufan hadisesi, hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da yer almakla birlikte, Sumer ve Tevrat metinlerinde işlenen kimi detayların birbirine yakınlığı ve aralarındaki örtüşme, bu iki Tufan anlatımını belli noktalarda Kur'an'daki benzer kıssadan ve verilme istenen mesajdan ayırmaktadır.<sup>22</sup> Dolayısıyla konu

---

19 Rabbinik literatürde İbrânî ataları olan İbrahim, İshak ve Yakub'un yüceltilip İsmail ve Esav'ın ve onların soyundan gelenlerin –ki genellikle bu iki figür sırasıyla Müslüman ve Hıristiyanlar'la özdeşleştirilmektedir– kınanması gerçeği bir yana (Shabbath 146a; Sanhedrin 104a; *Numbers Rabbah* 11:2; *Genesis Rabbah* 68:12; 77:3), Rabbinik gelenek içerisinde Lut'la ilgili olarak da bazı olumsuz tasvirler yer almaktadır. Bk. *Genesis Rabbah* 41:5-7; "Lot (In the Aggadah)", *Encyclopedia Judaica (EJ)*, XI, 508. Öte yandan İsrail ve diğer milletler arasındaki çekişme ve düşmanlık teması Rabbinik gelenekte sıkça işlenen konulardır (*Numbers Rabbah* 10:2; 11:1; Gittin 56b-57a). Büyük ölçüde monoteist-putperest karşıtlığını ifade etmekle birlikte bunun ötesinde aslı bir karşıtlık ve farklılığı da ima eden bu bakış açısına binaen diğer milletler "putperest", "günahkâr" ve "İsrail'in düşmanları" olarak adlandırılmışlardır. Bk. C. G. Montefiore ve H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (New York: Schocken, 1974), s. 556.

20 Tesniye 29-30; krş. Yeremya 5:10-17; 20:4; Mersiyeler 2; Mezmurlar 44, 78, 106.

21 Tekvin 32:24-28. Bu pasaj, Yahvist kaynağa atfedilmektedir.

22 Bu noktada Kur'an'daki Tufan kıssasında yer almadığı halde hem Sumer hem de Tevrat versiyonlarında kendisine atfı yapılan kurban uygulamasının kökeni ve insanlığın devamıyla ilgili paragraflar dikkat çekicidir. Bk. Tekvin 8:20-21; krş. "The Epic of Gilgamesh", Tablet XI, 150-200 (James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*,

yaratılış olduğunda da, aynı şekilde, ilgili Mezopotamya efsaneleri ile Tevrat anlatımı arasında bariz bir etkileşim söz konusu olmaktadır. Bu noktada, ileride tartışılacağı üzere, Babil yaratılış efsanesi Enuma Eliş, konumuz açısından önem taşımaktadır.

Öte yandan Yahvist yaratılış hikâyesinde, özellikle Hıristiyan geleneğinde sıkça işlenecek olan, kadın cinsi ile ilgili bazı olumsuz anlayışların nüvelerini bulmak da mümkün gözükmemektedir. Aslında hikâyede sunulduğu şekliyle, yılanla konuşan ve ilk defa meyveyi tadan ve kocasına da ikram eden, kısacası aktif davranan taraf olmanın ötesinde kadının erkekten daha fazla bir suçu yoktur.<sup>23</sup> Kaldı ki daha kadın yaratılmadan önce yaratılan, toprağı işlemek için Aden bahçesine konulan ve yine daha kadının adı bile yokken Tanrı'dan yasak meyve ile ilgili emri alan kişi adamdır. Dolayısıyla, kendinden sonra yaratılan eşine de yasak meyve konusunda yol gösterme durumunda olması beklenen ve onun için de sorgulama sırasında Tanrı'nın ilk muhatabı olan adamın hikâye boyunca sergilediği pasif tutum, onu kadından daha mazur bir konuma koymak bir yana, bilakis Tanrı katında sahip olduğu sorumluluk ve ayrıcalığı kötüye kullanması anlamına gelmektedir. Dahası, kadın yaratıldığında, "İşte sonunda bu kemiklerimden bir kemik ve etimden ettir"<sup>24</sup> demek suretiyle uyum ve birlik mesajı veren adam, daha sonra suçu kadının üzerine atmak suretiyle uyumu bozan ya da yabancılaşmayı başlatan taraf olmaktadır: "Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve ben de yedim."<sup>25</sup>

Tüm bunlara rağmen, ceza verme safhasına gelindiğinde kadına yönelik olumsuz bakış açısı bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Metinde ifade edildiği üzere erkek, sadece Tanrı'nın yasağını çiğnediği için değil, aynı zamanda kansının sözünü dinlediği için de cezalandırılmaktadır: "Kansının sözünü dinlediğin ve ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için ..."<sup>26</sup> Buna ilâveten, erkek için takdir edilen ceza, genel olarak geçim zorluklarına ve insan olmanın getirdiği sıkıntılara matufken, kadına yüklenen cezalar daha ziyade cinsiyet veya cinsellik merkezli ve onu aşağı konuma mahkûm eden bir mahiyet taşımaktadır: "Ağrı ile evlât doğuracaksın ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır."<sup>27</sup> Bu tür bir bakış açısı, eski İsrail toplumunda erkeğe ve kadına yüklenen görevleri ortaya koymakta ve bu manada tabii bir oluşuma

---

3. bs., Princeton: Princeton University Press, 1969, s. 95; *Gilgames Destanı*, çev. M. Ramazanoğlu, Ankara: MEB Yayınları, 2001, s. 86-87).

23 Ölümsüzlüğün insan açısından kaçınılmaz bir şey olduğu teması söz konusu hikâyenin merkezine yerleştirildiğinde buradaki Havva figürünü girişimciliği sayesinde insanlığın neredeyse ölümsüzlüğü elde ettiği bir kahraman olarak okumak mümkündür.

24 Tekvin 2:23.

25 Tekvin 3:12.

26 Tekvin 3:17; krş. 21:12.

27 Tekvin 3:16.



işaret etmektedir. Fakat söz konusu rol ayırımı, pozitif bir farklılık ve tamamlayıcılığın ötesinde belli bir hiyerarşi ve karşıtlık üzerine temellenmiş gözükmektedir. Buna göre erkek, evin reisi, kararları veren, güçlülükle de olsa geçimi sağlayan (veya sağlaması gereken) taraf, kadınsa kocasına çocuk doğurup ona kayıtsız şartsız itaat eden (veya etmesi gereken) taraf olarak toplumdaki yerlerini almaktadırlar.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Tevrat'ta başından itibaren karı-koca ilişkisi içerisinde tasvir edilen ve yaratılır yaratılmaz üreyip çoğalma emrine muhatap olan Âdem ve Havva figürünün şekillendirdiği eski İsrail toplumunda kadın-erkek anlayışı, soyut manada kadın ve erkekteki ziyade evlilik müessesesi bağlamında kadın (karı) ve erkek (koca) rolleri üzerine temellenmektedir.<sup>28</sup> Onun için İbrânîce'de karı ve koca kelimelerini ifade etmek için ayrı birer terim mevcut olmayıp erkek ve kadın manasına gelen ve yaratılış hikâyesinde de etimolojik bağlantıları açıklanan *iş* ve *işa* kelimeleri aynı zamanda koca ve karı manasında kullanılmaktadır: "Buna 'nisa' (*işa*) denilecek, çünkü o 'insan'dan (*iş*) alındı. Bunun için insan anasını ve babasını bırakacak ve kansına (*işto*) yapışacaktır ..." <sup>29</sup>

Diğer taraftan, yeryüzüne ait Aden bahçesi ile dış dünya arasında kurulan zıtlık, insanın eski ve yeni konumları açısından da paralel bir karşıtlığa işaret etmektedir. Başlangıçta bahçenin bakımını üstlenen ve dolayısıyla bir manada onun üzerinde söz sahibi olan adam, yasak meyveyi yedikten sonra yeryüzüne mahkûm hale gelmektedir: "Ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin ve sana diken ve çalı bitirecek ... toprağa dönünceye kadar alının teriyle ekmek yiyeceksin ..." <sup>30</sup>

Tüm bunların ötesinde, hikâyede sunulan ve oldukça antropomorfik özelliklere sahip olan Tanrı figürü, insanı kendisine tehdit olarak gören ve onu yanıltmaya çalışan bir ilâh olarak tasvir edilmektedir.<sup>31</sup> Sonuçta yasak ağaçla

---

28 Eski İsrail toplumunda kadının büyük ölçüde eş ve anne olarak algılanması ile ilgili olarak bk. Phyllis Bird, "Images of Women in the Old Testament," *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Rosemary Radford Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974), s. 60-71.

29 Tekvin 2:23-24. Burada, aslen "erkek" ve "kadın" manasına gelen İbrânîce *iş* ve *işa* kelimeleri, Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından, muhtemelen bu iki kelime arasındaki etimolojik yakınlığı belirtmek amacıyla, "insan" ve "nisa" şeklinde tercüme edilmiştir.

30 Tekvin 3:17-19.

31 Aslında Tevrat'ın geneline hakim olan söz konusu antropomorfizmi, Tanrı'nın insan lisanına ve anlayışına uygun tarzda mesajını izhar etmesine (geleneksel anlayış) ya da eski İsrailoğulları'nın kendi kapasiteleri doğrultusunda Tanrı'yı anlama çabalarına (modern anlayış) atıfla açıklamak mümkündür. Fakat, yukarıda tartışılacağı üzere, yaratılış hikâyesinde yer alan Tanrı tasviri, anlatım tekniğinin ötesinde, hikâyede öngörülen ilahlığın mahiyeti açısından da bazı problemlere işaret etmekte ve Tevrat'ın geneline hakim olan adil ve yol gösterici Tanrı fikrine ters düşmektedir.

ilgili doğruyu, “ondan yediğin günde mutlaka ölürsün”<sup>32</sup> diyen Tanrı değil, bilakis, “Tanrı bilir ki ondan yediğiniz gün ... gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız”<sup>33</sup> diyen ve karşılığında lânete uğrayan yılan söylemektedir. Buna ek olarak, hikâyenin sonunda Tanrı'nın hayat ağacını, dolayısıyla da tanrılığını, koruma altına almak adına, “İşte adam iyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ... ve ebediyen yaşamasın diye”<sup>34</sup> insanı Cennet'ten kovması, metnin arka planındaki Tanrı mefhumu ve Tanrı-insan ilişkisi hakkında ilginç ip uçları içermektedir. Her şeyden önce, ebedî yaşamak veya ölümsüzlük keyfiyeti, Tanrı'yı insandan ayıran yegâne ya da en temel unsur olarak ortaya konulmaktadır ki bu tür bir anlayış Mezopotamya kültürlerindeki Tanrı-insan ayırımını çağrıştırmaktadır. Gerçekten de Mezopotamya efsanelerinde insanlar, tanrıların hizmetini görmek için yaratılmış, onların kendileriyle ilgili niyetlerini ve planlarını keşfedip tanrıları etkileme kapasitesine sahip olan ve böylece kendilerini emniyete almanın yollarını araştıran “ölümlü” varlıklar olarak sunulmaktadır. Tanrı varsa, her biri yeryüzü üzerinde kısıtlı ve farklı derecelerde otoriteye sahip, insanlar gibi yiyip içen ve doğuran, insanlardan farklı olarak “ölümsüz” olma özelliğini ellerinde bulunduran varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Buna ilâveten, kendi yarattıkları insanlığı ve daha aşağı konumdaki tanrıların varlığını tehdit unsuru olarak gören ve canları istediği anda onlardan kurtulma eğilimi gösteren büyük tanrılar ile bir yandan bu küçük tanrılar diğer yandan da insanlar arasında cereyan eden sürekli bir mücadele, genelde Mezopotamya efsanelerinin ana temasını oluşturmaktadır.<sup>35</sup> Bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı açısından insanı kendisine mahkûm konumda tutma ve insan açısından da özgürlüğü ve sonsuzluğu elde etme mücadelesi olarak anlaşılabilir<sup>36</sup> ki bu tür bir anlayışın gölgesi Yahvist yaratılış hikâyesinin üzerinde de hissedilmektedir.

Yukarıda yer alan bilgiler ışığında ilgili Tevrat metinlerini okuduğumuzda, toprağı işlemek ve bakımıyla ilgilenmek üzere bahçeye yerleştirilen insanla tanrıların hizmetini görmek üzere yaratılan insan tasvirleri arasında bariz bir paralellik göze çarpmaktadır. Yine “iyiyi ve kötüyü bilme ağacı” ile alâkalı yasak, pekâlâ, Tanrı'nın insanı gerçek kapasitesini ve dolayısıyla yaratıcısının kendisiyle ilgili planlarını öğrenmekten ve ölümsüzlük elde etmenin, yani

---

32 Tekvin 2:16.

33 Tekvin 3:5.

34 Tekvin 3:22.

35 Meselâ bk. “The Epic of Gilgamesh,” Tablet XI, 10-20, 150-220 (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 93, 95; *Gilgamesh Destanı*, s. 80-81, 86-88); “Adapa Efsanesi” (Pritchard, s. 101-3).

36 Bk. “The Epic of Gilgamesh,” Tablet XI, 200-10, 260-90 (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 95, 96; *Gilgamesh Destanı*, s. 88, 92).

“hayat ağacı”na uzanmanın yollarını araştırmaktan men etmesi şeklinde anlaşılabilir.

Tüm bu çağrışımın ötesinde Tevrat'taki yaratılış hikâyesini bir bütün olarak ele aldığımızda, sırasıyla “uyum” (yaratılış) ve “uyumsuzluk” (düşüş) temalarının hâkim olduğu ve gelenek içerisinde birbirinin devamı olarak anlaşılan Ruhban ve Yahvist anlatımlarının Yarattılış'taki mükemmellik ve uyum durumundan Düşüş'le gelen kusurlu ve uyumsuz düzene geçişi ifade ettiğini görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle, gerek Rabbinik gerekse Rabbinik dışı erken Yahudi literatüründe belli ölçüde işlenen ve daha ziyade Hıristiyan teolojisine damgasını vurmuş olan düşüş-günah özdeşliğinin, muhtemelen mevcut Tevrat metnini borçlu olduğumuz İbrânî redaktörün zihninde de belli bir yer işgal ettiği görülmektedir.

### **Cennet'ten Yeryüzü'ne: Kazanılmış Hilâfet**

Kur'an'daki yaratılış hikâyesi ise, diğer Kur'anî anlatımlarda olduğu gibi ve daha da fazla, konunun tarihi ve zamanla kayıtlı cephesini göz ardı etmeyle birlikte büyük ölçüde tarih ve zaman üstü bir hakikate (metafizik) işaret etmektedir. Buna paralel olarak insanın yaratılışı farklı sürelerde ve değişik şekillerde, çoğunlukla da âlemlerin yaratılması hadisesinden bağımsız olarak tekrar tekrar gündeme gelmektedir.<sup>37</sup> Söz konusu âyetlerde Tanrı'nın insanı topraktan veya balçıktan ve belli aşamalardan geçmek suretiyle yaratıp biçimlendirdiği ve ona ruhundan üflediği bildirilmektedir.<sup>38</sup> Muhtelif sürelerde ise yaratılış ve düşüş kıssası geniş biçimde anlatılmaktadır.<sup>39</sup> Aslında bu kıssayı üç safhada ele almak mümkündür: a) İnsanın yaratılışı ve meleklerin secdesi. b) İblis'in büyüklenip lânetlenmesi. c) Cennet'e yerleştirilen Âdem ve eşinin şeytanın kandırmasıyla yasak meyveden yemeleri ve yeryüzüne inmeleri.

Buna göre Tanrı meleklerle, yeryüzünde halife olmak üzere topraktan bir insan yaratacağını haber verir. Melekler, kendileri gece gündüz Rabb'i takdis ve tesbih ederken yeryüzünde kan dökcek ve bozgun çıkaracak bir tür olan insanın halife olarak yaratılmasına yönelik hayretlerini dile getirirler. Bunun

---

37 Kur'an'da insanın yaratılışına on altı ayrı sürede atıf yapılmaktadır (el-Bakara 2/30; Âl-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/1; el-En'am 6/2, 98; el-A'raf 7/11-12, 189; el-Hicr 15/26, 28-33; es-Secde 32/7-9; Sâd 38/71-76; ez-Zümer 39/6; el-Mü'min 40/67; er-Rahmân 55/14; Nüh 71/17-18; el-Kiyâme 75/37-39; el-İnsân 76/1-2; el-Mürselât 77/20-23; el-Alak 96/2).

38 Âl-i İmrân 3/59; el-En'am 6/2; el-A'raf 7/12; el-Hicr 15/26, 28-29, el-Ahzâb 33; es-Secde 32/7-9; Sâd 38/71, 76; el-Mü'min 40/67; er-Rahmân 55/14; Nüh 71/17. Âdem kıssasından bağımsız olarak zikredilen, insanlığın menşei olan tek bir nefsin ve ondan da eşinin yaratılmasıyla ilgili olarak ayrıca bk. en-Nisâ 4/1; el-En'am 6/98; el-A'raf 7/189; Zümer 39/6.

39 el-Bakara 2/30-38; el-A'raf 7/10-27; Tâhâ 20/115-123 (el-Hicr 15/28-43; el-İsrâ 17/61-65; Sâd 38/71-85).

üzerine Tanrı onlara kendilerinin bilmediği şeyi bildiğini söyler ve bunu göstermek için de Âdem'e eşyanın isimlerini öğretir. Daha sonra meleklerle isimler hakkında sorar. Onların, kendilerine bildirilenden başka bilgiye sahip olmadıklarını ikrarları üzerine Tanrı, Âdem'den meleklerle isimleri haber vermesini ister ve o da kendisine öğretilen isimleri bildirir. Daha sonra Tanrı, meleklerle hitaben insana secde etmelerini emreder. Kendisinin ateşten, insanın ise topraktan yaratıldığı ve ateşin topraktan üstün olduğu gerekçesiyle emre karşı gelen İblis hariç, meleklerin hepsi secde ederler. Tanrı, büyüklüğünden dolayı İblis'i Cennet'ten kovar. Kibrinde ısrar eden İblis, Tanrı'dan kıyamet gününe kadar insanları saptırmak üzere kendisine mühlet vermesini ister ve belli bir günün vaktine kadar mühlet verilenlerden olur.

Daha sonra Tanrı, Âdem'e ve eşine yönelerek Cennet'te oturmalarını ve biri hariç istedikleri her ağaçtan bolca yiyebileceklerini; fakat o ağaca yaklaştıklarında zalimlerden olacaklarını bildirir. Ayrıca onları, kendilerine düşman olan ve onları Cennet'ten çıkarmak isteyen İblis hakkında uyarır. Derken şeytan, çirkin yerlerini birbirlerine göstermek üzere onlara yaklaşır ve yasak ağaçtan yedikleri takdirde birer melek veya ebedî yaşayanlardan olacaklarını, sonsuz hükümler elde edeceklerini söyler ve doğru söylediğine dair yemin eder. Ağaçtan yiyen Âdem ve eşinin çirkin yerleri ortaya çıkar ve Cennet yapraklarıyla üzerlerini örterler. Bunun üzerine Tanrı onlara yasak ağaç ve şeytan hakkındaki uyarısını hatırlatır. Âdem ve eşi yaptıklarına pişman olup bağışlanma dilerler. Tanrı da onlara, kendileri için bir süreliğine geçinme yeri olan yeryüzüne, birbirlerine düşman olarak inmelerini emreder. Daha sonra Âdem'e kelimeler öğretip tövbesini kabul eder ve onu seçip doğru yola iletir. Böylece (ilk) insan çifti, üzerinde yaşayıp ölecekleri ve tekrar dirilecekleri yeryüzüne inmiş olurlar.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız yaratılış ve düşüş hikâyesi, hem Kur'an kıssalarının genel özelliğini taşıması hem de gaybla alâkalı bir konu olması dolayısıyla, bazı muğlak noktalar içermektedir. Fakat, kanaatimizce, burada Tevrat örneğindeki benzer bir uyumsuzluk söz konusu olmadığı gibi kışanın doğası gereği kaçınılmaz olan bazı müphemlikler, dikkatle incelendiğinde, okuyucuyu birtakım hoş çıkarımlara götürmektedir. Her şeyden önce, diğer kıssalarda olduğu gibi insanın yaratılışı ve Cennet'ten düşüş kıssasında da Kur'an'ın temel vurgusu, hadisenin oluş biçiminden ziyade sebebi üzerine yoğunlaşmaktadır. Daha doğrusu biçim, sebebe tâbi kılınmakta; yani kıssa, hedeflenen gayeyi ortaya koymaya yetecek kadar ve biçimde kendini açmakta, bunun ötesindeki detaylarda ise sessiz kalmaktadır. Aslında bu şekilde, yaratılış gibi gaybı ilgilendiren ve oldukça hassas bir konu, sembolik (mecazî) anlatımın sınırlarını aşmadan ve antropoformizme düşmeden, insanın anlayacağı bir hikâyeye dönüştürülmektedir. Bu manada hikâye, yaratılışla ilgili her şeyi değil, muhtemelen insan tarafından bilinmesi istenen ve insan kapasitesinin

kaldıracağı kadarını insanlara aktarmaktadır. Dolayısıyla okuyucuya düşen de, kıssayı bu sınırlar içerisinde anlayıp yorumlamak olmalıdır.

Hikayenin işaret ettiği muhtemel açılımlara gelince, yaratılış bahsinden başlayacak olursak, Tanrı'nın insanı "halife" olarak yaratması ile ilgili beyanı, bu göreve liyakat noktasında meleklerden üstün olduğunu ispatlamak için insana eşyanın isimlerinin öğretilmesi ve bunun hemen ardından meleklerin ona secdeye davet edilmesi, tüm bu hususlar, insanın yüce bir sebep ve mahiyet (hilâfet) üzere ve Tîn sûresinde de belirtildiği gibi, "en güzel bir biçimde" (*ahsen-i takvîm*) yaratıldığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, insanın topraktan başlamak suretiyle yaratılması ve daha sonra Tanrı'nın kendi ruhundan üflemesi sonucunda canlı durumuna getirilmesi, yine Cennet'te başlayan hayat serüveninin yeryüzünde devam etmesi gibi hususlar, insanın gerek yaratılış tabiatı gerekse yaratılış gayesi gereği hem ilâhî hem de dünyevî bir tarafının olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle insan, Cennet'te yaşamaya kodlandığı halde tesadüfen veya şans(sızlık) eseri yeryüzüne inmiş değildir. Bilakis yaratılış gibi Cennet'ten iniş de, Tanrı'nın "Yeryüzünde bir halife yaratacağım"<sup>40</sup> beyanında açıklandığı üzere, insanla ilgili ilâhî planın tabii bir sonucu olmaktadır.

Yaratılışla alâkalı bir diğer önemli husus ise, konuyla ilgili tefsirlerde ve sair kitaplarda sıkça ifade edildiği üzere "kadının yaratılışı"dır. İlginçtir ki aslında Kur'an'da "kadının yaratılışı" şeklinde bir mefhum yer almamaktadır. Aynı şekilde "erkeğin yaratılışı" diye bir şey de söz konusu değildir. Zira Âdem'in erkekliliğini ve eşi Havva'nın dişiliğini her vesileyle vurgulayan ve daha önce de değindiğimiz gibi, Âdem ve Havva'yı başından itibaren kan-koca ilişkisi içerisinde tasvir eden Tevrat'taki anlatımdan farklı olarak, ilgili Kur'an âyetlerinde sadece "insanın yaratılışı"na ve bu vesileyle Âdem ve eşine atıf yapılırken, yeryüzüne ininceye kadarki dönemde bu (ilk) insan çiftinin mahiyetleri ve cinsiyetleri hakkında açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Nitekim yasak meyveden yedikten sonra ancak çıplaklıklarının ortaya çıkması, o âna kadar farklı bir varoluşa sahip olduklarını düşündürmektedir.

Buna paralel olarak, Âdem'in eşine atıfla kullanılan Arapça *zevc* kelimesini, çoğunlukla anlaşıldığı üzere karı-koca ilişkisi bağlamında değil de, kelimenin diğer manasıyla, yani çift olan herhangi bir şeyin her bir tanesi şeklinde anlamak mümkün gözükmemektedir.<sup>41</sup> Belki de, yeryüzüne indiklerinde onların erkek ve dişi olarak yaşamaları söz konusu olmakla birlikte, başlangıçta Âdem ve eşi, birbirine benzeyen ve henüz cinsiyetleri oluşmamış ya da belirginleşmemiş bir insan çifti idi. Belki de onun için, (ilk) "erkek" değil, (ilk) "insan"

40 el-Bakara 2/30.

41 *Zevc* kelimesinin söz konusu manası için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "zvc" md; *Lisânü'l-'Arab*, "zvc" md.

olarak nitelenen ve dolayısıyla da mevcut haliyle hem kadın hem erkek cinsinin aslı olan Âdem'in yaratılışı detaylı bir şekilde anlatılırken, eşinin yaratılışından ise, dolaylı birkaç atıf dışında, bahsedilmemektedir.<sup>42</sup> Yine belki de onun için Âdem'in eşi (*zeucehu*) hiçbir âyette ismen zikredilmemekte, cinsiyetini ele verecek herhangi bir zamirle nitelenmemekte ve başından itibaren Âdem'le yekvücut olarak tasvir edilmektedir: "Birlikte" Cennet'e yerleşmeleri, "birlikte" yasak ağaçla ilgili uyarıya muhatap olmaları, "birlikte" İblis tarafından kandırılıp yasak meyveden yemeleri ve "birlikte" tövbe edip yeryüzüne inmeleri. Diğer bir ifadeyle, insanlar ve cinsler arası farklılık, çeşitlilik ve büyük ölçüde bu farklılık ve çeşitliliğin sonucu olan anlaşmazlığın, "Birbirinize düşman olarak inin"<sup>43</sup> hitabında da kısmen işaret edildiği gibi, yeryüzüne ait bir durumu ifade ettiği düşünülebilir. Belki de yeryüzüne iniş bu manada insanî temsiliyyet durumundan tam bir birey durumuna geçişi ifade etmektedir.<sup>44</sup> Tüm bu noktardan hareketle, başlangıç itibarıyla Âdem ve eşinin bugün anladığımız manada farklı cinsiyetleri temsil etmediği ya da en azından Kur'an'ın ilk insan çifti ile ilgili vurgusunun cinsiyet merkezli olmadığı gibi bir sonuca varmak yanlış olmasa gerektir.

Yasak ağaçla ilgili uyarı, Âdem ve eşinin kandırılma biçimleri ve yeryüzüne iniş sebepleriyle alâkalı önemli detaylarda da Kur'an'ın Tevrat'takinden farklı bir anlatıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce, burada tasvir edilen Tanrı, insanı belli bir gaye için yaratan, kaderlerini belirleyecek konuda onlara gerekli uyarıyı yapan, ama aynı zamanda insan çiftini atacakları adım hususunda serbest bırakan, affedici ve yol gösterici bir Tanrı olmaktadır. Buna göre insan, yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olmak üzere yaratılmış ve eşyanın isimlerine taalluk eden bilgiye (ki bunu soyut manada bilgi olarak anlamak mümkündür) sahip olmak suretiyle (görevleri ve icra ettikleri fonksiyon hamd ve tesbihten ibaret olan) meleklerden üstün bir konuma getirilmiştir. Fakat insanın önünde iki yol uzanmaktadır: Ya Cennet'te hiçbir sıkıntıya maruz kalmadan yanı melek yanı insan gibi yaşayacak ("Şimdi burada acıkmayacaksınız, çplak kalmayacaksınız ve sen susamayacaksınız, kuşluk vakti güneşinden

42 Bk. dn 38. Kimi çağdaş müfessirler, Âdem'in eşinin yaratılmasının, "tek bir nefisten yaratılma" âyetine (Nisâ 4/1) atıfla, eşeyli üreme veya buna benzer bir biçimde cereyan etmiş olabileceğini ileri sürmektedirler. Meselâ bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), II, 190-91. Bu noktada Âdem için müzekker zamir (*hüve*) kullanılması ile ilgili olarak şöyle bir gerekçe ileri sürülebilir. Allah için de müzekker zamir kullanılmaktadır ama buradaki zamir herhangi bir cinsiyetle bağlantılı olmayıp nötr bir manaya işaret etmektedir. Dolayısıyla benzer kullanımın başlangıç itibarıyla Âdem için de geçerli olması ihtimal dahilinde görülmektedir.

43 el-A'râf 7/24.

44 Nitekim İbn Arabî düşüncesinde Âdem'e, biri küllî ruh (âlemin ruhu) diğeri ise tarihî şahsiyet olmak üzere iki ayrı mana veya rol yüklenmektedir. Bk. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-süfi el-hikme fi hudûdi'l-kelime* (Beyrut: Daru Nedre, 1981), s. 54.

etkilenmeyeceksin"<sup>45</sup>) ya da iyi kötü ayırımına ulaşmış geçici bir süre, yeryüzünde tam bir insan olarak hayat sürecektir ("Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan çıkarılacaksınız"<sup>46</sup>). İblis'in söylediğinin aksine, "ağaç" biçiminde sembolize edilen şeyin hakikati, insanın ölümsüz hale gelmesi değil (ki ölümsüzlük zaten Cennet'te yaşıyor olmanın gereğidir); bilakis, çıplaklıklarını fark edip utanmaları gerçeğinde ifade bulunduğu üzere, Âdem ve eşini dünya hayatına hazır hale getiren, işin pratiğine yönelik bilimum ayırımların (ki ölüm ve cinsellik de buna dahildir), yani teklif ve mükellefiyet durumunun ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla burada doğru, Tevrat anlatımındaki yılanla karşılık gelen İblis tarafından değil, bizzat Tanrı tarafından söylenmektedir. Öte yandan, yasak ağacı isimlendirmek suretiyle (bilgi ağacı) ona fizikî manada da dönüştürücü bir özellik atfeden Tevrat anlatımından farklı olarak Kur'an'da, ağacın ya da meyvesinin değiştirici gücünden ziyade, Tanrı'nın koyduğu sınırları aşmanın sonuçları söz konusu olmaktadır. Kısacası burada ağaç, tamamen mecazi manada kullanılıp Tanrı'nın koyduğu sınırları temsil etmektedir.

Buna paralel olarak, Tevrat anlatımında Cennet'ten "düşüş"ün sebebi, bilgi ağacı'ndan yemek suretiyle gözleri açılan insanoğlunun bu sefer de hayat ağacı'na uzanıp ölümsüzlüğü elde etmemesi için Tanrı'nın onları kovması şeklinde sunulurken, Kur'an'da ise "inîş" hadisesi, yasak meyveyi yemenin ya da Tanrı'nın koyduğu sınırları aşmanın tabii bir sonucu olarak ortaya konmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yeryüzüne inîş, mekân değişikliğinden (yani Aden bahçesinden çıkarılıp yeryüzünün daha az imtiyazlı bir bölgesine gönderilmekten) ziyade bir durum ve oluş değişikliğini (yani yarı melek yarı insan konumundan mesuliyetleri olan tam bir insan konumuna geçişi) ifade etmektedir. Onun için de Cennet'in nerede olduğu sorusu (semada ya da yeryüzünde) bu anlamda fazla önem taşımamaktadır.<sup>47</sup> Aslında konu, Tevrat açısından bakıldığında da bir bakıma durum değişimini ifade etmektedir. Ancak ne var ki Tevrat'taki anlatımda "günah-ceza" ilişkisi biçiminde ortaya konan bu geçiş, daha ziyade kutsanmışlıktan lânetlenmişliğe ve hâkimiyetten mahkûmiyete doğru işlerken,<sup>48</sup> hadiseyi "sebe-sonuç" ilişkisi şeklinde ele

45 Tâhâ 20/118-19.

46 el-A'râf 7/25. İnsanın Cennet'e ve yeryüzüne ait konumları arasında kurulan söz konusu Kur'anî ayırım ve yeryüzüne inîşle birlikte ortaya çıkan insanî sorumluluk anlayışı, benzer şekilde modern Yahudi teoloğu Eliezer Berkovits tarafından da vurgulanmaktadır. Bk. Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust* (New York: KTAV Publishing House, 1973), s. 104-5.

47 Krş. İqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 84-85.

48 Tekvin 3:14 üzerine yapılan bir Midraş yorumunda hem Âdem ve Havva'nın hem de yılanın lânetlendiği ifade edilmektedir (*Genesis Rabbah* 20:1). Bu durum, Ruhban anlatımında yer aldığı üzere, Tanrı'nın insanı erkek ve dişi halinde yarattıktan sonra onları kutsaması gerçeğinden tam bir geri dönüşe işaret etmektedir. Aynı şekilde başlangıçta bahçenin bakımından sorumlu olan ve hatta Ruhban metnine göre yeryüzü ve gökyüzü canlılarına hükmetmesi istenen Âdem, günahından dolayı toprağı zorlukla işlemeye mahkûm hâle gelmektedir.

alan Kur'an'daki anlatımda ise rahat ve mesuliyetsiz bir yaşam, yerini zor ama sorumluluğu olan bir yaşama bırakmaktadır. Bu manada, tam anlamıyla insan haline gelmeyi ifade eden iniş hadisesi, aynı zamanda Tanrı'nın insanı yaratma sebebinin de (hilâfet) gerçekleşmesi olmaktadır.

Bu noktada ilgili anlatımların ait oldukları gelenekler tarafından öngörülen günah anlayışları açısından da belli bir farklılığa işaret ettiğini belirtmekte fayda var. Buna göre, günah kavramı Yahudi (ve bilhassa Hıristiyan) geleneğinde genellikle Tanrı'ya karşı işlenmiş bir kötülük biçiminde anlaşılırken İslâmî gelenek içerisinde daha ziyade insanın kendi nefesine yaptığı kötülük şeklinde ortaya konulmaktadır. Onun için de Tevrat'taki kıssada yasak meyveden yemenin karşılığı cezalandırılmayı, Kur'an örneğinde ise pişman olmayı ve tövbeyi gerektirmektedir.

Öte yandan ilk insan çiftini kandırmak suretiyle Cennet'ten çıkarılmalarına sebep olan yılan (Tevrat) ve İblis/şeytan (Kur'an) figürleri ve bu kandırma hadisesinin sebebi ve oluş biçimi arasında da belli farklar söz konusudur. Bir kere, Tevrat'ta yılanın ilk insan çiftini kandırması için (hilekâr bir tabiata sahip olması dışında) belli bir sebep zikredilmediği gerçeği bir yana, daha önce de vurgulandığı üzere, aslında yılan burada doğruyu söyleyen taraf olmaktadır. Bu anlatıma göre, yılanın tek kusuru, Tanrı'nın insan hakkındaki gerçek niyetini bildiği halde ve Tanrı'ya rağmen insanı ağaçtan yemeye teşvik etmesi olabilir. Kur'an anlatımında ise, Âdem'in yaratılmasıyla birlikte isyana düşen ve bu sebeple hedefi bizatihi insan olan İblis, Tanrı'nın kendisine tanıdığı izin ve çerçeve dahilinde insan aleyhine faaliyet gösteren bir düşman olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla, Tevrat'ta yılan, kadının yaratılışıyla birlikte devreye giren, doğrudan kadını kandıran ve ceza olarak da sadece kadınla arasına düşmanlık konulan hilekâr bir hayvan olarak sunulurken (cinsiyet merkezli vurgu); Kur'an'da ise İblis figürü (ilk) insan olan Âdem'in yaratılmasından sonra ortaya çıkan, Âdem'den dolayı lânetlenen ve (ilk) insan çifti olan Âdem ve eşini birlikte kandıran bir varlık olarak tasvir edilmektedir (varoluş merkezli vurgu). Aslında bu noktada da her şey, İblis'in, "Beni azdırmana karşılık ... ben de yeryüzünde ... onların hepsini azdıracağım"<sup>49</sup> sözünde ve Tanrı'nın ona bu ruhsatı vermesinde ifade edildiği üzere, ilâhî plana uygun olarak cereyan etmektedir. Bu manada İblis, ya da Cennet'ten kovulduktan sonra aldığı isimle (veya biçimle) ifade edecek olursak şeytan,<sup>50</sup> başından itibaren insan oluşun tabii bir sonucu olan, onun için de kaçınılmaz fakat aşılabilir

49 el-A'râf 7/16.

50 Kur'an'da tekil olarak kullanılan "İblis" kelimesi Âdem'e secde etmekten kaçınan varlığı ifade etmektedir (el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/31). İblis'in Cennet'ten kovulmasından sonra devreye giren ve kimi âyetlerde çoğul olarak da kullanılan "şeytan" kelimesi ise vesvese ile Âdem ve eşini kandıran varlığa işaret etmektedir (el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/20, 22; el-İsrâ 17/64).



mahiyetteki ("Benim halis kullanıma karşı senin bir gücün yoktur"<sup>51</sup>) kötülüğü temsil etmektedir. Dolayısıyla insan da, bir bakıma, başından itibaren yeryüzüne inmek üzere yaratılmış bir varlık olarak karşımızda durmaktadır. Peki neden insanın, Tanrı'nın bu konudaki yasağına ve uyarısına rağmen, Cennet'teki sıkıntısız ve sonsuz bir hayatı bırakıp da, şeytanın yalan ifadesiyle, ebediyet ağacından yediği, kısaca, Kur'an'ın belirttiği üzere, kendi nefisine zulmettiği sorulacak olursa, bunun cevabı muhtemelen, Tâhâ sûresinde işaret edilen şu husus olacaktır: İnsan "unutkan"<sup>52</sup> ve dolayısıyla da yanılabilir bir varlık da ondan. Nitekim şeytanın aldatma sırasında kullandığı argümanlar da Âdem ve eşinin şahsında insanoğlunun en belirgin zaafına, yani sonsuz yaşam ve kudret elde etme isteğine işaret etmektedir.<sup>53</sup>

Tüm bu mühim ayrıntıların ötesinde, Tevrat anlatımında Âdem ve Havva'nın ilâhî yasağı çiğnemeleri sebebiyle tövbe etmemiş ve herhangi bir pişmanlık emaresi göstermemiş olmaları, oldukça ilginç ve önemli çağrışımlar yapmaktadır. Halbuki Kur'an anlatımına göre unutarak Tanrı'nın emrine riayet etmeyen Âdem ve eşinin ilk yaptıkları şey, nefislerine zulmettiklerini ikrar etmek ve Tanrı'dan af dilemektir. Aslında, ilk insan çifti tarafından sergilenen bu iki farklı tutum, ait oldukları anlatımlardaki temel vurguya işaret etmektedir. Buna göre, Tevrat'ın Âdem ve Havva'sı açısından Cennet, Tanrı tarafından (zorla) ellerinden alınan bir şeydir ve bunun afa bir ilgisi yoktur. Kaldı ki af dilemiş olmaları, insanı kendisine tehdit olarak gören Tanrı için bir şey ifade etmeyecektir. Onun için de Yahudi (ve Hıristiyan) geleneğinde Cennet, "kaybedilmiş" bir şeye karşılık gelmektedir. Yine onun için, "düşüş"te bir mana aramak yerine, dünya İsrail'in seçilmişliği (ya da İsa Mesih'in kefareti) yoluyla yeniden Cennet'e dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle, kendi başına bir şey ifade etmeyen ya da telâfi edilmesi gereken bir hataya eşitlenen düşüş hadisesi, kurtuluş motifi ile manalandırılmaktadır. Kur'an'ın Âdem ve Havva'sı içinse Cennet, "hak edilmesi" gereken bir şeydir ve onun manası aslında yeryüzüne inişte, yani imtihan sürecinde yatmaktadır. İşte tam da bu sebepten dolayı, yani iniş ve tövbe sayesinde insan, kendisine bahşedilen halife sıfatını gerçekleştirme imkânı elde etmektedir. Cennet ise, ancak dünyadaki hayatları yoluyla onu hak edenlerin, yani Tanrı'nın koyduğu sınırlara riayet edenlerin olmaktadır.

Tevrat ve Kur'an'a ait yaratılış hikâyelerinin yaptığı bu çağrışımların ötesinde, söz konusu yaratılış metinlerinin sırasıyla Yahudi sözlü geleneği ve İslâm tefsir geleneğinde nasıl yorumlandığı sorusu ise başlı başına bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Makalenin geri kalan kısmında ilgili metinler üzerine yapılan yorumlar ve bu yorumların bir değerlendirmesi yer alacaktır.

51 el-Hicr 15/42.

52 Tâhâ 20/115.

53 el-A'râf 7/20; Tâhâ 20/120.

## Yahvist Karşıtlıktan Midraşik Karşıtlığa: Âdem ve Öteki

Sırasıyla Yahudi sözlü ve tefsir geleneğini oluşturan Talmud ve Midraş literatürü<sup>54</sup> içerisinde yaratılış hikâyesi üzerine yapılan yorumlara genel olarak bakıldığında, Tevrat anlatımında yer alan çoğu problemlili ifadelerin Yahudi din adamları tarafından yapılan çeşitli yorumlarla giderilmiş olduğu görülmektedir. Fakat bu yorumların bizzat kendileri bazen yeni soru işaretlerini beraberinde getirmekte, kimi zaman da Tevrat anlatımının rengini ve temel vurgusunu büyük ölçüde değiştirmektedir. Bunun ötesinde, yaratılış hikâyesi bağlamında insanı, evlilik müessesesini ve şeriatı yücelten pozitif karakterdeki açıklamaların varlığına rağmen, özellikle Yahvist yaratılış versiyonuna damgasını vuran karşıtlık temasının günah-kurtuluş, İsrail-diğer milletler ve erkek-kadın kavramları etrafında Rabbinik geleneğe de taşındığını söylemek mümkündür.

Tekvin 1:26-27: Ve Tanrı dedi: sûretimizde, benzeyişimize göre insan (Adam) yapalım...Ve Tanrı insanı (ha-adam) kendi suretinde yarattı...onları erkek ve dişi olarak yarattı.<sup>55</sup>

Midraş'ta yer alan bir yorum, metinde insana atıfla önce tekil ve daha sonra çoğul takısının kullanılmasından hareketle, insanın başlangıçta erkek ve dişi olmak üzere iki kısımdan müteşekkil, yani çift cinsiyetli veya çift başlı olarak yaratıldığını, daha sonra bu kısımlar birbirinden ayrılmak suretiyle iki bağımsız insan cinsinin meydana geldiğini ileri sürmektedir.<sup>56</sup> Tanrı'ya atıfla kullanılan "yapalım" şeklindeki çoğul ifade ise, Midraş'ta farklı şekillerde yorumlanmakla birlikte hepsi de temelde Tanrı'nın insanı yaratırken istişarede bulunduğu tezini işlemektedir. Buna göre Tanrı, yerin ve göklerin yaratıklarına,

---

54 Makalede Talmud'dan yapılan alıntılar *Babil Talmudu*'na (m.s. 600), Midraş alıntıları ise büyük ölçüde Tekvin kitabı üzerine yapılmış tefsir niteliğindeki *Genesis Rabbah*'ya (m.s. 6. yüzyıl) ait olup ayrıca başlıca Ortaçağ Yahudi müfessirlerinin görüşlerine de yer verilmektedir.

55 Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından "insan", "adam" veya "Âdem" şeklinde tercüme edilen kelimenin İbrânice metindeki karşılığı *adam*'dır. Bu kelime, Tekvin kitabının ilk üç babı boyunca yirmi iki defa geçmekte ve bunların on sekizinde cins isim (*ha-adam*), geri kalan dördünde de özel isim (*Adam*) biçiminde kullanılmaktadır. Kelimenin etimolojisi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yaygın olmasına rağmen fazla isabetli kabul edilmeyen bir görüş, insanın topraktan yaratılması (Tekvin 2:7) ve toprağın da kırmızı olması gerçeğinden hareketle, *adam* kelimesini İbrânice toprak manasına gelen *adamah* (*Genesis Rabbah* 17:4) veya kırmızı manasına gelen *adom* kelimeleriyle ilişkilendirir. Bk. M. H. Pope, "Adam," *EJ*, II, 234-35. Bir diğer görüş, *adam* kelimesinin kökenini el-Amarna tabletlerinde yer alan ilk insanla ilgili efsanenin kahramanı Adapa'ya bağlar. Bk. E. G. Hirsch ve M. W. Montgomery, "Eden, Garden of," *Jewish Encyclopedia (JE)*, V, 37. Nitekim Adapa Efsanesi ile Tevrat'ta anlatıldığı şekliyle ilk insanın yaratılışı ve yasak meyveden yeme hikâyesi arasında da bazı paralellikler mevcuttur. Bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 101-3.

56 *Genesis Rabbah* 8:1; 'Erubin 18a.

sırasıyla bir önceki günde yaratmış olduğu şeylere, kendi kalbine veya yönetici meleklerle ve hatta ilerde dünyaya gelecek olan iyi (salih) insanlara danıştıktan sonra insanı yaratmaya karar vermiştir.<sup>57</sup> İlgili yorumlarda ayrıca, yaratılacak olan insan cinsi içerisinden hem iyilerin hem de kötülerin çıkacağına vurgu yapılmakta ve insanı yaratırken Tanrı'nın "rahmet" sıfatının veya insanlığa duyduğu sevginin O'nun "adalet" sıfatına baskın geldiği belirtilmektedir.<sup>58</sup>

İnsanın "Tanrı'nın suretinde" yaratılması konusuna gelince, Midraş içerisindeki mevcut yorumlara göre insan, bazı özellikleri açısından Tanrı gibi ve bazı özellikleri açısından da Tanrı'dan farklı olarak yaratılmıştır. Bunlardan ilk gruba ait olan ve ilâhî varlıklara (yani meleklerle) has kabul edilen özellikler, dik yürümek, konuşmak, anlayışa sahip olmak ve görmek; ikinci gruba ait olan ve dünyevî varlıklara (yani hayvanlara) has kabul edilen özellikler ise yiyip içmek, cinsî münasebette bulunmak, dışkı çıkarmak ve ölümlü olmak şeklinde sıralanmaktadır.<sup>59</sup> Ayrıca insanın hem iyilik hem de kötülük yapma potansiyeline sahip olması da aynı bağlamda anlaşılmaktadır. Buna göre insan, "günah işlediğinde ölecek, işlemediği takdirde yaşayacaktır."<sup>60</sup> Yine, insanın "Tanrı'nın suretinde" ve "erkek ve kadın" olarak yaratılması ifadeleri arasında ilgi kurmak suretiyle, insanın ancak kadın-erkek arasındaki ilâhî birlik sayesinde tam bir bütünlüğe sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>61</sup>

Öte yandan Tevrat üzerine yazdığı tefsiri ile tanınan Ortaçağ Yahudi âlimi Raşi'ye göre, "suretimizde" ve "benzeyişimize göre" ifadeleri, insanın melekler gibi ayırt etme ve anlayış melekelerine sahip olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla insan, aslında meleklerin suretinde yaratıldığı ve onlar tarafından kısıkanılacağı için Tanrı bu konuda meleklerle danışmıştır.<sup>62</sup> Yine önemli Ortaçağ Yahudi âlimlerinden İbn Ezra, söz konusu Tevrat ifadelerini insan ruhunun sahip olduğu ve onu Tanrı'nın benzeri kılan iki özelliğine atfetmektedir; ki bunlar ölümsüz olma ve Tanrı'nın evreni doldurduğu gibi, insan bedenini doldurma özellikleridir. Nahmanides'e göre ise insan, bedenî açıdan toprağa benzerken, ruhî açıdan Tanrı gibi ölümsüzdür.<sup>63</sup> Benzer şekilde, Antik dönem

57 *Genesis Rabbah* 8:3-5. Ayrıca bk. Sanhedrin 38b.

58 İnsanın yaratılışının temelinde ilâhî sevginin yer aldığı şeklindeki inanç, "küntü kenzen mahfiyy" kudsi hadisiyle bağlantılı olarak sûfi kaynaklarda ve özellikle İbn Arabî düşüncesinde sıklıkla işlenmektedir. Meselâ bk. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 92. Ayrıca İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'da da benzer düşünce yer almaktadır. Bk. Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk,'" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1985), s. 297-306.

59 *Genesis Rabbah* 14:3-4.

60 *Genesis Rabbah* 14:3.

61 Bk. Jacob Neusner, *Judaism's Story of Creation: Scripture, Halakhah, Aggadah* (Boston: Brill, 2000), s. 225.

62 *Rashi's Commentary*, s. 14, 13.

63 *Soncino Chumash*, s. 6.

Yahudi filozofu Philo'nun yorumuna göre, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılan kısmı bedenini değil, ruhunu (ya da zihnini) ihtiva etmektedir.<sup>64</sup> Yine bir başka yoruma göre insan, anlayışa sahip olma açısından meleklerle benzerdir; fakat onlardan farklı olarak Tanrı gibi hür iradeye sahiptir.<sup>65</sup>

Tekvin 1:28-29: Ve Tanrı onları mübarek kıldı ve...onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kıl(ın)...ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun.

Rabbiler, pasajda yer alan "mübarek kılma" fiili ve "semereli olma" emri arasında bağlantı kurmakta ve buradan hareketle evlilik müessesesinin önemi ve kutsallığı sonucuna ulaşmaktadırlar. Fakat, Rabbinik gelenek içerisinde Tanrı'nın suretinde yaratılma vasfı, genellikle putperest kavimleri dışarıda bırakacak şekilde, İsrailoğulları'na ait bir vasıf olarak görülürken "semereli olun" şeklindeki ifade de yine sadece Yahudi milleti (İsrailoğulları), özellikle de Yahudi erkekleri üzerine bir emir olarak kabul edilmektedir.<sup>66</sup> Yine, Midraş'ta yer alan bir yoruma göre, buradaki "hâkimiyet kurun" şeklindeki hitap, iyilere yapılmış bir hitabı ifade etmektedir. Buna göre, gerçekten Tanrı'nın suretinde olanlar hükmedecek; olmayanlar, yani günahkârlarsa seviye açısından hayvandan da aşağı olacaklardır.<sup>67</sup> Ayrıca pasajda geçen "yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kıl(ın)" ifadesindeki "yeryüzü" (*ha-arets*) kelimesinin ve dolayısıyla yeryüzüne izâfe edilen "onu" zamirinin dişil (müennes) olmasından ve "tâbi kıl" (*kişuah*) fiilinin tekil ve eril (müzekker) olarak kullanılmasından hareketle<sup>68</sup> Rabbiler, erkeğin kadını kendine tâbi kılması, yani kadın üzerinde hâkimiyet kurması sonucuna varmaktadırlar. Buna paralel olarak "semereli olun" emri, yani neslin devamı görevi de efendi konumundaki erkeğe (müzekker) ait bir görev olarak anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>

Tekvin 2:7: Ve Rab Tanrı toprağın tozundan adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan canlı oldu.

Pasajda yer alan "yaptı" (*vayyitsar*) fiilindeki "y" harfinin çift okunmasından hareketle Rabbiler, burada biri bu dünyaya diğeri de ölüm sonrasına taalluk üzere iki farklı yaratılışa atıf yapıldığını kabul ederler. Dolayısıyla insan, öldükten sonra tekrar dirilme kapasitesi ile yaratılmış olmaktadır; ki bu yorum insanın ölümlü bir varlık olarak yaratıldığını öngörmektedir.<sup>70</sup> Kimilerine

64 Philo, *De opificio mundi*, §139, 146.

65 *Soncino Chumash*, s. 6.

66 Yebamoth 61a (krş. *Babylonian Talmud*, Kethuboth 7b-8a, s. 31, dn. 12); Sanhedrin 59b; (*Mishnah*) Yebamoth 6:6; *Genesis Rabbah* 8:12.

67 *Genesis Rabbah* 8:12; *Rashi's Commentary*, s. 14. Krş. et-Tîn 95/4-6: "Biz insanı en güzel biçimde yaratık. Sonra onu aşağıları aşağısına çevirdik. Yalnız inanıp iyi iş yapanlar hariç ..."

68 "*ve kişuah*" (*he shall subdue her*).

69 *Genesis Rabbah* 8:12; *Rashi's Commentary*, s. 15-16.

70 *Genesis Rabbah* 14:4, 5; *Rashi's Commentary*, s. 20.

göre ise çift "y" insanın hem iyilik hem de kötülük yapma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektedir. Midraş'ta yer alan başka bir pasaj, "toprağın tozu" ifadesindeki toz ('*afar*) kelimesinin müzekker, toprak (*adamah*) kelimesinin ise müennes olmasını, yaratılan ilk insanın çift cinsiyetli oluşuna atıf olarak anlamaktadır.<sup>71</sup> Raşi'ye göre, burnuna hayat nefesinin üflenmesi şeklindeki ifade, insan bedeninin topraktan (dünyevî), ruhun ise semadan (semavî) olduğuna işaret etmektedir.<sup>72</sup> Ayrıca Midraş'ta yer alan bir yoruma göre, metinde geçen "yaşayan canlı" ifadesi "vahşi hayvanlar" için de kullanıldığından, Tann'nun insanı ilk başta hayvanlar gibi kuyruklu olarak yarattığı fakat daha sonra sahip olduğu itibar adına bu kuyruğun ondan geri alındığı belirtilmektedir.<sup>73</sup>

Öte yandan, insanın yaratılışının Tekvin kitabının iki farklı babında (1. ve 2. bablar) iki farklı biçimde sunulması, Philo tarafından, ilki semavî ve ikincisi dünyevî olmak üzere iki tip insanın yaratılmasına atıfla açıklanmaktadır.<sup>74</sup>

Tekvin 2:8-14: Ve Rab Tann şarka doğru Aden'de bir bahçe dikti ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab Tann görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı ve oradan bölündü ve dört kol oldu. Birinin adı Pison'dur ... ikinci ırmağın adı Gihon'dur ... üçüncü ırmağın adı Dicle'dir ... Ve dördüncü ırmak Fırat'tır.

Metinde geçen ifadelerden, Aden'in ('*eden*) ve içine ilk insanın yerleştirildiği bahçenin (*gan be-'eden*) yeryüzüne ait olduğu sonucuna varmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Rabbînik gelenek içerisinde genellikle biri dünyevî diğeri semavî olmak üzere iki ayrı Aden bahçesinin varlığından bahsedilmekte ve Âdem ve Havva'nın yaratıldığı bu bahçeye atıfla "dünyevî cennet" isimlendirmesi kullanılmaktadır.<sup>75</sup> Kimi Rabbiler ise, Aden ile sözü geçen bahçe arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre Aden, öteki dünyaya ait, içinde iyilerin yaşayacağı ve henüz hiçbir gözün görmediği Cennet'i; Aden bahçesi ise Âdem ile Havva'nın yaşadığı dünyevî bahçeyi ifade etmektedir.<sup>76</sup> Fakat Yahudilik'teki yaygın inanca göre öteki dünya denilen düzen de aslında bu dünyada kurulacağından hem Aden hem de Aden'deki bahçenin birbirinden farklı olmakla birlikte neticede bu dünyanın sınırları içerisinde yer

71 *Genesis Rabbah* 14:7.

72 *Rashi's Commentary*, s. 20.

73 *Genesis Rabbah* 14:10.

74 Philo, *Legum Allegoria* (Allegorical Interpretation of Genesis), I, §31-32 (çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, I); krş. Berakoth 61a.

75 S. Schechter ve J. D. Eisenstein, "Eden, Garden of," *JE*, V, 38-39.

76 Berakoth 34b; (*Mishnah*) Aboth 5:20 (*Babylonian Talmud*, s. 74, dn. 3); krş. Sanhedrin 99a.

aldığı sonucuna varmak mümkündür.<sup>77</sup> Nitekim Aden'in bu dünyada olduğu ve onun kesin yerini Tanrı'nın sadece İsrail'e ve ancak Mesih geldiği zaman bildireceği şeklindeki inanış, Ortaçağ'a ait bir Midraş antolojisinde (*Midraş ha-Gadol*) yer almaktadır.<sup>78</sup>

Ortaçağ Yahudi müfessirleri, bahçede meyve veren her bir ağacın bitirilmesi ve yine bahçenin Aden'den çıkan nehirler tarafından sulanması şeklindeki ifadeyi, insanın çalışıp didinmeden ve yağmura ihtiyaç duymadan yiyeceğini temin etmesi biçiminde anlamışlardır.<sup>79</sup> "İyiliği ve kötülüğü bilme" ağacı ile ilgili olarak da Nahmanides tarafından ilginç bir yorum yapılmıştır. Buna göre "bilgi" arzuyu temsil etmekte ve doğuştan iyi özelliğe sahip olan insanın kalbinde iyi ve kötüye yönelik arzunun doğmasına işaret etmektedir. "İyi ve kötü" ise insanın daima, aslında acı da olsa, tatlıyı seçmesi ve aynı şekilde aslında tatlı da olsa acıyı reddetmesi anlamına gelmektedir.<sup>80</sup> Aynı şekilde, daha sonraki bir pasajda ifade edildiği üzere, kadının meyveyi yeme sebeplerinden birinin onun "gözlere hoş" gelen bir meyve olması, ağacın arzu uyandırıcı etkisine atıf olarak anlaşılmaktadır.<sup>81</sup> Benzer şekilde Philo, bilgi ağacı ile arzu ya da zevk arasında özdeşlik kurmak suretiyle ağacın sadelik ve saflık durumundan günahkâr durumuna dönüştürücü etkisine işaret etmektedir.<sup>82</sup>

Tekvin 2:15-17: Ve Rab Tanrı adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu. Ve Rab Tanrı adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün.

Bir Midraş yorumunda, metinde yer alan "bakmak" ve "korumak" ifadeleri, Yahudi şeriatına atıfla, altı gün boyunca bahçeyi işlemek ve yedinci günde Şabbat'ı tutmak, yani bu günle ilgili yasaklara riayet etmek şeklinde izah edilmiştir.<sup>83</sup> Yasak meyveyle ilgili emir de, aynı şekilde, putperestliğe düşmeme, Tanrı'ya karşı küfürde bulunmama, adam öldürmeme, zina ve hırsızlık yapmama ve adaleti tesis etme hususunda uyarı olarak anlaşılmıştır.<sup>84</sup> "Mutlaka ölürsün" ifadesi ise, aynı Midraş pasajında, Âdem ile Havva ve gelecek nesiller için "ölüm cezası" olarak yorumlanmıştır. Fakat buradaki

77 Bk. Baba Bathra 84a-84b.

78 Bk. Schechter ve Eisenstein, "Eden, Garden of," s. 38.

79 *Soncino Chumash*, s. 9, 10.

80 *Soncino Chumash*, s. 10.

81 *Soncino Chumash*, s. 13.

82 Philo, *De opificio mundi*, §154-56, 162. Aynı şekilde Hıristiyan kilise babası Aziz Augustine tarafından ileri sürülen, günahla birlikte devreye giren cinsel arzu ve ağacın itaat durumundan itaatsizlik durumuna (yani günaha) dönüştürücü etkisi ile ilgili olarak bk. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (London: Weidenfield and Nicolson, 1988), s. 110-11.

83 *Genesis Rabbah* 16:5.

84 *Genesis Rabbah* 16:6.

“ölürsün” ifadesi gelenek içerisinde farklı şekillerde anlaşılmıştır. Kimi Rabbilere göre ölümden kasıt zamanından önce ölmek, kimilerine göre ise ölümlü olmaktır.<sup>85</sup> Söz konusu ifadeyi o anda ölmek manasında alan İbn Ezra'ya göre, Âdem'in meyveyi yer yemez ölmemesinin sebebi tövbe etmesi ve Tanrı tarafından affedilmesidir.<sup>86</sup>

Tekvin 2:18-25: “Ve Rab Tanrı dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım. Ve Rab Tanrı her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi ... Ve adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu; fakat adam için kendisine uygun yardımcı bulunamadı. Ve Rab Tanrı adamın üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı ve Rab Tanrı adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: İşte bu benim kemiklerimden bir kemik ve etimden ettir; buna nisa denilecek, çünkü o erkekten alındı. Bunun için insan anasını ve babasını bırakacak ve kansasına yapışacaktır ve bir beden olacaklardır. Ve adam ve kansı, ikisi de çıplaktılar ve utançları yoktu.

Metinde yer alan erkeğe “uygun yardımcı” (*'ezer kenegedo*) ifadesi, lafzî olarak okunduğunda erkeğe “karşı yardımcı” gibi bir mana taşıdığından dolayı, Rabbiler bu ifadenin erkek hak ettiğinde kadının ona yardımcı olması, hak etmediği takdirde onun aleyhine çalışması şeklinde yorumlamışlardır.<sup>87</sup> Kadının hangi konuda erkeğe yardım etmesi gerektiği sorusuna verilen cevap ise genellikle evlilik müessesesi yönünde olmuştur. Midraş'ta vurgulandığı üzere, eş olmayan bir erkek “iyilikten, yardımdan, huzurdan ve bereketten” uzak bir hayat süreceği için Tanrı, “Adamın yalnız olması iyi değil” diye buyurmuştur.<sup>88</sup>

85 *Soncino Chumash*, s. 11, 14.

86 Bk. *Soncino Chumash*, s. 14.

87 *Genesis Rabbah* 17:3. Nahmanides, söz konusu ifadeyi erkekten “farklı” veya “ayrı bir yardımcı” biçiminde anlar. Bk. *Soncino Chumash*, s. 11. Söz konusu ifadenin modern Yahudi ve Hıristiyan literatüründeki yansımaları da hem olumlu hem de olumsuz çağrışımlara işaret etmektedir. Meselâ kadının erkekten alınmak suretiyle ve ona yardımcı olarak yaratılması, Phyllis Bird tarafından, kadın ve erkeğin öz itibarıyla ayrılmış ve kadının erkeği tamamlayıcı fonksiyonu biçiminde anlaşılmaktadır. Bk. Bird, “Images of Women,” s. 73; krş. Menachem M. Brayer, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychohistorical Perspective* (New Jersey: KTAV Publishing House, 1986), s. 51-52, 191. Diğer taraftan, Simone de Beauvoir gibi feminist düşünürlere göre, kadının erkeğe izâfeten yaratılması (erkeğe yardımcı) ve yine erkeğe izâfeten tanımlanması (*işsa*=erkekten alınmış) gerçeğinde olduğu gibi, kadın, mutlak ve aslı unsur ve dolayısıyla “norm” olan erkeğin karşısındaki tesadüfi ve edilgen unsur, yani kelimenin tam anlamıyla “öteki” olmaktadır. Bk. Ross S. Kraemer, “The Other as Woman: An Aspect of Polemic Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World,” *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, ed. Laurence J. Silberstein ve Robert L. Cohn (New York/London: New York University Press, 1994), s. 121.

88 *Genesis Rabbah* 17:2.

Raşi'nin yorumuna göre, dünyada benzeri olmayan varlık ancak Tanrı olduğundan "adamın yalnız olması iyi değil" denmiştir.<sup>89</sup> Öte yandan, "Adam için uygun bir yardımcı bulunamadı" ifadesi sözlü gelenek içerisinde, çiftler çiftler önüne getirilen hayvanları gören adamın, kendisinin eşi olmadığını fark edip Tanrı'ya bu konuda şikâyetinde bulunması şeklinde anlaşılmıştır.<sup>90</sup> Talmud'da yer alan bir yoruma göre adam, Tanrı'nın kendisine eş olarak yarattığı her bir hayvanla cinsî münasebette bulunmuş; fakat ancak kadınla birlikte olduktan sonra tatmin olmuştur. Dolayısıyla yukarıda yer alan adamın kadına yönelik sevinç hitabı ve "bir beden olacaklar" şeklindeki ifade bu birleşmenin neticesi olmaktadır.<sup>91</sup> Bu yoruma paralel olarak metinde geçen ve adamın hem hayvanlara hem de daha sonra kadına "isim vermesi" Rabbinik gelenekte, lafzî manada isim verme fiilinin yanı sıra, cinsî münasebette bulunma şeklinde açıklanmaktadır.<sup>92</sup>

Raşi ve Nahmanides, Tanrı'nın kadını yaratmak üzere erkekten aldığı "kaburga kemiği"ni ifade etmek üzere kullanılan İbrânîce *tsela'* (çoğ. *tsela'ot*) kelimesini diğer manasıyla yani "taraf, yan" şeklinde almak suretiyle, bu yaratma işlemini, Tanrı'nın en başta çift cinsiyetli olarak yarattığı insanın dışı "tarafını" erkekten ayırt etmesi biçiminde anlamışlardır.<sup>93</sup> Ayrıca "çıplaktılar ve utançları yoktu" ifadesi, Raşi'ye göre, başlangıçta insanın tüm fiillerinin Tanrı'ya yönelik olması ve bu manada cinsel münasebetin de masumiyet ifade etmesi anlamına gelmektedir. Yasak meyveden yedikten sonra ise tutku devreye girmiş ve insan fiilinin hedefi arzuları tatmin etmeye yönelmiştir.<sup>94</sup>

Diğer taraftan, Tanrı'nın Âdem'e en uygun eş olan kadını neden en baştan yaratmadığı sorusu ile ilgili olarak Midraş'ta ilginç bir yorum yer almaktadır. Buna göre Tanrı, erkeğin kadın konusunda sonradan şikâyetçi olacağını bildiği için, bizzat Âdem'in kendisi isteyene kadar kadını yaratmamıştır.<sup>95</sup> Yine aynı Midraş pasajında, erkek uyurken kadının yaratılması şeklindeki Tevrat ifadesinden hareketle ve aynı şekilde uykunun Tevrat çalışmasından alıkoyduğu gerçeğine atıfla, "(insanın) mahvının sebebinin uykusu olduğu" ileri sürülmüştür. Kadınla ilgili bu olumsuz çağrışımların ileri bir uzantısı olarak kadının, erkeğin kaburgasından yaratılması hususunda şöyle bir açıklama yer almaktadır:

---

89 *Rashi's Commentary*, s. 24.

90 *Genesis Rabbah* 17:4.

91 *Yebamoth* 63a.

92 Bir şeye isim vermek aynı zamanda o şeyi bilmek demektir ve ilginçtir ki lafzen "bilmek" manasına gelen İbrânîce *yada'* fiili, Tevrat'ta karı-kocaya nispetle kullanıldığında "cinsel birleşme" manası taşımaktadır: "Ve Âdem kansı Havva'yı bildi (*yada'*) ve gebe kalıp Kain'i doğurdu" (Tekvin 4:1).

93 *Rashi's Commentary*, s. 25-26; *Soncino Chumash*, s. 11.

94 *Rashi's Commentary*, s. 27; *Soncino Chumash*, s. 12. Aziz Augustine'de yer alan benzer yorum için bk. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, s. 110-11.

95 *Genesis Rabbah* 17:4.



Tann kadını, başına buyruk olur diye erkeğin başından, göz zinası yapar diye gözünden, başkalarının konuşmasını gizlice dinler diye kulağından, dedikodu yapar diye ağzından, kıskanç olur diye kalbinden, hırsızlık yapar diye elinden, sürtük olur diye de ayağından yaratmamış, bilakis ağırbaşlı ve hayâli olması için erkeğin en kapalı ve korunaklı yeri olan ve kolunun altında kalan kaburga kemiğinden yaratmıştır; fakat Tann'nın tüm bu çabalarına rağmen kadın, yukarıda sayılan bütün bu olumsuz özellikleri kendinde toplamıştır.<sup>96</sup>

Tekvin 3:1-8: Ve Rab Tann'nın yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekâr olan yıldı. Ve kadına dedi: Gerçek, Tann: Bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi? Ve kadın yılanı dedi: Bahçenin ağaçlarının meyvesinden yiyebiliriz, fakat bahçenin ortasında duran ağacın meyvesi hakkında Tann: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyiniz dedi. Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz; çünkü Tann bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Tann gibi olacaksınız. Ve kadın gördü ki ağaç yemek için iyi ve gözlere hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı ve onun meyvesinden alıp yedi ve kendisiyle beraber kocasına da verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve çıplak olduklarını bildiler ve incir yaprakları dikip kendilerine önlükler yaptılar. Ve günün serinliğinde bahçede dolaşmakta olan Tann'nın sesini işittiler ve adamla karısı Rab Tann yüzünden bahçenin ağaçları arasına gizlendiler.

Bir Midraş pasajında yılanın hilekârlığı, onun bilgili olmasına atfedilmek suretiyle “bilgi ve öfke” (yılanın karakteri) ile “bilgi ve üzüntü” (insanın karakteri) arasında bağlantı kurulmaktadır.<sup>97</sup> Dolayısıyla, fazla bilginin getirdiği hilekârlığını (öfke) kullanan yılanın, Havva'nın ve Âdem'in iyiliği ve kötülüğü bilme ağacından (bilgi) yemelerine ve düşüşlerine (üzüntü) sebep olduğu ima edilmekte ve bu da bilginin bizatihi olumsuz bir şey olduğu sonucuna götürmektedir.

Metinde yer aldığı üzere, kadının yaratılmasının hemen ardından daha önce hiç bahsi geçmeyen yılanın devreye girmesi, hikâyenin devamındaki olaylar da göz önünde bulundurulduğunda, bazı ilginç çağrışımlar içermektedir. Farklı araştırmacılar tarafından da vurgulandığı üzere, hikâyenin bu kısmında, kadınla yılan arasında ontolojik bir yakınlık öngören Mezopotamya kökenli efsane ve inanışların etkisinin olması ihtimal dahilinde görünmektedir. Buna göre Mezopotamya dinlerinde yılanların, gizemli bilgelik, ölümsüzlük ve doğurganlık özelliklerini kontrol ettikleri ve onun için de kadınlarla özel bir yakınlık içerisinde oldukları inancı hâkimdi. Kimi zaman da yılanlar, Babil yaratılış efsanesi Enuma Eliş'in karanlık ve kötü ruhlu dişi karakteri ejderha Tiamat örneğinde olduğu gibi, bizzat kadının biçimlenmiş hali olarak tasvir

96 *Genesis Rabbah* 18:2.

97 *Genesis Rabbah* 19:1.

edilmişlerdir.<sup>98</sup> Her ne kadar Yahvist anlatımdaki kadın figürü kötü ve karanlık bir güç olarak tasvir edilmiyorsa da, yılanla eş zamanlı olarak hikâyeye girmesi, yılan tarafından kandırılması ve yasak meyveden yeme konusunda bir anlamda öncülük etmesi, anlatımın arka planında bir nevi kadın-yılan bağlantısının mevcut olduğunu göstermektedir. Nitekim Rabbinik literatür içerisinde yer alan bir görüş, kadının aslında erkeğin kuyruğundan yaratılmış olduğunu ileri sürmektedir.<sup>99</sup> Tevrat'ta bahsi geçmeyen bu kuyruk imgesi, yılan ve dolayısıyla gelenek içerisinde eskiden beri var olan kadın ile yılan arasındaki irtibata işaret ediyor olabilir.<sup>100</sup> Diğer taraftan, aynı Talmud pasajında yer alan ve ilk yaratılış hikâyesine atıfla insanın başlangıçta çift başlı olduğu ve kadının erkeğin başından veya yüzünden yaratıldığı şeklindeki Rabbinik yoruma karşılık, ikinci yaratılış hikâyesine atıfla kadının erkeğin kuyruğundan yaratıldığını iddia eden bu görüş, bir açıdan kadının erkeğin hayvanî tarafını aldığını da ima etmektedir.<sup>101</sup> Yine bir Midraş pasajında kadın yaratıldığında şeytanın da onunla birlikte yaratıldığı ifade edilmektedir.<sup>102</sup> Diğer bir Midraş yorumunda ise, erkeğe yardımcı olarak yaratılan Havva, yılanın kendisini kandırıldığı gibi, kocasını kandırmasından dolayı "Âdem'in yılanı" olarak nitelendirilmektedir.<sup>103</sup>

Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması hadisesi ile *havva* kelimesine yüklenen mana birlikte ele alındığında ise başka bir Sumer efsanesi ile de bazı ilginç çağrışımlar ortaya çıkmaktadır. Efsaneye göre Tanrı Enki, yasak bitkiden yediği için Tanrıça Ninhursag tarafından cezaya çarptırılır ve bunun neticesinde vücudunun çeşitli yerlerinde ölümcül hastalıklar ortaya çıkar.

98 Philips, *Eve*, s. 41.

99 Berakoth 61a; 'Erubin 18a; krş. *Genesis Rabbah* 14:10.

100 Yılan ve kadın arasındaki bağlantıya vurgu yapan Rabbinik pasajlar için bk. Kethuboth 72a; Yebamoth 103a-b; 'Abodah Zarah 22b; *Genesis Rabbah* 20:11.

101 Bk. Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics* (Philadelphia/ Jerusalem: Jewish Publication Society, 1998), s. 184-86.

102 *Genesis Rabbah* 17:6.

103 *Genesis Rabbah* 20:2. Gilgamiş'tan ölümsüzlük bitkisini çalan yılan figürü ile ilgili olarak ayrıca bk. "The Epic of Gilgamesh," Tablet XI, 260-90 (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 96; *Gilgamesh Destanı*, s. 92). Kimi Eski Ahid araştırmacıları, erkeğin kadına verdiği *havva* ismi ile "yılan" manasına gelen Arâmiçe *hivya* (Arap. *hayye*) kelimesi arasındaki etimolojik yakınlığa atıfta bulunmaktadırlar. Bk. M. H. Pope, "Eve," *EJ*, VI, 980. Belki de, Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'in işaret ettiği gibi, *havva* kelimesi aslen "yılan" manasına gelmekte olup Tevrat'taki anlatımda yer alan "yaşayanların anası" (Tekvin 3:20) şeklindeki açıklama, yeryüzündeki hayatın yilandan veya ejderhadan neşet ettiği temasını işleyen Babil yaratılış efsanesinin Yahvist yazar üzerindeki etkisinin bir sonucudur. Bk. E. G. Hirsch, "Eve (Critical view)," *JE*, V, 276. Nitekim, ana tanrıçanın yılanla birleşmesi sonucunda bütün canlıları doğurduğu şeklindeki inancın eski mitolojilerde yer aldığı bilinmektedir. Bk. Manuela Dunn Mascetti, *İçimizdeki Tanrıça: Kadınlığın Mitolojisi*, çev. Belkis Çorakçı (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000), s. 144. Kadına isim verme hadisesinin yasak meyveden yedikten sonra cereyan ettiği düşünüldüğünde bu bağlantı çok da uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir.

Daha sonra yaptığına pişman olan Ninhursag, ölüm döşeğindeki Enki'nin yanına gelir ve vücudundaki hastalıkları gidermek için birer tanrıça yaratır. Kaburga bölümüne denk gelen hastalığı iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı, Sumerce "kaburga kadın" veya "yaşam kadını" anlamına gelen Ninti'dir (Nin=kadın, ti=kaburga/yaşam).<sup>104</sup> Dolayısıyla, Sumer efsanesine göre Tanrı Enki'nin kaburgasını iyileştirmek için yaratılan dişi ilâh Ninti figürünün Yahvist hikâye içerisinde kaburgadan yaratılan kadın biçimine sokulmuş olması ve aynı şekilde *ninti* kelimesinin de "yaşam kadını" şeklinde alınıp İbrânîce *haya* (yaşamak, var olmak) veya *hava* (var olmak) kelimelerine yakın olan *havva* biçiminde Tevrat hikâyesine eklenmiş olması muhtemel gözükmektedir.<sup>105</sup>

Öte yandan, Rabbiler tarafından ilgili Tevrat pasajına yapılan yorumlarda sıklıkla Âdem'in günahı dolayısıyla dünyaya ölümün girmesine de atıf yapılmaktadır.<sup>106</sup> Talmud'da yer alan kimi pasajlarda ise Âdem yerine Havva'nın günahı ve yılanla ilişkisi vurgulanmaktadır. Yılanın Havva'yı kandırması, onunla cinsel münasebette bulunması şeklinde anlaşılırken bu yolla şehvetin insanoğluna geçtiği ileri sürülmektedir;<sup>107</sup> ki bu tema cinsel münasebeti kötü gören Gnostik literatürde ve daha sonra Hıristiyan gelenek içerisinde de sıkça

104 Enki ve Ninhursag efsanesi için bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 37-41.

105 Âdem'in eşine isim olarak verdiği חווה (*havva*) kelimesi, היא (*haya*) kelimesi ile, etimolojik açıdan, fazla alâkalı gözükmezken, bu kelime (חווה), İbrânîce sözlüklerde "fikir beyan etmek" manasına gelen חוה (*hiuva*) fil kökünden türemiş olan ve "anons", "bildiri" şeklinde tercüme edebileceğimiz bir kelime olarak yer almaktadır. Öte yandan İbrânîce חוה (*hava*) kelimesinden türeyen חוה (*havva*) kelimesi ise, Rabbînik gelenek içerisinde Havva'ya yüklenen vasıflar olan "şehvet", "hile" ve "helak" gibi manalar taşımaktadır. Dolayısıyla tüm bu hususlar, *havva* kelimesinin etimolojisi ile ilgili belirsizliğe işaret etmektedir.

106 'Abodah Zarah 8a; 'Erubin 18b; Baba Bathra 75a-b. Âdem ve Havva'nın günahı yüzünden insanın ölümlü bir varlık haline gelmesi şeklindeki inanç, farklı araştırmacılar tarafından da işaret edildiği gibi, Tevrat'ın bu konudaki anlatımına ters düşmektedir. Meselâ bk. James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (London: SCM, 1992), s. 1-21. Zira Yahvist metne göre, ilk insan çiftinin hayat ağacı'na uzanıp Tanrı gibi ölümsüz olmasını engellemek için Cennet'ten çıkarılmaları, onların esas itibarıyla ölümlü birer varlık olmalarını gerektirmektedir. Aksi takdirde Tanrı'nın söz konusu endişesinden bahsetmek manasız olurdu. Ayrıca genel olarak Eski Ahid literatürüne bakıldığında, insanların ölümlü birer varlık oldukları genel kabul gören bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır (Tekvin 5: 15:15; krş. Hoşea 13:14; Mezmurlar 16:10). Buna göre Eski İsrailoğulları dininde asıl soru işareti oluşturan konu daha ziyade erken ölüm, özellikle de iyilerin (erken) ölümü biçiminde ortaya konmaktadır (İşaya 38:10). Nitekim Tanrı, yasak ağaçla ilgili uyarısında Âdem'e, ağaçtan yediği "gün", yani o anda öleceğini söylemişti. Bu ifadede asıl vurgu bir nevi erken ölüme yönelik olarak ortaya konulmakta, ölümsüzken ölümlü birer varlık haline gelmekten bahsedilmemektedir. Dolayısıyla, Yahvist metin yazarı (veyahut daha sonraki bir redaktörü) ilgilendiren şey, ölümün başlangıcı veya günah-ölüm ilişkisi şeklindeki felsefi-teolojik bir sorudan ziyade dünya hayatının zorluklarını, o dönemde anlaşıldığı şekliyle Tanrı-insan, insan-tabiat ve kadın-erkek ilişkisini açıklama ihtiyacı olmaktadır. Konu ölümsüzlük olduğunda ise, Tevrat anlatımından çıkan sonuç, çeşitli yazarlarca da vurgulandığı üzere, ölümsüzlüğün insan tarafından kaybedilmiş değil, ancak kaçınılmış bir şey olduğudur.

107 Sabbath 145b-146a; Yebamoth 103a-b; 'Abodah Zarah 22b; krş. Mezmurlar 51:5; Wisdom of Solomon 3:13; Apocalypse of Moses 19-21.

işlenmiştir.<sup>108</sup> Helenistik düşünceden büyük ölçüde etkilendiği kabul edilen Philo'ya göre ise, Âdem'in düşüşüne sebep olan kadın, tüm kötülüklerin anası olmaktadır. Philo ayrıca Âdem'in asil, maskulin ve rasyonel unsur olan ve "Tann'nın benzeri" olarak yaratılan "zihni," Havva'nın ise düşük ve feminin karaktere sahip ve tüm tutkuların kaynağı olan "bedeni" veya "duyguyu (şehveti)" temsil ettiğini ileri sürmektedir.<sup>109</sup> Nitekim Midraş'ta yer alan bir yoruma göre, Âdem'in günah işlemesine ve düşüşüne sebep olan şey, doğrudan Havva'nın yaratılması olarak gösterilmektedir. Buna göre erkek, yaratıldığı üzere tam ve bütün iken ölümsüz bir varlık idi; ne zaman ki kaburga kemiklerinden birinin alınması suretiyle kadın yaratıldı, işte o zaman erkek iyiyi ve kötüyü bilir, yani günah işler hale geldi.<sup>110</sup> Öte yandan, Talmud'da yer alan bir diğer ifadeye göre, Sina'da Rab'le ahitleşen İsrail bu yolla şehvetten arınırken, tüm putperest milletler şehveti içlerinde barındırmaya devam etmektedirler.<sup>111</sup>

Bu noktada insanın (hem ruhen hem bedenen) ölümsüzlüğü fikrinin ve buna bağlı olarak ilk insanın işlediği günah dolayısıyla insanın ölümlü bir varlık haline gelmesi şeklindeki düşüncenin Yahudiliğe girişinin, Hıristiyan ilâhiyatını ve Rabbinik literatürü de etkileyecek olan, Apokaliptik literatür yoluyla gerçekleştiği kabul edilmektedir.<sup>112</sup> Bununla birlikte, ölümlü alâkalı olarak çeşitli sebeplerin sıralandığı Rabbinik literatürde genellikle kişinin ölümü (Âdem de dahil olmak üzere) bireysel günahlarla ilişkilendirilmekte, Hıristiyanlık'takine benzer bir "ilk günah" kavramı reddedilmektedir.<sup>113</sup> Bu noktada Âdem'in veya Havva'nın günahları, genellikle ölümü hızlandıran veya diğer insanların da sürçmesine sebep olan etken olarak anlaşılmaktadır.<sup>114</sup> Diğer bir

---

108 Hıristiyan gelenek içerisindeki yaygın görüş, yasak meyvenin cinsel münasebeti (fizikî mada bilme) temsil ettiği şeklindedir. Buna göre Âdem ve Havva'nın günahı (bizatihi ya da izinsiz olarak) cinsel münasebette bulunmak olmaktadır. Bk. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, s. 27-30. Gnostik literatürde yer alan benzer yorum için bk. Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (London/New York: Penguin Books, 1997), s. 161-62; Şinasi Gündüz, *Sâbitler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), s. 94-95. Yaşam ve ölüm kaynağı ana tanrıça figürünün uğradığı değişim ve Havva'nın, kilise babaları tarafından, ölümün cisimleşmiş biçimi olarak görülmesiyle ilgili olarak ayrıca bk. Mascetti, *İçimizdeki Tanrıça*, s. 144.

109 Philo, *De opificio mundi*, §149-152, 165-167. Aydınlığı temsil eden erkeğin karanlığı temsil eden kadın yoluyla günaha düşmesi şeklindeki kabbalistik yorum için ayrıca bk. *The Zohar*, çev. Harry Sperling ve Maurice Simon (London/New York: The Soncino Press, 1984), I, 94-95.

110 *Genesis Rabbah* 21:5.

111 Yebamoth 103a-b; 'Abodah Zarah 22b.

112 Bk. K. Kohler, "Immortality of the Soul," *JE*, VI, 564-65; Wisdom of Solomon 1:13-16; 2:23-24 (3:13); Ben Sira 25:24; krş. Vaiz 7:1; 9:4-6; I Enoch 69:5; Apocalypse of Moses 15:1-2; II Baruch 23:4 (krş. 54:15); II Enoch 30:13-16; krş. Hezekiel 18:20. Barr'a göre burada kastedilen ölümsüzlük fikri, eski İsrailoğulları'nın da aşına olduğu ruhun ölümsüzlüğü değil, hem bedenen hem ruhen ölümü tatmama şeklindeki mutlak ölümsüzlüğü ifade etmektedir. Bk. Barr, *Garden of Eden*, s. 1-5.

113 Shabbath 55a-b; krş. Hezekiel 18; Vaiz 7:20. Ayrıca bk. K. Kohler ve J. D. Eisenstein, "Death," *JE*, IV, 482-85.

114 *Exodus Rabbah* 2, 9.

ifadeyle Âdem'in (ve Havva'nın) günahı, gerek yaygın Yahudi gerekse erken Hıristiyan inancında, dünyevî acıların ve ölümün kaynağı olarak görülse de, doğuştan gelen ilk günah kavramı bu inancın tabii bir uzantısı şeklinde anlaşılmamıştır. Yani, gerek sözlü Yahudi literatürünü oluşturan Yahudi alimleri gerekse John Chrysostom (ö. 407) gibi erken kilise babaları ölümün sebebi olarak insanın günahını göstermişler; fakat bu günahı Âdem'in günahından farklı olarak her bir bireyin kendi işlediği günah(lar) biçiminde anlamışlardır.<sup>115</sup>

Tekvin 3:9-19: Ve Rab Tanrı adama seslenip dedi: Neredesin? Ve o dedi: Senin sesini bahçede işittim ve korktum, çünkü ben çıplaktım ve gizlendim. Ve [Tanrı] dedi: Çıplak olduğuna sana kim bildirdi? Ondan yeme diye sana emrettiğim ağaçtan mı yedin? Ve adam dedi: Yanıma verdiğin kadını o ağaçtan bana verdi ve yedim. Ve Rab Tanrı kadına dedi: Bu yaptığın nedir? Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı ve yedim. Ve Rab Tanrı yılanı dedi: Bunu yaptığın için, bütün sığırlardan ve bütün kır hayvanlarından daha lânetlisin; karnın üzerinde yürüyeceksin ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin ve seninle kadın arasına ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım ... Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlât doğuracaksın ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır. Ve Âdem'e dedi: Karnın sözünü dinlediğin ve: Ondan yemeyeceksin, diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lânetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin ve sana diken ve çalı bitirecek ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar alının teriyle ekmek yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın ve toprağa döneceksin.

Talmud'da yer alan bir yoruma göre, başlangıçta bütün yeryüzünü kaplayacak kadar büyük olarak yaratılan Âdem, yasak meyveyi yemek suretiyle Tanrı'nın emrine karşı gelmesi sonucunda hemen küçülmüştür.<sup>116</sup> Dolayısıyla, Tanrı'nın Âdem'e "neredesin?" diye sorması, onun ağaçların arasına gizlenecek kadar küçüldüğüne işaret etmektedir.<sup>117</sup> Bu anlamda Âdem'in mükemmel olarak yaratıldığına ve günahattan sonra bu mükemmelliği kaybettiğine atıf yapılırken, Tanrı'nın benzeri olarak yaratılma noktasında Âdem'in Havva'dan üstün olduğu vurgulanmaktadır.<sup>118</sup> Öte yandan, yaratma işine Âdem'den başlanıldığı halde, cezalandırma sırasında en son zikredilmesi hususuna da Rabiler tarafından ilginç bir açıklama getirilmiştir. Buna göre, prensip olarak onurlandırma konusunda öncelik en yüce olana aitken, lânetlenme durumunda ise en değersiz olandan başlanılmaktadır. Onun için de Âdem, yaratılma sırasında Havva'dan önce gelirken cezalandırma noktasında sonra zikredilmiştir.<sup>119</sup>

115 Hıristiyanlık'taki ölüm-günah ilişkisi ve Aziz Augustine'in ortaya koyduğu "ilk günah" kavramı ile ilgili olarak bk. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, s. 108-10.

116 Sanhedrin 38b; Hagiga 12a.

117 *Genesis Rabbah* 19:9.

118 Baba Bathra 58a.

119 Berakoth 61a; Ta'anith 15b.

Diğer taraftan, Yahudi şeriatında kadının başını örtme sebebinin yanı sıra yerine getirmekle yükümlü olduğu diğer üç kuralın (*halla*, *nidda*, *hadlaka*) hepsi de Rabbinik literatür içerisinde ilk kadın olan Havva'nın işlediği günahın cezası olarak sunulmaktadır. Buna göre kadınlar Havva'nın ilk takdime olan Âdem'in düşmesine sebep olmasından dolayı, Şabbat kutlaması sırasında sunulan ekmek takdimesini hazırlamakla (*halla*), ilk insanın kanını akıttıkları için adet dönemine katılmakla (*nidda*) ve Âdem'e yasak meyveden yedirmek suretiyle dünyanın ışığını (Âdem'in ruhu) söndüren Havva'nın yerine, dünyanın yeniden aydınlığa kavuşmasını temsil eden, Şabbat mumlarını yakmakla (*hadlaka*) emrolunmaktadır.<sup>120</sup>

Bir başka Rabbinik yorumda ise, kadını kandırmak suretiyle onu elde etmek isteyen yılanın ceza olarak kadınla arasına düşmanlık konduğu belirtilmektedir.<sup>121</sup> Aynı şekilde kadına verilen cezalar arasında zikredilen "arzun kocana olacak" ifadesi de, kadının yasak meyveden yemek suretiyle yılanla cinsel ilişkiye girmesine karşılık, kadın cinsinin sadece eşleriyle cinsî münasebette bulunmaya mecbur bırakılması ve kocalarının onlara hükmetmesi şeklinde anlaşılmıştır. Buna göre, kadının suçu cinsellikle alâkalı olduğundan ceza da buna paralel olarak cinsel merkezli olmaktadır. Bir başka yorumda ise kadının arzusunun sadece kocasına olması prensibi pozitif ve İsrail'i yücelten bir söylem içerisinde ele alınmakta ve benzer şekilde Tanrı'nın arzusunun da sadece İsrail için olduğu belirtilmektedir.<sup>122</sup>

Tekvin 3:22-24: Ve Rab Tanrı dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye böylece Rab Tanrı onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden aldığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu ve hayat ağacının yolunu korumak için Aden bahçesinin şarkına Kerübîler'i ve her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.

"Bizden biri gibi" ifadesi, Rabbiler tarafından değişik şekillerde açıklanmıştır. Midraş'ta yer alan bir görüşe göre burada kastedilen, "tek olan Tanrı" veya "dünyanın Tanrısı"dır; bir diğerine göre ise "yönetici meleklerden biri"dir.<sup>123</sup> "İyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu" ifadesi ise, Yahvist yaratılış hikâyesinin geneline hakim olan insana muhalif Tanrı imajı yumuşatılmak suretiyle, insanın kendi hür iradesi ile iyiyi ve kötüyü bilir hale gelmesi ve önüne konulan hayat ve ölüm yolundan ölümü seçmesi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>124</sup> Yine aynı yumuşamanın bir uzantısı olarak metinde geçen "elini

120 *Genesis Rabbah* 17:8.

121 *Genesis Rabbah* 20:5; *Sotah* 9a-b.

122 *Genesis Rabbah* 20:7.

123 *Genesis Rabbah* 21:1, 5.

124 *Genesis Rabbah* 21:5 (Bugün önünüze hayatı ve ölümü, kutsamayı ve lâneti koyuyorum. Hayatı seçin ki siz ve zürriyetiniz yaşayasınız ... *Tesniye* 30:19).

uzatmasını" sözü de, insana pişman olma fırsatı tanınması; fakat onun bunu reddetmesi şeklinde açıklanmaktadır.<sup>125</sup> Diğer taraftan Raşi, "bizden biri gibi oldu" ifadesini, iyiyi ve kötüyü bilme durumuna gelen insanın, tıpkı semavî âlemde tek olan Tanrı gibi, dünyada tek olması şeklinde anlamıştır. Bunun neticesinde insan, diğer yaratıkları kendisinin Tanrı olduğuna inandırır korkusuyla hayat ağacından uzaklaştırılmıştır.<sup>126</sup> Aynı döneme ait bir başka yoruma göre ise Tanrı'nın hayat ağacı'nı koruma altına almak suretiyle insanı ebedî yaşamdaki alıkoymasının sebebi, yasak meyveden yiyip gözü açılan ve tutku peşinde koşan bir varlık haline gelen insanın bütün bir ömrünü zevk elde etmek için geçirmesini önlemektir.<sup>127</sup>

Tüm bu yorumların ötesinde değinilmesi gereken bir diğer önemli husus ise, insanlık tarihini İsrailoğulları'nın tarihine indirgeyen Tevrat anlayışına paralel olarak ve özellikle Midraş içerisinde ortaya çıkan, ilk insan motifini İsrailoğulları'nın kaderiyle bağlantılı biçimde anlama eğilimidir. Buna göre, bir yandan ilk insan Âdem ile Tanrı'nın seçilmiş kavmi İsrail, diğer yandan Aden bahçesi ile İsrail toprakları arasında ilginç bir paralellik kurulmaktadır.<sup>128</sup> Âdem'in Aden bahçesine yerleştirilmesi, yasak ağaçla ilgili emre muhatap olması ve emre karşı gelerek Cennet'ten çıkarılması hadiseleri, İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından kutsal topraklara yerleştirilmeleri ve Ahd'in hükümlerine tâbi kılınmaları, Ahd'e riayet etmemeleri neticesinde ise sürgüne gönderilmeleri sürecine model oluşturmaktadır. Fakat Âdem'den farklı olarak İsrail, Tanrı'nın yaratılış planını başaran taraf olarak sunulmaktadır. Bu manada İsrail'e, Hıristiyanlık'taki kurtarıcı İsa Mesih motifine benzer şekilde, ilk insanın isyanını ya da günahını telâfi etme misyonu yüklenmektedir.<sup>129</sup> Diğer taraftan, Âdem'in yaratılması İsrailoğulları'nın atası olan İbrahim'in faziletine binaen gerçekleşmiş bir vâkıa olarak anlaşılmakta ve İbrahim gerçek manada (ilk) insan olma konusunda Âdem'in yerini almaktadır.<sup>130</sup> Bu sebeple İsrailoğulları'nın kökeni de "insanlığın atası" olan Âdem'den ziyade "İbrânî atası" olarak yüceltilen İbrahim'le bağlantılı olarak önem ve değer kazanmaktadır.<sup>131</sup> Onun için, her ne kadar İsrail'in kurtuluşu ilk insanın düşüşünün panzehiri olsa da, Midraş'ta ifade edildiği üzere, insanın düşüş durumundan kurtulup Tanrı gibi olması, ancak İsrail'in sabaha (kurtuluş) diğer milletlerince akşama (düşüş) ermeleri ile gerçekleşecek bir süreç olarak sunulmaktadır.<sup>132</sup>

125 *Genesis Rabbah* 21:6.

126 *Rashi's Commentary*, s. 36; krş. *Genesis Rabbah* 8:10.

127 *Soncino Chumash*, s. 16.

128 *Genesis Rabbah* 19:9. Âdem'le İsrail kavmi arasındaki özdeşlik için ayrıca bk. *Zohar*, I, 101.

129 Bk. Neusner, *Judaism's Story of Creation*, s. 83-84.

130 *Genesis Rabbah* 14:6.

131 "... ve seni büyük millet edeceğim ve seni mübarek kılacağım ..." (Tekvin 12:2).

132 *Genesis Rabbah* 21:1. Ayrıca bk. Jacob Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis, A New American Translation*, Brown Judaic Studies 104 (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985), I, 230.

## Vahiy'den Rivayet'e: “Halife” Âdem, “Kadın” Havva

Yaratılış hikâyesi üzerine Yahudi sözlü geleneğinde yapılan yorumlardan sonra, Kur'an'da yer aldığı şekliyle yaratılış kıssası üzerine İslâm tefsir geleneğinde yapılan yorumlara genel olarak bakıldığında şunları söylemek mümkündür. Her şeyden önce, diğer yaratılış kıssaları gibi, Kur'anî yaratılış kıssası da insanın varoluş amacı, fitratı, dünyevî varoluşun gerekleri ve muhtemel sonuçları üzerine temsili açıklamalar yapmakta ve bu manada felsefi bir mahiyet taşımaktadır. Dolayısıyla burada verilmek istenen mesaj hükmi/şer'i veya akidevî/kelâmî olmayıp, tüm hükümlerin de varlık sebebi olan varoluşun mahiyetine ve gereklerine yönelik olmaktadır. Kissa üzerine yapılan yorumlarda da söz konusu ruhun belli ölçüde korunmuş olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte, aşağıda görüleceği gibi, konunun gaybı ilgilendiren boyutunun ve mecazi bir dil kullanılmış olduğu gerçeğinin kimi zaman göz ardı edildiği, ilgili âyetlerin ahkâm âyetleri gibi ve kissanın aslı mesajından sapmalara yol açan birtakım gereksiz detaylara girilmek suretiyle yorumlandığı da bir vâkıdır. Daha da önemlisi Âdem'in eşi ve ilk kadın olarak Havva'nın yaratılış biçimi, gayesi ve yasak meyveyi yemedeki rolü ile bağlantılı olarak Kur'an anlatımıyla örtüşmeyen bir takım nakillere tefsirlerde sıklıkla yer verildiği görülmektedir.

el-Bakara 2/30: Bir zaman Rabbin meleklerle: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. [Melekler]: “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi [halife] yapacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz” dediler. [Rabbin]: “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” dedi.

Âyette geçen “halife” kavramını, “nesilden sonra nesil, asırdan sonra asır halinde birbiri ardınca gelecek kavim” veya yeryüzünde daha önce yaşamış bir canlı grubunun yerine geçecek bir tür biçiminde anlayanlar olmakla birlikte, müfessirler arasındaki yaygın görüş bunun, yeryüzündeki yaratıklar arasında hükmetme veya hükmünü icra etme konusunda Allah'ı temsil edecek bir vekil olduğu yönündedir.<sup>133</sup> Nitekim erken dönem müfessirlerinden Taberî, diğer manalarının yanı sıra, “halife” kelimesinin bu ikinci manasına işaret etmektedir.<sup>134</sup> Bu manada Âdem'in ilk peygamber (resul) olduğu da ifade

133 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâik gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), I, 251; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed İbrâhim Muhammed Hifnâvî ve Mahmûd Hamid Osman, 2. bs. (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1996), I, 263; İsmâil b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed İbrâhim Bennâ (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 99, 100; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım, I, 257.

134 Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), I, 200.



edilmektedir.<sup>135</sup> Fakat, burada halife olarak kastedilen kişinin Âdem'den ziyade zürriyeti olduğunu ileri sürenler de vardır.<sup>136</sup> Fahreddin er-Râzî'ye göre, Âdem'in yararılışı ve (hilâfet göreviyle) şereflendirilmesinden bahseden bu âyet, bütün insanlar için umumî bir lütuf ve nimete işaret etmektedir.<sup>137</sup> Şeref ve üstünlüğe delalet eden halife nitelemesi, aynı zamanda, insanın mülkün sahibi olmayıp onun aslî sahibi olan Allah'ın bir vekili olduğu gerçeğini de vurgulamaktadır.<sup>138</sup>

Diğer taraftan, insanın yararılışı konusunda Allah'ın bilgi verdiği melekler, Taberî tarafından nakledilen bir rivayete göre, yeryüzünde insandan önce yaratılıp bozgunculuk çıkaran cin taifesiyle savaşıp onları öldüren ve Cennet'te bekçilik eden özel bir sınıf melek olarak açıklanmaktadır.<sup>139</sup> Nitekim, meleklerin insanı yeryüzünde "bozgunculuk yapacak, kan dökecek" bir varlık olarak tanımlamaları, bir yoruma göre, bu ön bilgiden kaynaklanan bir tespit olmaktadır.<sup>140</sup> Bir diğer görüşe göre, meleklerin bu konudaki bilgisi Allah'ın onları bilgilendirmesine dayanmaktadır.<sup>141</sup> Allah'ın meleklerle böyle bir diyaloga girmesindeki maksat ise, Fahreddin er-Râzî'nin belirttiği üzere, meleklerin insanın yaratılmasındaki hikmeti öğrenmelerinin gereği yahut Allah'ın bu yolla kullarına müşavereyi öğretmesi şeklindeki muhtemel iki sebebe dayandırılmaktadır.<sup>142</sup> Zayıf bir görüş kabul edilmekle birlikte, konuyu Yahudi geleneğinde yer alan yoruma benzer şekilde, Allah'ın meleklerle istişaresi şeklinde açıklanlar da olmuştur.<sup>143</sup>

Çoğu müfessir tarafından da vurgulandığı üzere, meleklerin buradaki sorusu, kınama, sorgulama veya kıskanma gibi bir mana içermeyip, sadece kendilerinin bilmedikleri bir konuda Allah'ın hikmetine ve bilgisine yönelik hayret ya da meraklarını dile getirmeleri şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>144</sup> Onun için de Tanrı, kendisini takdis ve tesbih etmelerine rağmen meleklerin bilgi yönünden eksik oluşuna ve insanın yaratılışındaki menfaate atıfla işin hikmetini açıklama yoluna gitmiştir. Dolayısıyla, yeryüzünde fesat çıkaracak olan insanın bu olumsuz tarafına baskın gelen ve Allah'ın murat ettiği bu

135 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 263; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 112.

136 Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1934-62), II, 165.

137 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 159.

138 Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1399/1979), *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu, 1997), I, 76. Âdem'in Tanrı'nın suretinde yaratıldığını ifade eden hadis rivayeti için bk. Buhârî, "İsti'zân," 1.

139 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 201, 202.

140 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 201, 209; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 101-2.

141 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 209.

142 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 166; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 252.

143 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 100.

144 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 208-9; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 168-69; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 99-100.

menfaat, insan neslinden birçok peygamber, elçi, salih, velî ve âlim çıkacak olmasıdır.<sup>145</sup> Bu manada Allah'ın hikmeti, "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" cümlesinde ifade edildiği üzere, iyiliği kötülüğünden fazla olan şeyi seçmeyi gerektirmektedir.<sup>146</sup>

el-Bakara 2/31-3: Âdem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklerle sunup, "Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin" dedi. Dediler ki: "Sen yücesin [ya Rab], bizim senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen bilensin, hakîmsin." [Allah] Âdem'e dedi ki: "Ey Âdem, bunlara onların isimlerini haber ver." [Âdem] onların isimlerini haber verince [Allah]: "Ben size, ben göklerin ve yerin gayblarını bilirim, sizin açıkladığınızı ve içinizde gizlemekte olduğunuz şeyleri bilirim, dememiş miydim?" dedi.

Çoğu müfessire göre buradaki vurgu, Tanrı'nın Âdem'i ilimde ve değerinde meleklerden üstün kıldığı gerçeği üzerine yapılmaktadır. Bu şekilde Tanrı, Âdem'in faziletini ve kendilerinden üstün olan tarafını, yani ulaştığı ilim mertebesini meleklerle göstermektedir.<sup>147</sup> Dolayısıyla, meleklerin bilgisi sadece kendi sahaları ve görevleri ile sınırlı iken insanın bilgisi daha kapsamlı bir mahiyet taşımakta ve onu hilâfete daha uygun bir aday kılmaktadır.<sup>148</sup> Âdem'e öğretilen bu isimlerin ne olduğu konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür: Zatları ve fiilleriyle bütün eşyanın, zürriyetlerinin, meleklerin veya olup olacak bütün şeylerin isimleri, yani tüm lisanların bilgisi gibi.<sup>149</sup>

el-A'râf 7/11-13: ... sonra da meleklerle, "Âdem'e secde edin" dedik, hepsi secde ettiler, yalnız İblis etmedi..." [Allah] buyurdu: "Sana emrettiğim zaman seni [Sâd 38/75: iki elimle yarattığıma] secde etmekten alıkoyan nedir?" [İblis]: "Ben" dedi, "ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın." [Allah] buyurdu: "Öyleyse oradan in, orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık, çünkü sen aşağılıklardansın!"<sup>150</sup>

Müfessirlerin çoğuna göre buradaki secde, ibadet manasına gelmeyip, saygı ve Allah'ın emrine itaati veya Allah'ın iradesiyle insanın hizmetine girmeyi; yani insan, yetkisini ister iyiye ister kötüye kullansın, onun hilâfetine yardımcı olmaya memur kılınmayı ve bu konuda ahde bağlanmayı ifade etmektedir.<sup>151</sup>

145 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 205; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 100.

146 İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyan Tefsiri* (İstanbul: Damla Yayınları, 1995), I, 115.

147 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 206-7; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 175, 178, 212; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 103. İnsanın mı meleklerin mi daha üstün olduğu konusundaki görüşler için bk. *Mefâtihu'l-gayb*, II, 215-35; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 289-92.

148 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 77.

149 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 215-16; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 176; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 282; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 104; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 266.

150 Yahudi apokaliptik literatürde yer alan benzer bilgi için bk. *Life of Adam and Eve* 12-18.

151 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 228-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 212-13; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 111; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 273.

Dolayısıyla nihai manada secde edilen, Allah'ın iradesi olup Âdem ise kible (ilâhî iradenin tahakkuk ettiği yer) görevi görmektedir.<sup>152</sup> Benzer şekilde, Muhammed Abduh'a göre, meleklerin secdesi, sünnetullahı uygun şekilde kâinatın ilerleyip gelişmesi konusunda insanın hizmetine girmeyi ve buna paralel olarak İblis'in secdeden kaçınması ise insanın yeryüzünde bozulmaya ve fesada yol açacak olan kötülük ruhunu emri altına alma, kötülüğe sevk eden sebepleri bertaraf etme noktasında âciz kalması manasına gelmektedir.<sup>153</sup>

Diğer taraftan, meleklerin arasında yer almasına rağmen Âdem'e secde etmeyi reddeden ve ateşten yaratıldığı ifade edilen İblis'in bir tür melek mi, yoksa Kehf sûresi 50. âyette işaret edildiği üzere cin taifesinden biri mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>154</sup> Tüm bu farklı görüşleri birleştiren bir rivayete göre İblis, kendilerine *hunn* veya *cinn* denilen ve Semûm ateşinden yaratılmış bir melek kabilesine mensup olup cennet bekçilerinden idi. Allah, yeryüzünün ilk sakinleri olan cinlerin fesat çıkarması üzerine meleklerden bir ordu halinde İblis'i yeryüzüne göndermiş ve İblis de beraberindekilerle birlikte onları öldürmüştü. Bunun üzerine kendi nefsinde gururlanmış ve Âdem'e secde etmeyi reddetmişti.<sup>155</sup> Buna karşılık, İblis'in cinlerin atası olduğu şeklindeki rivayetler de mevcuttur.<sup>156</sup>

Allah'ın meleklerle "açıkladığınızı ve içinizde gizlemekte olduğunuz şeyleri bilirim" şeklindeki hitabı, bazı tefsirlerde, İblis'in meleklerin arasında bulunmasına rağmen secde emrini yerine getirmekten kaçınması gerçeğine atıfla açıklanmaktadır. Buna göre insanın halife olarak yaratılacağını öğrendikten sonra meleklerin "Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz" demelerine karşılık Allah onlara adeta şöyle cevap vermektedir: Ben, sizin bilmediklerinizi, yani bozgunculuk yapma potansiyeline rağmen insanın taşıdığı değeri ve yine sizden birinin içinde gizli olan bilgiyi, yani aramızda bulunan İblis'in isyan edeceğini bilirim.<sup>157</sup>

Bakara sûresinde yer alan, "yalnız İblis diretti, böbürlendi, nankörlerden (*min el-kâfirîn*) oldu" ifadesinden hareketle, İblis'in başından beri mi, yoksa sonradan mı küfre düştüğü ve bu küfrün mahiyeti konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>158</sup> İblis'in emre boyun eğmemesi, kimi âlimlere

152 Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-gayb*, II, 212.

153 Bk. Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîru'l-menâr* (Kahire 1373-80/1953-61), I, 281.

154 Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-gayb*, II, 213-14; X, 299; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 225-26; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 294; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 72.

155 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 107-10; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 201, 203.

156 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 109; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 272.

157 Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-gayb*, II, 210. Konuyu meleklerin gizli üstünlük iddialarına atıfla açıklayanlar da vardır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 224.

158 Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-gayb*, II, 236-37; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 298.

göre inat küfrü, yani bâtılda bile bile ısrar, kimilerine göre de cehalet küfrü olmaktadır.<sup>159</sup> Bu manada İblis'in Âdem karşısındaki üstünlük iddiası, hakkı idrak edememe ve doğru yoldan sapma olarak anlaşılmaktadır.

Çoğu müfessire göre Âdem hem cevher olarak hem de yaratılış gayesi ve biçimi gereği İblis'ten üstün yaratılmıştır.<sup>160</sup> Zira Tanrı, Âdem'i yakma, hafiflik ve sürat özelliklerine sahip olan ateşe karşılık, istikrarlı, yumuşak ve kararlı bir cevherden oluşan ve gelişmenin, artmanın ve ıslahın yeri olan toprak maddesinden bizzat kendi eliyle yaratmış,<sup>161</sup> ona kendi ruhundan üflemiş, her şeyin ismini öğretmiş ve melekleri kendisine secde ettirmiştir: “Ben kupkuru çamurdan, değişken balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenle (yip insan şekline koy)duğum ve ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın.”<sup>162</sup> Fakat neticede İblis, Tanrı'yı inkârından değil, Âdem'in üstünlüğünü inkârından ve dolayısıyla Tanrı'nın secde emrini yerine getirmemekten dolayı küfre düşmüştür. Bu manada İblis'in rakibi, âyetin devamından da anlaşılacağı gibi, Tanrı değil bilakis insan olmaktadır. Dolayısıyla, Fazlurrahman tarafından da belirtildiği üzere, şeytan, metafizik olarak Tanrı'ya eş değer olmayıp, insanla bağlantılı olarak devreye giren kötülüğün objektif ilkesini veya insanın çağdaşı olan ve kötülüğe sevkeden bir varlığı ifade etmektedir.<sup>163</sup>

İblis'in kovulduğu yer hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Cumhura göre bu yer, Âdem'in de yer aldığı Adn Cenneti, Mu'tezilî âlimlere göre ise göklerde bulunan İblis'e ait bir makamdır.<sup>164</sup> “Sen aşağılıklardansın” ifadesi ise, üstünlük iddiasında bulunan İblis'in tam tersi bir duruma düşürülmek suretiyle cezalandırılması şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>165</sup> Taberî'ye göre, her ne kadar bu âyet özel olarak İblis'ten bahsediyorsa da “Allah'ın emir ve yasaklarına böbürlenerek boyun eğmeyen herkesi” kapsamaktadır.<sup>166</sup>

Öte yandan Tanrı'nın yeryüzünde bir halife yaratacağını meleklerle haber vermesiyle başlayan ve onların Âdem'e secde etmeleriyle sonuçlanan bu süreç, Elmalılı Hamdi Yazır tarafından şu şekilde özetlenmektedir: Âdem'in halife olarak yaratılması, meleklerle durumun bildirilmesi, Âdem'in isimler

---

159 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 38-39.

160 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 130-31; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 388.

161 Bk. Sâd 38/75.

162 el-Hicr 15/28-29.

163 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 189-90. Benzer şekilde Yahudi apokaliptik literatüründe de (Satan, Sattanail, Azazel vb. isimlerle anılan) Şeytan'dan düşmüş ya da günahkâr meleklerin başı, Tanrı'yı reddeden ve ilk insan çifti başta olmak üzere insanlığı isyana sevkeden semavî varlık olarak bahsedilmektedir (I Enoch 10:4-9; II Enoch 18:3; krş. 31:1-5; Jubilees 10:5-12).

164 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 132, 138; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 35; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 389.

165 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 35; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 389.

166 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 228.

öğretilmek suretiyle terbiyesi, meleklerle birlikte imtihan edilmesi, meleklerle güçsüzlüklerinin ve Âdem'e ehliyetinin gösterilmesi ve meleklerin hilâfetle görevlendirilmiş olan Âdem'e boyun eğmeye hazır hale getirilmeleri.<sup>167</sup>

el-A'râf 7/14-18: [İblis] dedi: "[Bari] bana [insanların] tekrar dirilecekleri güne kadar süre ver." [Allah]: "Haydi sen süre verilenlerdensin." "Öyleyse" dedi, "beni azdırmana karşılık, ant içerim ki, ben de onlar[ı saptırmak] için senin doğru yolunun üstüne duracağım." "Sonra önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından onlara sokulacağım ve çocuklarını şükredenlerden bulmayacaksın!" [el-Hicr 15/40: "Ancak içlerinden kendilerine ihlâs verilen kulların hariç] [Allah] buyurdu: "Haydi, sen yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık. Andolsun ki, onlardan sana kim uyarırsa sizin hepinizden [derleyip] cehennemini dolduracağım."

"Beni azdırmana karşılık" şeklindeki ifade, secde emrinden dolayı İblis'in içindeki azgınlık ve küfrün ortaya çıkması veya Âdem yüzünden Allah'ın İblis'e lânet etmesi ve onu Cennet'ten kovması şeklinde yorumlanmıştır.<sup>168</sup> Nihâî manada İblis'i azdıran kuvvet, onun gerçek karakterini bildiği halde önüne onun isyanına sebep olacak teklifi koyan Tanrı'dan başkası değildir. Bu azma veya azdırılma durumuna paralel olarak İblis kelimesine "hayırdan ümidi kesen," "pişmanlık duyan" veya "kederli olan" gibi manalar yüklenmiştir.<sup>169</sup>

İblis'e, insanları yoldan çıkarma mücadelesini hayata geçirmek üzere mühlet verilmesi ise kötülük problemini gündeme getirmektedir. Mu'tezilî âlimlerden bir kısmına göre İblis ancak, her hâlükârda (İblis'le veya İblis'siz) yoldan çıkması muhtemel insanları saptırmaktadır. Bir diğerine göre, İblis'in insanlar üzerindeki tesiri fazla şehvet uyandırmak şeklinde cereyan etmektedir ve bu durum, kötülüğün kaçınmayı zorlaştıran ve fakat karşılığında beklenen mükâfatı fazlalastırıcı bir sürece işaret etmekte olup yoldan sapmayı gerekli kılmamaktadır. Buna karşılık Fahreddin er-Râzî, Allah için hiçbir zorunluluğun söz konusu olmadığını ve O'nun dilediği şeyi dilediği şekilde yapmakta hür olduğunu ileri sürmüştür.<sup>170</sup> Elmalılı'ya göre secde emri, İblis'in iç yüzünü ortaya çıkaran bir imtihan olduğu gibi İblis'in geri bırakılması da Âdem ve soyu içinden iyileri ve kötülükleri ortaya çıkaracak bir imtihan olmaktadır. Bu yolla, isyanında ısrar eden İblis (ve ona uyanlar) ile hatasından dolayı tövbe eden Âdem (ve ona tâbi olanlar) arasındaki fark gözler önüne serilmektedir.<sup>171</sup>

167 Elmalılı, *Hak Dini*, I, 272.

168 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 37.

169 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 227; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, VII, 72.

170 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 39-40.

171 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 21.

el-A'râf 7/19-22: "Ey Âdem, sen ve eşin Cennet'te oturun, dilediğiniz yerden [bol bol] yiyin; fakat su ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." [Tâhâ 20/117: "Ey Âdem, bu [İblis] senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın sizi Cennet'ten çıkarmasın..."] Derken şeytan onların kendilerinden gizlenmiş olan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabbiniz başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek ya da ebedî kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti" dedi.<sup>172</sup> Ve onlara, "Elbette ben size öğüt verenlerdenim" diye yemin etti. Böylece onları aldatarak aşağı sarkıttı [önceki mevkilerinden indirdi]. Ağacı[n meyvesini] tadınca çirkin yerleri kendilerine göründü ve cennet yapıklarını üst üste yamayıp üzerlerine örtmeye başladılar. Rableri onlara ünlledi: "Ben sizi o ağaçtan men etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi?"

Söz konusu Cennet'in, sevap yurdu olan Ebedî Cennet mi yoksa göklerdeki veya yeryüzündeki Cennet bahçelerinden biri mi olduğu konusunda farklı görüş ve deliller ileri sürülmüştür.<sup>173</sup> Bu manada Âdem'in yerleştirildiği Cennet'in Adn Cenneti olduğunu ve bunun sevap yurdu olan Huld Cenneti geçidinde yer alan ilk Cennet olacağı şeklinde yorumlar yapılmıştır.<sup>174</sup> Genel görüş ise söz konusu Cennet'in Ebedî Cennet olduğu yönündedir.<sup>175</sup> Öte yandan "otur" veya "yerleş" manasına gelen Arapça *uskun* ifadesi, Âdem ve eşinin Cennet'te kalıcı olmadığı, onların buraya yerleştirilmelerinin yeryüzü halifeligi için bir başlangıç veya geçiş devresi olduğu şeklinde anlaşılmıştır.<sup>176</sup> Dolayısıyla, Cennet onlara başlanmamış, sadece imtihan olarak orada yerleşmeleri kastedilmiştir. Onun için de Cennet'ten istifade etme noktasında bir tür sınırlama devreye sokulmuştur. Bu sınırlamayı ifade eden yasak ağacın cinsi (üzüm, incir, hurma, buğday, zeytin) ve mahiyeti (yenilenme ağacı, ölümsüzlük ağacı, sevgi ağacı) ile ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte, söz konusu ağacın insanı denemek için bir imtihan vasıtası ve cinsel birleşme veya dünya sevgisini temsil eden bir sembol olduğu vurgulanmıştır.<sup>177</sup> Bir yoruma göre, ağacın kendisi mekânla ilgili sınırı, meyvesi ise davranışla ilgili sınırı oluşturmaktadır.<sup>178</sup>

---

172 Âyetteki "melek" kelimesi bir kıraate göre "melik" biçiminde okunmaktadır. Buna göre "mülk sahibi ve ebedî kalıcılardan olursunuz" (el-A'râf 7/20) şeklinde manalandırılan cümle, bir diğer âyette geçen "ebedîlik ve sonsuz hükümlerlik" (Tâhâ 20/120) ifadesi ile de örtüşmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 140; Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, VIII, 348.

173 Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 3-4; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 112.

174 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 23.

175 Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 4; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 112; kırs. Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, I, 277.

176 Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 2.

177 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 231-33, 235; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 113-14; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 147. Yasak meyvenin türü ve sembolik manasıyla ilgili olarak Yahudi geleneğinde yer alan benzer yorumlar için bk. *Genesis Rabbah* 15:7.

178 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 23.

İblis'in, kovulduktan sonra Cennet'e nasıl tekrar girip Âdem ve eşini kandırdığı noktasında ise çeşitli rivayetler zikredilmektedir: Allah'ın ona verdiği kuvvetle yeryüzünden vesvese vererek, Cennet kapısının dışından seslenerek, yılanın ağzına veya karnına girerek ya da bir hayvan şekline bürünerek (zayıf kabul edilen rivayet), şehvet yoluyla Âdem ve Havva'nın içine sızmak suretiyle.<sup>179</sup> Bir diğer görüşe göre, Âdem ve Havva'nın yerleştirildiği bu Cennet, yeryüzü Cennet'i olduğu için İblis kolayca onlara ulaşabilmiştir.<sup>180</sup> Başka bir yorumda ise, İblis'in vesvese vermek ve tuzak kurmak üzere Cennet'e girmesinin engellenmediği, sadece meleklerin saygıyla girip çıktığı girişten men edildiği ifade edilmektedir.<sup>181</sup> İbn İshak tarafından yapılan bir yorumu göre şeytan, yeryüzünde Âdem soyuna görünmeden yaklaştığı gibi, Cennet'te de Âdem'e aynı şekilde yaklaşmıştır.<sup>182</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki, İblis'in Tanrı tarafından lânetlendikten sonra "şeytan" biçiminde isimlendirilmesi, kandırma biçiminin "vesvese" şeklinde ifade edilmesi ve şeytanın insanoğluna dört taraftan ulaşabilme kapasitesi, söz konusu şeyin bir nevi insanoğlunun içine sızmış bulunan ve onun imtihan vasıtası olan negatif bir kuvvet veya bu güce sahip bir varlık olduğunu ima etmektedir.

Öte yandan şeytanın "ikiniz de birer melek ya da ebedî kalıcılardan olursunuz" şeklindeki hitabı ve Âdem'le eşinin bu söze inanmalarındaki keyfiyet yine farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bir görüşe göre burada kastedilen, yeme-içme ihtiyacından ve ölümden beñ olma durumudur.<sup>183</sup> Âdem Cennet'te sonsuz yaşayacağını bilmediğinden veya Arş'ın taşıyıcısı olan melekler gibi kudretli olmak istediğinden yasak meyveden yemiştir. Farklı tefsirlerde de işaret edildiği üzere, Âdem'e sadece yeryüzü meleklerinin secde ettirildiği şeklindeki bilgiden hareketle böyle bir yorum yapılmaktadır.<sup>184</sup> Diğer bir görüşe göre defalarca Âdem ve eşini kandırmaya teşebbüs eden İblis, "melek olma" vaadi ile onları kandıramayacağını anlayınca "hükümranlılık" vaadini öne sürmüştür: "Ey Âdem, sana ebedilik ağacını ve yok olmayacak bir hükümranlılığı gösteriyim mi?"<sup>185</sup>

---

179 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 235-39; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 15-16; XIV, 46.

180 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46.

181 Bursevî, *Rûhu'l-beyan*, I, 123.

182 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 238. Ayrıca bir hadis rivayetinde "Şeytan, âdemoğluna kan gibi nüfuz eder" ifadesi yer almaktadır. Bk. Buhârî, "Bed'i'l-Halk", 11; "Ahkâm", 21; Dârimî, "Savm", 78; İbn Mâce, "Sıyâm", 65; el-Müsned, II, 337; III, 156.

183 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 24.

184 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, VIII, 348.

185 Tâhâ 20/120. Söz konusu yorumlar ve tenkidi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46, 47-48. Fahreddin er-Râzî, mevcut yorumları eleştirmekle birlikte kendisi yeni bir yorum getirmektedir. Bu noktada diğer tefsirlerde de fazlaca tatmin edici açıklama yer almamaktadır.

Âdem'in yeryüzünde yaratıldıktan sonra Cennet'e konduğu noktada müfessirler arasında fikir birliği mevcut olmakla birlikte, Âdem'in eşinin (Havva), Cennet'e girişten önce mi yoksa sonra mı yaratıldığı hususunda görüş ayrılığı söz konusudur.<sup>186</sup> Havva'nın yaratılma biçimi ise klasik tefsirlerde çoğunlukla, Tevrat anlatımında yer alan ve bazı hadis kitaplarına da girmiş olan, Âdem'den alınan "sol kaburga kemiği" rivayetine atıfla açıklanmaktadır.<sup>187</sup> İlginçtir ki Kur'an'ın hiçbir yerinde Âdem'in eşinin nasıl yaratıldığı konusunda net bir açıklama mevcut değildir. Sadece üç ayrı sürede insanların tek bir nefisten yaratıldığına ve ondan da eşinin yaratıldığına atıfta bulunmaktadır.<sup>188</sup> Fakat çoğu İslâm âlimi tarafından buradaki tek nefisten ve eşinden kasıt, kaburga kemiği rivayeti çerçevesinde, Âdem ve Havva olarak anlaşılmalıdır.<sup>189</sup> Buna karşılık Ebû Müslim el-İsfahânî'ye dayandırılan bir yorumda, "bir tek nefis" ifadesinin genel olarak insan cinsine işaret ettiği ve ondan eşinin yaratılmasından kastın ise doğrudan söz konusu nefisten değil de, onunla aynı cinsten yaratılma olduğu ileri sürülmektedir.<sup>190</sup> Benzer şekilde Muhammed Abduh "nefis" kelimesini cins manasına hamletmekte ve kelimenin *nekira* olarak kullanılmasından hareketle, buradaki nefisten kastın Âdem olmadığına ve insanlığın yaratıldığı canlının (canlı özün) durumunun müphem kılındığına

---

186 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 229-30; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 2-3; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 112.

187 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 230; III, 225; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 2-3; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 301; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 112. İbn Kesir ve Taberî'de yer alan ilgili rivayetün başında "Tevrat ehli ile diğer ilim ehlinde bize ulaştığına ve İbn Abbas ile diğerlerinin naklettiğine göre" kaydı yer almaktadır. Ayrıca Havva'nın yaratılışıyla alakalı sahih hadis kitaplarında herhangi bir rivayet söz konusu olmamakla birlikte, kadının ege kemiğinden yaratıldığını ifade eden ve kadına hoş davranmayı öğütleyen hadisler söz konusudur (Buhârî, "Enbiyâ," 1; Müslim, "Rizâ," 60). Geniş bilgi için bk. Hidayet Şefkat Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümü* (Ankara: Kitabiyat, 2000), s. 54-61. Öte yandan İbn Kesir'de yer alan bir başka rivayette (II, 179), erkeğin topraktan yaratıldığı için toprağa, kadının da erkekten yaratıldığı için erkeğe muhtaç olduğu ileri sürülmektedir. Tevrat yaratılış hikâyesinden hareketle kadın ve erkeğin eski İsrail toplumdaki sosyal konumları üzerine yapılan bir değerlendirmede de, benzer şekilde, görevi ziraat olan erkeğin toprağa, görevi çocuk doğurmak olan kadının ise erkeğe tâbi olduğu belirtilmektedir. Bk. Ronald A. Simkins, "Gender Construction in the Yahwist Creation Myth," *Genesis: A Feminist Companion to the Bible*, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), s. 49-50.

188 en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6; krş. el-En'âm 6/98.

189 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 224; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 160-61. Ayrıca *havva* kelimesini, kadının canlı (*hayy*) olan Âdem'den yaratıldığı şeklindeki söz konusu rivayete atıfla açıklayan bir yorum söz konusudur. Bk. *Câmi'u'l-beyân*, I, 229; *Mefâtihu'l-gayb*, III, 3; krş. dn. 109.

190 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 161. Nitekim âyette geçen "bir tek nefisten" ifadesindeki *min* edatının, "bir şeyden alınma veya çıkarılma" (yani -den, dan) manasının yanı sıra "aynı özelliğe sahip, aynı yaratılışa" anlamı da içerdiği ileri sürülmektedir. Bk. Amine Vedūd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 42.



dikkat çekmektedir.<sup>191</sup> Yine Abduh'a göre, "bir tek nefis" ifadesinin Âdem olarak anlaşılması, âyetin metnine veya zahirine dayandırılmayıp Âdem'in insanlığın atası olduğu şeklindeki yaygın inançtan kaynaklanmaktadır. Bu noktada Abduh, diğer milletlerin kendi asıllarını farklı kişilere dayandırdığı gerçeğinin yanı sıra, Kur'an'da bahsi geçen ve Sâmi din mensupları tarafından insanlığın atası olarak kabul edilen Âdem'den önce başka birçok Âdem'lerin yaratıldığına yönelik nakillerin, Süfi gelenek ve İmâmiyye Şiası içerisinde yer aldığına işaret etmektedir.<sup>192</sup>

Öte yandan, buradaki tek nefisten ve eşinden kastın Âdem ve Havva olduğu varsayıldığında bile, âyette vurgulanan husus, kimi müfessirler tarafından (kadının erkekten yaratılmış bir şey olduğu değil bilakis) tek bir canlıdan (veya aynı cinsten) ve birbirlerini tamamlamak üzere eşinin ve bütün insan türlerinin yaratıldığı, yani tekten çokluk ve farklılığın ortaya çıktığı ve bunun da hür ve irade sahibi bir Yaratıcı'nın varlığına delâlet ettiği şeklinde ortaya konmaktadır.<sup>193</sup> Benzer şekilde, Kutub'a göre âyet, aynı cinse (insan) ve nefse (ismi Âdem veya değil) aidiyetleri açısından, yani asılları itibarıyla, gerek çeşitli ırklar gerekse kadın ile erkek arasında hiçbir farkın söz konusu olmadığına işaret etmektedir.<sup>194</sup>

Âdem ve Havva'nın kandırılması noktasında da Tevrat anlatımıyla büyük paralellikler taşıyan ve fakat Kur'an'daki anlatımla uyuşmayan birtakım rivayetler, tefsirlerde ve diğer İslâmî kaynaklarda yer almaktadır. Söz konusu rivayetlerde Şeytan'ın, Âdem ve Havva'yı saptırmak için, yılanın içine girmek suretiyle, Cennet'e gelmesinden, Âdem'i kandıramayınca Havva'yı kandırmasından ve yasak meyveden yiyen Havva'nın Âdem'e de (sarhoş etmek suretiyle) yedirmesinden bahsedilmektedir.<sup>195</sup> Bu rivayetlerde ayrıca özellikle

191 Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, I, 280; IV, 324. Benzer görüş için bk. Kutub, *Fî zilâl*, II, 342.

192 Bk. Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, IV, 325. Tevrat'ta insanın yaratılışından dünyanın yaratılışının bir parçası olarak bahsedildiği ve dolayısıyla bir ilke işaret edildiği için Tevrat'taki yaratılış hikâyesine konu olan insanı "ilk" insan olarak nitelendirmek kaçınılmaz olmaktadır. Fakat, konuya Kur'an noktasından bakıldığında, özellikle de Âdem'in yaratılışından alemlerin yaratılması hadisesinden bağımsız olarak bahsedildiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu Âdem'in ilk insan olup olmadığı sorusuna kesin bir cevap vermek güçleşmektedir.

193 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 223-24; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 159, 160, 161.

194 Kutub, *Fî zilâl*, II, 342. Benzer görüş için bk. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 189.

195 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 235-36, 237; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, III, 394. Ayrıca bk. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: DİB Yayınları, 1979), s. 258-61. *Mesnevî*'de yer alan benzer yorumlar için bk. Dilâver Güner, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 130-31. Kadınlann eşlerine hiyanetinden Havva'yı sorumlu tutan bir hadis rivayeti için bk. Buhârî, "Enbiyâ", 1. Burada Yahudilik (ve Hristiyanlık) kaynaklı olup hadis ve tefsir literatürüne giren her bilginin yanlış olduğu şeklinde bir çıkarım ön görülmemekte; bilakis, Yahudilik açısından belli bir kontekste oturmakla birlikte, Kur'an'a ve İslâm anlayışına zıt düşen bir kısım rivayetler kastedilmektedir.

Havva'ya ve yılanı verilen ve yine Tevrat anlatımını çağnştırın cezalardan söz edilmektedir. Buna göre Kur'an'da Âdem'le birlikte (ilk) insan çifti ve insanlığın ebeveyni olarak sunulan Havva'ya atfedilen ve tüm kadınların da bir nevi ortak olduğu cezalar şöyle sıralanmaktadır: Mükemmel ve akıllı yaratılmışken sonradan kıt akıllı ve adet gören bir varlık durumuna gelmek (kadının zihnî ve biyolojik kusurluluğu fikri), istemeyerek hamile kalmak ve zorlukla çocuk doğurmak.<sup>196</sup>

Diğer taraftan Âdem ve Havva'nın işledikleri hatanın mahiyeti ile ilgili olarak da çeşitli yorumlar mevcuttur. Bir görüş, Allah'ın emrine uymama şeklindeki bu hatanın Âdem'in peygamberliğinden önce vuku bulduğu veya unutulmuş işlenen ya da vâcibi değil mendubu terketme manasında bir kusur (zelle) olduğu yönündedir.<sup>197</sup> Aynı zamanda, "O unuttu, biz kendisinde bir azim (ısrar) bulamadık"<sup>198</sup> mealindeki âyetten hareketle, unutmaya (nisyan) bağlı hatanın (isyan) masumiyet vasfını ortadan kaldırmayacağı ileri sürülmektedir.<sup>199</sup> Buna paralel olarak, "Şeytan onların ayaklarını kaydırđı"<sup>200</sup> ifadesinde yer alan "kaydırma" kelimesi de, hata veya zelle, yani kasıtsız olarak doğru yoldan ayrılma şeklinde anlaşılmıştır.<sup>201</sup> Nitekim Fahreddin er-Razî tarafından yapılan bir açıklamaya göre Âdem ve Havva, İblis'in söylediklerini hiçbir şekilde onaylamayıp sadece şehvetlerine uymuşlardır.<sup>202</sup> Farklı bir görüş de İblis'in ancak Allah adına yemin etmek suretiyle onları kandırđıđı yönündedir. Buna göre Âdem, hiç kimsenin Allah adına yalan yere yemin edeceğini düşünmediği için İblis'in doğruyu söylediğini var saymıştır.<sup>203</sup> Mu'tezilî yorumuna göre ise Âdem, ağaçla ilgili yasağı ağacın bütün bir türüne değil de sadece işaret edilen ağaca hamletmek suretiyle ictihad hatasında bulunmuştur.<sup>204</sup> Bununla birlikte Âdem'in, hata olduğunu bilerek yasak meyveden yediğini ve

---

196 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 235, 237; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 394. İlgili rivayetlerin yer aldığı kaynaklar ve bu rivayetlerin eleştirisiyle ilgili olarak bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 265-66. Ayrıca bk. Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), *Fî zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan ve Vahdetin İnce (İstanbul: Dünya Yayınları, 1991), II, 342. Söz konusu rivayetlerde yasak meyveyi yemenin tabii bir sonucu olarak hem erkek hem de kadın cinsini etkileyen dünyevî bir takım zorluklar, tek taraflı bir ceza biçiminde kadın cinsine yönelik ortaya konmakta ve bu şekilde, tabii bir denge kurulmasına hizmet eden, dolayısıyla nötr olarak algılanması beklenen, ve aynı zamanda aslında pek çok açıdan avantaj olarak görülebilecek kadın biyolojisi, kadın cinsinin kusurluluğu biçimine dönüştürülmektedir.

197 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 6, 12; XII, 128; XIV, 50; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 280.

198 Tâhâ 20/115.

199 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 280; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 13.

200 el-Bakara 2/36.

201 Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, I, 123.

202 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 48.

203 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 141; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 49.

204 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 6, 13.

böylece büyük günah işlediğini kabul edenler de vardır.<sup>205</sup> Yasak meyveyi yedikten sonra avret yerlerinin açılması ise, saygınlıklarının ve makamlarının elden gitmesi ya da cinsel birleşme şeklinde yorumlanmıştır.<sup>206</sup>

el-A'râf 7/23-25: Dediler ki: "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!" [Allah] buyurdu: "Birbirinize düşman olarak inin, sizin yeryüzünde bir süreye kadar kalıp geçinmeniz gerekmektedir. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan [dirilip] çıkarılacaksınız!" dedi.

Buradaki "inin" hitabının kime yönelik olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bir görüşe göre bu hitap, kişi olarak Âdem ve Havva'ya, ve ya Âdem ve Havva insan cinsini temsil ettiğinden dolayı, tüm insanlığa yapılmıştır.<sup>207</sup> Bir başka görüşe göre hitap, Âdem, Havva ve İblis'e (ve hatta yılan) yöneliktir.<sup>208</sup> Ayrıca, söz konusu Cennet'in gökyüzünde olduğunu kabul edenlere göre bu inme yukarıdan aşağıya, yani semavî Cennet'ten yeryüzüne veya yüce bir makamdan aşağı bir konuma inme şeklinde anlaşılmaktadır; Cennet'in yeryüzünde olduğunu kabul edenlere göre ise, buradaki inmeden kasıt, bir yerden bir yere geçme, yer değiştirmedir.<sup>209</sup> "Birbirinize düşman olarak" sözü ise, genel görüşe göre insanlar arasındaki veya insan cinsi ile İblis arasındaki düşmanlığa işaret etmektedir.<sup>210</sup> Yine buradaki "inin" emri ve Cennet'ten çıkarılma hadisesi "ceza" manası taşımaktan ziyade vücüb ifade eden bir "teklif" ya da kader ve oluş durumuna yönelik bir "açıklama" olarak anlaşılmıştır.<sup>211</sup> Kutub'a göre bu hitap, Âdem soyunun yeryüzüne dağılmasına ve oradaki misyonunu gerçekleştirmesine yönelik ilâhî hikmete ve aynı zamanda şeytanla giriştiği savaşın başlangıcına işaret etmektedir.<sup>212</sup>

el-Bakara 2/37: Âdem Rabb'inden birtakım kelimeler aldı. (O da) bunun üzerine onun tövbisini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeyi çok kabul edendir [Tâhâ 20/122: Sonra Rabb'i onu [Âdem'i] seçti, tövbisini kabul etti, doğru yola iletti].

205 İlgili görüş ve tenkidi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 6, 11-13; XXII, 127.

206 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 148.

207 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 17; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 115.

208 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 239; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 16-17; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 395.

209 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 144; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 16. Âdem ve eşinin yeryüzünde indikleri nokta ile ilgili rivayetler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 115. Âdem bahçesi tabirini insanın içinde bulunduğu ve yeryüzüne ait primitif bir durum şeklinde anlayan İkbâl'e göre söz konusu iniş, mekân değil durum değişikliğini ifade etmektedir. Bk. İqbâl, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 84-85.

210 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 240; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 17.

211 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 17; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 281. Benzer görüş için bk. İqbâl, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 86-87.

el-Bakara 2/38-39: "Hepiniz oradan inin," dedik. "Yalnız size benden bir hidayet geldiği zaman, kim benim hidayetime uyarsa artık onlara bir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir. İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlarsa ateş halkıdır, onlar orada ebedî kalacaklardır."

Âyette bahsi geçen "kelimeler"den kastın, Âdem'in tövbe etmek için Tanrı'dan aldığı ve gereğini yerine getirdiği birtakım sözler olduğu kabul edilmektedir.<sup>213</sup> Bu sözlerin nelerden ibaret olduğu konusunda ise çeşitli yorumlar yapılmıştır. Buna göre, Âdem ve eşine atfedilen, "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz" sözü veya Âdem'in tevhid ve tesbih sözleri, Âdem'in aldığı kelimelerin aslını oluşturmaktadır.<sup>214</sup> Tövbeyle ilgili bilginin hemen ardından "inin" emrinin tekrar edilmesiyle alâkalı olarak, bunun tekid için yapıldığı veya ilk emrin cennetten dünya semasına ikinci emrinse dünya semasından yeryüzüne inişi ifade ettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre söz konusu tekrar, Âdem ve eşinin tövbelerinin kabul edilmesine rağmen inme emrinin geçerli olduğunu göstermek içindir. Zira bu emir, bir ceza olarak değil bilakis Allah'ın "Yeryüzünde bir halife yaratacağım" sözünün gerçekleşmesi için vuku bulmuş olup hatanın affedilmesinden bağımsız olarak hükmü bâkidir.<sup>215</sup> Buradaki "hidayet" ifadesi ise, Tanrı tarafından gönderilecek olan kitaplar ve elçiler, özellikle de Kur'an ve Hz. Muhammed olarak anlaşılmıştır.<sup>216</sup>

Çeşitli müfessirler tarafından da işaret edildiği üzere, yaratılış kıssası, Tanrı'nın rahmeti ve yol göstermesiyle yeryüzünde bir süreliğine yaşaması gereken insanogluna günah, büyükleme ve hasetten kaçınma ve Şeytan'ın kötülüklerinden sakınma konusunda uyarıda bulunmakta ve aynı zamanda tevbenin gereğini ve hakka dönüşün her zaman mümkün olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>217</sup> Diğer bir ifadeyle, yaratılış gayesi ve sorumlulukları, üstün ve zayıf noktaları, düşmanları ve dostları, kısaca dünyanın keyfiyeti noktasında insana bir ön bilgilendirme ve uyarı görevi yapmaktadır.

212 Kutub, *Fi zilâl*, I, 83, 86.

213 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 243; Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, I, 125.

214 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 244-45; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 19-20; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 116.

215 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 26-27. Süfî kaynaklarda yer alan benzer görüş için bk. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 91.

216 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 115; Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, I, 285; krş. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 257.

217 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 18, 22; Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, VIII, 352-54; I, 276, 283-85; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 148.

## Sonuç

Yaptığı çağrışımlar ve gelenek içerisinde yer alan belli başlı yorumlar doğrultusunda yaratılış ve düşüş hikâyesini konu edinen ilgili Yahudi ve İslâm kutsal metinleri arasında ortaya konan bu mukayeseden sonra, söz konusu metinlere damgasını vuran hâkim anlayışlar arasındaki temel farkları özetlemek gerekirse, şunları söylemek mümkündür: Her şeyden önce, amacı ve açıklık getirmeye çalıştığı konular açısından bakıldığında her iki anlatımdaki ana tema, tabii olarak, “varoluş” sorusu ve bu soruyla bağlantılı kavramlar üzerine temellenmektedir. Fakat, her iki metnin ortak konusu olan bu varoluş probleminin Tevrat ve Yahudi sözlü geleneğindeki açılımının daha ziyade “yabancılaşma” (düşüş, dünyevî acıların kaynağı ve toplumsal hiyerarşi), Kur'anî ve tefsirî açılımının ise “metafizik” eksen (yaratılışın amacı, kötülüğün kaynağı ve insanî sorumluluk) etrafında geliştiği tespit edilmektedir.

Buna göre, ilgili Tevrat anlatımına hâkim olan söz konusu yabancılaşma teması, Rabbinik gelenek içerisinde birbiriyle bağlantılı üç safhada kendini ortaya koymaktadır. İlk olarak, günah-ceza veya şehvet-ölüm ilişkisi ve ölümsüzlüğün ya da Cennet'in kaybı gibi meselelere ağırlık veren Rabbinik yorumlar, Tanrı ile insan arasında cereyan eden ve doğrudan Tevrat anlatımına dayanan genel bir yabancılaşmayı öngörmektedir. Söz konusu yabancılaşmayı aşmak adına, ikinci safhada, İsrail'in seçilmişliği inancı devreye girmektedir. Dolayısıyla, insanın kutsanmışlığı ve diğer canlılara üstünlüğü (Ruhban metni) ile insanın günah işlemesi ve düşüşü (Yahvist metin) temaları arasında orta bir yol bulmaya ve düşüş sürecini geri çevirmeye çalışan Yahudi sözlü geleneğinde Tanrı'nın suretinde yaratılma hadisesi, başlangıç itibarıyla değilse bile nihâf manada, (tek Tanrı inancına sahip olan) İsrailoğulları'nın bir özelliği olarak anlaşılmakta ve insana yüklenen bir misyondan ziyade İsrail'e bahşedilen ya da İsrail'in elde ettiği seçilmişlik payesi ve (putperestliği temsil eden) diğer milletlerin Tanrı tarafından reddedilmesi bağlamında kendini gerçekleştirmektedir. İsrail'in mükemmel ve model insan olan İbrahim'le, diğer milletlerinse başarısızlığa uğrayan ve Cennet'ten kovulan Âdem'le özdeşleştirildiği bu ikinci aşamada, yabancılaşma sürecinin bir sonraki boyutu, yani İsrail ile diğer milletler arasındaki yabancılaşma devreye girmektedir. Konu erkek ve kadın cinsleri olduğunda ise –ki bu da bizi üçüncü ve son safhaya yani erkek ve kadın cinsleri arasındaki yabancılaşmaya götürmektedir– İsrailoğulları'nın yerini alan erkek, bu sefer olumlu bir imaja sahip olan Âdem'le, diğer milletlerin yerini alan kadınsa günahkâr Havva'yla eşlenmektedir. Buna paralel olarak İsrailoğulları Sina Ahdi sayesinde Âdem ve Havva'nın günahının etkisinden kurtulurken, yani Tanrı'ya yönelik yabancılaşmayı kendi seçilmişliğinde aşarken, diğer milletler günahla yaşamaya ve tüm kadınlarsa Havva'nın (ilk) günahının izlerini ömür boyu hayatlarında taşımaya bir nevi mahkûm olmaktadır.

Kur'anî yaratılış kıssasının tefsirlere yansıyan çağrışımları ise hadiseyi daha ziyade insanın Cennet'te başlayıp yeryüzünde devam eden ve fakat burada sonlanmayan, yani bu dünyanın sınırlarını aşan yaratılış gayesi, yeryüzündeki konumu (hilâfet), günaha temayülû ve tövbenin önemi bağlamında ele almaktadır. Bu çerçevede Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılma vasfı, belli bir gruba değil bizatihi insana ait bir vasıf olup yanılma, yoldan çıkma ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarma potansiyeline rağmen insanoğlu, içinden çıkacak mümin kullar adına bu göreve lâyık görülmektedir. Öte yandan, kıssa üzerine yapılan yorumlarda özellikle kadın cinsiyle bağlantılı olarak, Kur'an'ın tüm insanları tek bir Yaratıcı'ya ve kaynağa bağlayan, üstünlüğü belli bir gruba veya cinsine değil fakat takva açısından ileride olanlara atfeden vurgusuna ters bir takım rivayetlere başvurulmaktadır. Dolayısıyla, Kur'anî yaratılış kıssasının öngördüğü metafizik açılım İslâm tefsir geleneğinde büyük ölçüde korunsa da, özellikle Havva motifi etrafında şekillenen yorumlar vahiy-rivayet ekseninde yaşanan farklılaşmaya işaret etmektedir.

Söz konusu Tevrat ve Kur'an anlatımları ve ilgili yorumlar arasında ortaya çıkan bu temel farklılıklar ve kısmî benzerlikler bir yana, bu iki geleneğe ve aslında tüm geleneklere damgasını vuran ortak nokta nedir diye sorulacak olursa, bu ortak nokta sanırım insan elinin değdiği her şeyin, az veya çok, saflıktan ve dolayısıyla doğruluktan bir şeyler kaybettiği gerçeğinde yatmaktadır. İnsan da zaten bunun için Cennet'ten indirilmemiş miydi? Belki de aynı şekilde, bütün dinî geleneklerin üzerinde yükselen ve bazen bir pasajda bazense bütün bir kitapta ortaya çıkan o aşkın ve el değmemiş gerçekliğin üzerini örten bu farklılıklar, aslında bize tüm izafiliğimizle kim ve ne olduğumuzu, nereden gelip nereye gittiğimizi sorgulatmak gibi olumlu bir fonksiyon icra etmektedir.

## IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet–Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi

Şükrü Özen\*

*The 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> Century Conflict between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila in Transoxania and a Declaration of Ahl al-Sunnah*

The polemic between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila in Transoxania (Mâwarâ al-Nahr), the stronghold of the Sunnî-Hanafî school, stretches right back in history. The scholars of Ahl al-Sunnah contended with Mu'tazila on many scholarly and social fronts. An example of these took place in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century, when a declaration called *al-Masâil al-ashr al-İyâdiyya* was prepared by the scholar Abû Bakr Muhammad al-İyâdî on his death bed and was read in the centre of Samarkand. The polemic between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila regarding ten issues can be found reflected in this text, from Ahl al-Sunnah perspective, which has been preserved up until today in *al-Hâwî fi al-fatâwâ*, a book of fiqh written by Muhammad b. İbrâhim al-Hasîrî.

According to what we have been able to establish, the thoughts of Mu'tazila were not common in Transoxania in those days. However, in Iraq, the centre of Hanafî thought, there was a general inclination to the thoughts of Mu'tazila and the latter, through the Mu'tazila-Hanafî scholars, had a growing influence in Transoxania to the extent that it had started to become a serious competitor within the sect. The scholars of Mâwarâ al-Nahr not only were trying to eliminate the effects of the Mu'tazila thoughts on the Hanafî, but had also taken scholarly and social measures in an attempt to break its influence on society. In this paper, we have prepared a translation and a critical edition of the text, which is a very rare example of this polemic, with an analysis of its content. The study also gives a biography of the author and the background of this historic declaration.

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed el-İyâzî, ölüm döşeginde bazı kelâm tartışmalarına ilişkin görüşlerini içeren on maddelik bir metni Semerkant'ın çarşılarında ilân ettirmiştir. Kitap veya risâle yazarak muhaliflerin görüşlerini

\* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

eleştirme geleneği, daha eski dönemlere uzanmakla birlikte, gündemdeki konularla ilgili görüş bildiren böyle bir beyanname neşri, İslâm ilim tarihinin eşine az rastlanır örneklerindedir. Makalenin sonunda neşredebileceğimiz bu metin Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında polemik konusu olan meselelerde Ehl-i sünnet'in görüşlerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan oldukça büyük önem arz eden metne geçmeden önce Ehl-i sünnet'in Hanefî ekolünün kalesi olan Mâverâünnehir'de o dönemdeki şartları ve böyle bir teşebbüsün ortaya çıkış sebeplerini ele almak gerekir.

Metnin muhtevasında Mu'tezile ile olan polemik merkezî bir rol oynadığına göre, beyannamenin ortaya çıkışını anlayabilmek için kuşkusuz ilk akla gelen Semerkant'ta Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında gerginlik doğuran bir mücadele atmosferinin bulunduğu varsayımı idi. Bu varsayımdan hareketle İyâzî'den önce ve onun döneminde Ehl-i sünnet çevrelerinin Mu'tezile ile ilgili tutum ve davranışlarını, faaliyetlerini ulaşılabildiğimiz kaynaklardan derlemeye başladık. Bu araştırma neticesinde ortamın oldukça gergin olduğunu, en azından Sünnî çevrelerde Mu'tezile karşıtı çok güçlü bir muhalefetin varlığını tespit ettik. Ardından bu mücadelenin sebeplerini izah etmek için "Mu'tezile mezhebinin İslâm dünyasında ve bilhassa başta Semerkant olmak üzere Mâverâünnehir'de çok yaygın olması mı bu tür güçlü tepkileri ortaya çıkarmıştı?" sorusuna cevap aradık. Ancak vardığımız sonuç şaşırtıcı idi. Zira Mu'tezile'nin Mâverâünnehir'de yaygınlığından söz etmek mümkün değildi. Öyleyse tasvir edilen gergin atmosfer nasıl açıklanabilirdi? Semerkantlı âlimler tarafından kendilerine doğrudan eleştiriler yöneltilen Mu'tezilî âlimlerin kimlikleri hakkındaki tarihî bilgilerden bu sorunun üzerindeki sır perdesini aralayacak bazı ip uçlarına ulaşma imkânı doğdu. Kâ'bî, Cübbâî gibi eleştirilerde öncelikli hedef olan Mu'tezile liderleri Irak'ta faaliyet gösteren Hanefî âlimlerdi. Bunlar gibi âlimler vasıtasıyla Mu'tezile düşüncesinin Ehl-i sünnet çizgisindeki Mâverâünnehir Hanefî ekolü üzerindeki etkisini artırdığı, hatta yer edinmeye başladığı ve bu durumun da mezhep içinde bir rekabete yol açtığı anlaşılmaktadır. İşte bu tablo göz önüne alındığında İyâzî'nin hazırladığı metnin Mâverâünnehir'de gelişen söz konusu rekabetin bir parçası olarak ortaya çıktığını varsayma imkânı doğmaktadır.

Bu çalışmada tarihî arka planı gösterebilmek için beyannamenin ortaya çıkışı esnasında Mâverâünnehir'deki Mu'tezile varlığı ile ilgili bazı verileri ortaya koyup Ehl-i sünnet çevrelerini kısaca tasvir ettikten sonra erken dönem Mâverâünnehir âlimlerinin Mu'tezile ile yaptıkları mücadele sırasında gösterdikleri ilmî ve sosyal faaliyetleri ele alıp bunun neticesinde ortaya çıkan Ehl-i sünnet beyannamesinin neşrini hazırlayan atmosferi yansıtarak bu beyannameyi hazırlayan İyâzî'nin biyografisi ve metnin muhtevası, tahlili, tercümesi ve tenkitli neşri verilecektir.



#### IV. (X.) Yüzyılda Mâverâunnehir'de Ehl-i Sünnet – Mu'tezile Mücadelesi

##### Mâverâunnehir'de Mu'tezile Varlığı

Barthold'un aktardığı bir menkıbeye göre Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kelâm ilmini ve Şeyh Ebü'l-Kâsım Hakîm es-Semerkândî hikmet ilmini Gaziler Ribâtı'nda okuttular. Şiîler bu ikisiyle mezhepleri konusunda ilmî tartışmalarda bulundular. Şiîler galip geldiler. O zamanlar Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmîler'in ders okuttukları on yedi medrese vardı. Şeyh Ebû Mansûr o ribâtta Hz. Hızır'ı gördü ve ondan yardım istedi. Allah da Hızır'ın duası sebebiyle ona hikmet ilmini verdi ve Şiîler yenilip Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi güçlendi.<sup>1</sup>

Pezdevî'nin kaydettiği bir rivayete göre ise Sâmanoğulları hanedanlığının sonlarında Buhara'da Kaderiyye ve Mu'tezile mezhepleri baskın konumdaydı. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ise onların elinde ezilmişti. Hatta Sâmanoğulları'nın emîri bile Mu'tezile mezhebine eğilimli idi. Emîrin Sünnî hocasının tertiplemediği bir siyasî taktikle, iktidara karşı oldukları ortaya çıkanları Mu'tezile mezhebi mensupları yakalanıp baskı altına alındılar. Öyle ki Buhara'da Hanefiler dışında kimse kalmadı. Ehl-i sünnet imamlarından her birine de birer pahalı hil'at giydirildi.<sup>2</sup>

Bu iki rivayete geçtiği şekilde IV. (X.) yüzyılda Mu'tezile Mâverâunnehir'in iki büyük kentinde gerçekten güçlenmiş miydi? Tarihî veriler ışığında bakıldığında bu soruya tamamen müspet cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Bu rivayetler doğru ise, belki kısa süreli olarak bazı iktidarlar zamanında Mu'tezile mezhebinin tezahürlerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Zira Bağdat Mu'tezile ekolünün lideri Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Mu'tezile mezhebinin yaygınlığını ispatlamak

- 
- 1 V. V. Barthold, *Turkestan v epoxu mongolskogo naşestviya* (Petersburg, 1898), s. 50 (Ek: I. Kısım Metinler). Mâtürîdî'nin Semerkant'ta Ribât-i Deşt'te Hızır'ı görüş duasını aldığına dair menkıbeye Necmeddin en-Nesefî de yer verir. Bk. Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991), s. 32. Mâtürîdî'nin hakikat ilmine, Hakîm'in ise hikmet ilmine sahip oldukları Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî'nin aktardığı bir rüyada da ifade edilmektedir: "Sâlihlerden biri Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'yi rüyasında gördü; önünde bir gül tabağı ve bir de şeker kamışı (fânîd, pânîd) tabağı vardı. Gül tabağını Ebü'l-Kâsım el-Hakîm'e ve şeker kamışı tabağını Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye verdi. Her ikisi de onun öğrencilerindendi. Ebû Mansûr'a hakikat ilmi (ilmü'l-hakîka), Ebü'l-Kâsım el-Hakîm'e ise hikmet ihsan olundu." Bk. Nesefî, *el-Kand*, s. 293; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1981), VI, 115.
  - 2 Ebü'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru lhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), s. 191-192. Sâmânîler'in yıkılışı 389 (999) yılında emîr II. Abdülmelik zamanında Karahanlılar eliyle gerçekleştirilmiştir.

için bir bölüm açarak bu düşünce sisteminin yaygınlık kazandığı şehir, kasaba ve köylerin isimlerini sıralamakla birlikte<sup>3</sup>, Mâverâünnehir'de ve Horasan'ın büyük şehirlerinden kendi memleketi Belh'te Mu'tezile'nin varlığından hiç söz etmemektedir. Makdisî (ö. 390/1000 civarı) ise Mâverâünnehir'in de içinde bulunduğu Doğu Bölgesi'ni (*İklîmü's-Şark*) anlatırken buradaki halkın mezheplerinin düzgün (*müstakîm*) olduğunu; sadece Sicistan ve Herat'ın bazı bölgelerinde Hâricîler'in ve hâkim unsur olmamakla birlikte Nisâbur'da Mu'tezile'nin tezahürleri bulunduğunu kaydeder;<sup>4</sup> fakat o da Kâ'bî gibi başta Semerkant olmak üzere Mâverâünnehir'de Mu'tezile varlığından söz etmez. Üstelik Semerkant'ı anlatırken "Sağlam Sünnî'dir (*Sünnî vesîk*)... Cemaat ve sünnet ehlidir" ifadelerini kullanır.<sup>5</sup> Ancak Rüstüfeğnî'nin öğrencisi İbn Yahyâ'nın hocasından aktardığı bir hatıra IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında Semerkant'taki Mu'tezile varlığının ipuçlarını vermektedir. Buna göre Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî, İmam Mâtürîdî'nin derslerine devam ettiği sıralarda Allah'ın günah fiilleri irade edip yaratması meselesiyle ilgili olarak yolda karşılaştığı Mu'tezilî âlim Ebû Ahmed el-Halk (?) ile bir polemik yaşamıştır.<sup>6</sup> Yine Rüstüfeğnî'nin verdiği bir fetvada, varlığının tezahürleri açık biçimde ortaya çıkan Mu'tezile'ye muhalefet için bir tavır sergilenmesinden söz edilmiştir<sup>7</sup>

- 
- 3 Esas itibarıyla bir aydın hareketi olduğu için okumuş kesim ile idareciler üzerinde etkili olan Mu'tezile hareketinin halk üzerindeki etkisi ise baştan beri sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte Kâ'bî muğlak bir ifade kullanıp *adl* anlayışı ve kaderin reddi fikrini savunan Şîî, Hâricî grupları da listeye dahil ederek bu hareketin geniş kitlelere yayıldığını ispat etmek ister. Kâ'bî'nin listesinde yer alan yerleşim birimlerinin tamamen Mu'tezile mezhebinin mensupları olarak gösterilmeleri doğru olmaz. Örneğin kendisine çok yakın bir dönemde yaşamış olan ünlü coğrafyacı İstahrî (ö. 346/957) listede yer alan Errecân, Sîrâf ve civar halkının mezhep kimliği hakkında bilgi verirken bu civar halkının çoğunluğu arasında Basralılar'ın kader anlayışı hâkim olmakla birlikte, onların çok azının Mu'tezilî olduğunu kaydeder. Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî el-İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 139. Mu'tezile'nin geniş kitlelerin mezhebi olmadığı tezi Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Hâkim el-Cişümi (ö. 494/1101) gibi bizzat mezhebin ileri gelen âlimleri tarafından da kabul edilmiş ve dile getirilmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn*, nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde (Tunus: Dârü't-Tünusiyye, 1393/1974), s. 187-189, 345; Hâkim el-Cişümi, Ebû's-Sa'd Muhassin b. Muhammed Kerâme el-Beyhakî, *Min Kitâbi Şerhi'l-Ulyûn*, nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde (Tunus: Dârü't-Tünusiyye, 1393/1974), s. 393.
  - 4 Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rife-i'l-ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 323.
  - 5 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 278. İstahrî Ehlü's-sünnet'i ifade etmek üzere "Ehlü'l-cemâat" (yahut *Ehlü cemâat*) tabirini kullanırken (bk. *Mesâlikü'l-memâlik*, s. 139, 166, 267, 269) Makdisî *Ahsenü't-tekâsîm* adlı eserinde "Ehlü cemâat ve sünnet" (s. 179, 278, 283, 373, 388), "Ehlü's-sünnet ve'l-cemâat" (s. 37), "Sünnet ve Cemâat" (s. 142), "Sünnet" (s. 126, 367) ve "Sünnî" (s. 278) tabirlerini kullanmaktadır.
  - 6 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usulî'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 68b-69a.
  - 7 Ahmed b. Müsâ b. İsâ b. Me'mûn el-Keşşî, *Mecmûu'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yenica-mi, nr. 547, vr. 25b.

zımnî olarak Semerkant'ta, sınırlı sayıda da olsa, böyle bir kitlenin varlığını ortaya koymaktadır.

Makdisî (ö. 380/990) İslâm dünyasının farklı bölgelerinin baskın mezhep kimliğinden (es-sevâdü'l-a'zam) söz ederken Doğu'da Hanefî mezhebinin baskın kimlik oluşturduğunu söyler<sup>8</sup> ve Sâmânoğulları hükümdarlarının Hanefî mezhebine eğilimli olup Buhara'nın en iyi âlimini kendilerine danışman atayarak onun tavsiyelerine göre davrandıklarını belirtir.<sup>9</sup> Orta Asya ve İran tarihçisi Richard N. Frye, İsmâilî dâileri destekleyen II. Nasr b. Ahmed (301-331/914-943) dışında, bütün Sâmânî emîrlerinin Hanefî ve Sünnî Müslümanlar olduklarını ifade eder.<sup>10</sup> Nasr'ın İsmâilî daveti benimsemesini bir istisna olarak değerlendiren Bosworth da normalde emîrlerin kesinlikle Sünnîliği benimzediklerini söyler.<sup>11</sup>

### Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ile Mücadelesi

Ebû Bekir el-İyâzî'nin beyannameyi neşrettiği dönemde Mâverâünnehir ve Horasan'da Ehl-i sünnet, belli âlimlerin liderliğindeki farklı gruplardan teşekkül etmekteydi. İbn Yahyâ'nın belirttiğine göre Buhara'da Ebû Hafs (ö. 217/832), Belh'te Nusayr b. Yahyâ (ö. 268/881) taraftarları Ehl-i sünnet diye bilinirken Semerkant'ta Ehl-i sünnet Cûzcâniyye ve İyâziyye diye bilinmekteydi.<sup>12</sup> Cûzcâniyye Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî'nin taraftarları, İyâziyye<sup>13</sup> ise onun öğrencisi Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî taraftarlarıdır. Ebû Bekir el-Cûzcânî ise İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman Mûsâ b. Süleyman el-Cûzcânî'nin öğrencisi olmuş, hem kendisi hem de öğrencisi Ebû Nasr el-İyâzî İmam Mâtürîdî'ye hocalık yapmışlardır.<sup>14</sup> İbn Yahyâ'nın Mâtürîdiyye diye bir akımdan söz etmemesi IV. (X.) yüzyılın

8 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 39.

9 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 339.

10 Richard N. Frye, "The Sâmânids", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University, 1975), IV, 153; a.mlf., "Samanids", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer (New York: Charles Scribner's Sons, 1989), X, 639.

11 C. E. Bosworth, "Sâmânids", *The Encyclopaedia of Islam* (1995), VIII, 1027.

12 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 121a.

13 Alâeddin el-Üsmendî de "el-Meşyahatü'l-İyâziyye" tabirini kullanmaktadır (*Lübâbü'l-keîâm*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 347, vr. 98a) ki bununla Ebû Nasr ile oğlu Ebû Ahmed ve Ebû Bekir'in kastedilmiş olmaları muhtemel olduğu gibi, onların başını çektiği bir akım da kastedilmiş olabilir. Üsmendî'nin *Lübâbü'l-keîâm*'ı M. Sait Özervarlı tarafından tahkik edilmiş olup İSAM yayınları arasında neşredilecektir.

14 Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, nşr. Claude Salame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1993), I, 356. Neseî, Ebû Nasr el-İyâzî'yi Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin öğrencisi olarak göstermektedir.

ikinci yansında henüz Semerkant kelâm ekolünün İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan İbn Fazlullah el-Ömerî Mâtürîdiyye adının Mu'tezile tarafından verildiğini belirtir. Ona göre Mu'tezile kelâmcıları Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet mezhebine verdiği güçlü desteğe duydukları şiddetli öfke sebebiyle akaid ve usulde Ebû Hanîfe'nin yolunu izleyen Ehl-i sünnet mensuplarına Mâtürîdiyye lâkabını takmışlardır.<sup>15</sup>

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin kaydına göre Merv ve Semerkant'ta Hanefiler dışındaki –çünkü onlar kelâmda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas almaktaydılar– Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mensupları, İbn Küllâb diye bilinen Abdullah b. Saîd el-Kattân'a (ö. 240/854) intisap etmekteydiler. Ancak Nesefî, “Sanırım bunların nesli kesilmiştir” der.<sup>16</sup> Birçok muhaddisin ana vatanı olan Semerkant'ın hadis ilmi açısından münbit bir yer olduğu dikkate alınrsa, Semerkant'taki Ehl-i sünnet'e Ashâbü'l-hadis de dördüncü bir grup olarak eklenmelidir.<sup>17</sup>

İyâzî'nin Semerkant sokaklarında neşrettiği beyannamenin ortaya çıkışında, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse öncesinde, başta Semerkant olmak üzere, Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet arasında Mu'tezile aleyhinde oluşan atmosferin etkili olduğu muhakkaktır. Bu aleyhteki atmosferin oluşumuna katkı sağlayan ilmî, sosyal ve siyasal etkenler göz önüne alındığında Mu'tezile karşıtı tepkilerin kimi zaman eser yazılarak, kimi zaman onlarla nikâhlanmayı ve arkalarında namaz kılmayı yasaklayıcı fetvalar verilerek ve kimi zaman da Mu'tezile taraftarlarına doğrudan tavır konularak gösterildiği görülür. Aşağıda Semerkant'taki Sünnî çevrelerde Mu'tezile'ye karşı oluşan bu olumsuz atmosferi yansıtan bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

a. Ebû Bekir el-İyâzî'nin babası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî ilâhî sıfatlar konusunda yazdığı eserde (*Mes'ebetü's-sıfât*) Mu'tezile ve Neccâriyye'nin görüşlerini eleştirip Ehl-i sünnet mezhebinin desteklemiştir.<sup>18</sup> Ebû Nasr ayrıca gaziler, şeyhler ve ilim adamlarının her cuma atlarına binip çarşılarda tur atmalarını isterdi. Kendisine sebebi sorulduğunda, “Onları toplu halde görsünler

15 İbn Fazlullah el-Ömerî, Şehâbeddin Ahmed b. Yahyâ ed-Dımaşkî, *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr*, nşr. Fuat Sezgin, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2037'den tıpkıbasım (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988), VI, 46.

16 Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 310. Makdisî kelâm tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan mezheplerin daha sonra başka isimlerle anıldıklarından söz ederken Eş'ariyye'nin Küllâbiyye'yi bastırıldığını belirtir. Bk. *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 37.

17 Ebû Bekir el-Cüzcânî zamanında Semerkant'ta ashâbü'l-hadis varlığı hakkında bk. Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, *el-Hâvî*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 402, vr. 273a-b.

18 Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 357.

ki sultan zulmetme, hevâ sahipleri (sünnet çizgisinden saparak inanç ve davranışları beşerî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturan akımlar) hevâlarını açıklama ve ayak takımı da ehl-i salâha karşı çıkma ümidine kapılmasınlar!" demiştir.<sup>19</sup> Ancak Fakih Ebû Bekir b. İsmâil, Ebü'l-Hasan el-Ferrâ, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû Nasr b. İbrâhim gibi Semerkant'ın ileri gelen âlimleri yürüyemeyecek derecede zaafiyet içinde bulunmadıkça cumaya ata binmeden, (ulemâyâ mahsus olan) *ridâ* ve *taylasan* giymeden herhangi sıradan esnaf gibi halk içinde yürüyerek giderlerdi.<sup>20</sup>

b. Semerkant'ta yaşamış olan Ebû Abdurrahman b. Ebü'l-Leys el-Buhârî'nin (ö. 307/919) rivayetine göre III. (IX.) yüzyıl Hanefî âlimlerinden Ebû İsmâ Sa'd b. Muâz el-Mervezî, "Allah her şeyi var olurken bilir, henüz var olmamış şeyi var oluncaya kadar bilmez" diyerek Allah'ın ilmini reddeden Kaderiyye'nin dinden çıkmış olduğunu, dolayısıyla kendileriyle kız alınıp verilemeyeceğine ve cenaze namazlarının kılınmayacağına fetva vermiştir.<sup>21</sup>

c. Rivayete göre geleneksel olarak Hanefî ulemâyı destekleyen Sâ mânîler'in emîri İsmâil b. Ahmed (275-295/892-907) Semerkant, Buhara ve diğer Mâverâünnehir kasabalarındaki âlimleri toplayarak onlardan sapıklığın yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancı açıklamalarını istedi. Bu âlimler de Sünnî âmentünün prensiplerinin tespiti ve yorumu görevini Mâtürîdî'nin akranı olan Hanefî âlimi Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) verdiler. Görevin yerine getirilmesinden sonra bu eser emîr ve ulemâ tarafından resmen onaylandı. *es-Sevâdü'l-a'zam* ismiyle meşhur olan eser Sâ mânîler döneminde resmî ilmi hal oldu.<sup>22</sup> Bu metin IV. (X.) yüzyıl sonlarına doğru yine Sâ mânîoğulları döneminde Farsça'ya tercüme

19 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 276a.

20 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 277a-b.

21 Âlim b. Alâ el-Ensârî Dihlevî el-Hindî, *el-Fetâva't-Tâtârhaniyye*, nşr. Seccâd Hüseyin (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1996), V, 539. Ebû İsmâ Sa'd b. Muâz el-Mervezî, Kâdi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Sellâm el-Buhârî el-Beykendî (ö. 289/902), Ebû Ahmed Nebhân b. İshak b. Mikdâs el-Beskâsî el-Buhârî (ö. 310/922) ve Ebû Abudurrahman b. Ebü'l-Leys el-Buhârî'nin hocasıdır. Ebû Abdurrahman b. Ebü'l-Leys ayrıca Hakîm es-Semerkandî'nin öğrencisi ve akranı olup her ikisinin üstadı ise Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir; ondan kelâm ve fıkıh öğrenmişlerdir. Bk. Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hecl li't-Tibâa ve'n-neşr, 1978), III, 69, 531; IV, 65-67; Ebû Abudurrahman b. Ebü'l-Leys el-Buhârî'nin biyografisi için bk. Neseffî, *el-Kand*, s. 192. Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin belirttiğine göre Ebû İsmâ Sa'd b. Muâz el-Mervezî Kur'an ve sünnette geçen müteşâbih sıfatların te'vil edilmemesi görüşünü benimserdi. Bk. *Tebseratü'l-edille*, I, 130.

22 Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), s. 87. *es-Sevâdü'l-a'zam*'da sıralanan, Hakîm'in çağdaşı fakih ve süflerin hiç değişse bir kısmı yukarıda sözü edilen ulemâ heyetinden olmalıdır. Bk. Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam* (İstanbul: Mektebetü'l-Yâsin, ts.), s. 83-84.

edilmiştir.<sup>23</sup> *es-Sevâdü'l-a'zam*'da peygamberlere indirilen kitap ve sahifeler sıralandıktan sonra, "Bütün bu kitaplar Allah Teâlâ'nın kelâmı ve O'nun sıfatıdır; o ise yaratılmış değildir. Bu kitaplardan bir kelimenin bile yaratılmış olduğunu söyleyen Cehmî ve Mu'tezilî'dir. O kişinin küfründe şüphe yoktur; çünkü bid'atçıdır" denilmektedir.<sup>24</sup>

d. İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî on dört eserinden beşini doğrudan Mu'tezile eleştirisine ayırmıştır. Bunlardan üçünü Bağdat Mu'tezile ekolünün reisi olarak kabul edilen Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Kâ'bî'ye, birini Basra Mu'tezilesi'nin ileri gelenlerinden Ebû Ömer Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhilî'ye (ö. 300/913) ve birini de Mu'tezile'nin geneline tahsis etmiştir. 1. *Reddû Evâilî'l-edille li'l-Kâ'bî*, 2. *Reddû Tehzîbî'l-cedel li'l-Kâ'bî*, 3. *Beyânü vehmî'l-Mu'tezile*, 4. *Reddû Vaîdî'l-füssâk li'l-Kâ'bî*, 5. *Reddû'l-Usûlî'l-hamse li-Ebî Ömer el-Bâhilî*.<sup>25</sup>

Mâtürîdî Mu'tezile'yi hem bir ekol olarak ve hem de temsilcileri temelinde eleştiren eserler yanında tefsire dair ünlü eseri *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da da Mu'tezilî düşüncüyü eleştirdi ve Kur'an âyetlerinin büyük çoğunluğunun, bu düşünce sisteminin çürüklüğüne delâlet ettiğini izaha çalıştı. Burada Mu'tezile hakkında kullandığı bazı ifadeler zaman zaman hakaret boyutuna varır. Hz. Mûsâ'nın kavminin kalın kafalı ve zayıf akıllı kimseler olmalarına rağmen, Allah'ı Mu'tezile'den daha iyi bildiklerini<sup>26</sup>, bir başka yerde ise İblis'in Rabb'ini Mu'tezile'den daha iyi tanıdığını söyler.<sup>27</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'de de Mu'tezile eleştirisine geniş yer ayırır. Mu'tezile'nin, Seneviyye, Mecûsilik, Dehriyye, Zenâdika, Tabiatçılar ve Münecimler (ashâbü't-tabâi' ve'n-nücüm) gibi diğer dinlerin müntesiplerine benzediğini ve savundukları görüşlerin onların görüşlerinin neticesi olduğunu ileri sürerek,<sup>28</sup> "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir"<sup>29</sup>

23 Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. ve çev. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), s. 298 dn. 9. Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da (nşr. Kilisli Rifat-Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1360-62/1941-43, II, 1157) Hakîm es-Semerkindî'ye nispet ettiği Farsça *Akîde* muhtemelen burada sözü edilen eser olmalıdır. Eserin müellifi hakkında bk. Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1997, XV, 193-194. Frye ise metni tercüme edenin bizzat Hakîm es-Semerkindî'nin kendisi olduğunu söyler. Bk. Frye, "The Sâmanîds", IV, 153-154.

24 Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 29.

25 Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 359.

26 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 17a.

27 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 425a.

28 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2003), s. 135-146.

29 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 86, 125; V, 406, 405; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 10. "Ümmetimden iki sınıf kimse şefaataime nail olamayacaktır: Kaderiyye ve Mürcie." Ebû'l-Muîn en-Neseî bu hadisin müstefiz derecesinde sahih bir hadis olduğunu ve her ne kadar kendileri bu ismi kabul etmemiş olsalar da ümmetin bütün fırkalarının hadiste Mu'tezile'nin kast edildiğini söylediklerini ileri sürerek bu yorumun doğruluğunu ispata çalışır. Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 759-762.

anlamındaki hadise referansla burada kastedilen Kaderiyye'nin Mu'tezile olduğunu ispat için bir bölüm ayırır.<sup>30</sup> Bu bölümde anlattığı düşüncelerini şu ifadelerle özetler: "Herkesçe bilinen bir husustur ki iman adını izâle eden günahlardan uzak kalıp İslâm'a mahsus şekil ve mana ile vasıflanan bir Mu'tezilî görmüş değiliz; bu da nefsanî arzularına yenik düşerek büyük günahları irtikap etmeleriyle vuku bulmaktadır ve bu husus, onların, Allah'ın dinini hiçe saydıklarını ve nefislerine sundukları bayağı bir tatminle dinden çıkmayı yeğlediklerini göstermektedir. Bu sebeple İslâm'dan başka bir dine nispet edilmeye en çok hak kazanan onlardır, zira kendilerince Allah'a ait olan dinlerindeki tutum ve davranışları bundan ibarettir."<sup>31</sup>

Mâtürîdî'nin Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'yi eleştirmek üzere üç ayrı eser yazması ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de de Mu'tezile eleştirisini genellikle Kâ'bî merkezli yapmış olması oldukça dikkat çekicidir. Mâtürîdî zaman zaman ağır ifadeler kullanarak onu Allah'ı bilmemekle ve neticesi zındıklık olacak bir görüşü doğrulamak için Allah'ın Kitabı'nı çarpıtmakla suçlar<sup>32</sup> ve zalim devlet adamıyla ilişki içinde olduğu için kınar.<sup>33</sup>

e. Bağdat Mu'tezile ekolünün reisi kabul edilen Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî<sup>34</sup> Mâverâünnehir şehirlerinden Nesef'e girdiğinde Ebü Ya'lâ Abdülmü'min b. Halef en-Neseî (ö. 346/957)<sup>35</sup> gibi bazı muhafazakâr ulemânın protestosuyla karşılaşmış ve onunla bir araya gelenler de yanına gönülsüz gitmişlerdir. Ancak bu sırada Neseî valiliği yapmakta olan Ebü Osman Saîd b. İbrâhim en-Neseî (ö. 341/952)<sup>36</sup> arkadaşlarıyla birlikte Kâ'bî'yi oldukça sıcak

30 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 500-508. Mu'tezile ise aynı hadiste geçen Kaderiyye'yi Mücbire adını verdikleri Ehl-i sünnet olarak yorumlamaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kivâmüddin Mânkdîm Ahmed b. Hüseyin b. Ebü Hâşim'in ta'lîki ile birlikte nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), s. 772-778; a.mlf., *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 167-168; Hâkim el-Cişümi, Ebü Sa'd Muhassin b. Muhammed Kerâme el-Beyhakî, *Risâletü İblîs ilâ ihvânihî'l-menâhîs*, nşr. Hüseyin el-Müderrişî (Beyrut: Dâru'l-Müntehabî'l-Arabî, 1415/1995), s. 64.

31 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 503-504.

32 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 478. Neseî de Kâ'bî'yi tekfir etmektedir. Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 704.

33 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 559. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin aynı eserinde bazen Kâ'bî'yi takdir ettiği de görülmektedir (s. 92).

34 Neseî'nin ifadesine göre Kâ'bî Mu'tezile nazarında yeryüzündeki bütün insanları imamıdır (imâmü ehli'l-arz). Bk. *Tebîrâtü'l-edille*, II, 737.

35 Biyografisi için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XIII, 93; Neseî, *el-Kand*, s. 304-306. İbn Hacer'in kaydına göre Abdülmü'min en-Neseî, Kâ'bî'yi tekfir etmekteydi. Bk. Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1995), IV, 429. Dâvûd ez-Zâhîrî'nin oğlu Muhammed'den etkilenen Ebü Ya'lâ en-Neseî Zâhîrî mezhebini benimsemişti, kıyas taraftarlarından nefret ederdi. Bk. Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), XV, 481.

36 Biyografisi için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XIII, 93; Neseî, *el-Kand*, s. 87-89.

karşılımaştı.<sup>37</sup> Daha sonra Semerkant valiliğine atanan ve hayatını Karâmita ile mücadelede adayan bu zat, Ehl-i sünnet ve Ashâbü'l-hadis'in ileri gelenlerinden Nesef kadısı Ebû İshak İbrâhim b. Ma'kıl es-Sâncenî'nin (ö. 295/908)<sup>38</sup> oğlu idi. Kâ'bî'nin ilmî otoritesi ve şöhratinin vali üzerinde müspet bir etki uyandırmasından Sünnî ulemânın endişe edip rahatsız oldukları anlaşılmaktadır. Bir bakıma bu tavırla valiye mesaj verilmektedir.

f. Fıkıh tahsilinin büyük kısmını Ebû Ahmed el-İyâzî'den yapmış olan Fakih İmam Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, kendi zamanında Ehl-i sünnet mezhebinin bayraktarı ve Ehl-i bid'at'e hem dili hem de eliyle karşı koyan bir âlimdi.<sup>39</sup> *Cûmelü usûli'd-dîn*<sup>40</sup> adlı muhtasar kelâm kitabını esas itibarıyla Mu'tezile'ye karşı Sünnî akîdeyi müdafaa etmek üzere kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

g. Ebû Nasr el-İyâzî'ye on beş yıl öğrencilik yapmış olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshak'ın<sup>41</sup> oğlu ve Ebû Seleme'nin *Cûmelü usûli'd-dîn* adlı eserinin şârihi İbn Yahyâ, şerhin sonlarında Ebû Hanîfe'nin hocaları ve öğrencilerinin adlarını sıraladıktan sonra bu isimleri geçen büyük zatların, onların akranlarının ve hocalarının, Hz. Peygamber'in, sahâbe ve tâbiînin Ehl-i sünnet mezhebine muhalefet eden kimseye hasım olduklarının ve Allah'ın da böyle bir kimseyi âhirette hesaba çekeceğinin bilinmesi için sıraladığını belirtir. Ardından doğru dinin ve düzgün mezhebin muhaliflerinin Kaderiyye (Mu'tezile), Mürcie-i Bahte, Râfizilik ve Hâricilik olmak üzere dört sınıftan kaynaklanan yetmiş iki fırka olduğunu ifade eder.<sup>42</sup>

h. Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'den aktarılan bir anekdot ise Hanefî-Mu'tezile âlimlerinden fıkıh okuma niyet ve teşebbüsünün bile kişinin başına belâ açacağını ima etmektedir. İbn Yahyâ'nun doğrudan hocası Rüstüfeğnî'den duyduğunu belirterek kaydettiği bir rivayete göre Rüstüfeğnî, Mâtürîdî'nin vefatından sonra "Tahsil görmek üzere Nîsâ-

37 Nesefî, *el-Kand*, s. 209-210; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 445. Sem'ânî aynı eserinde Cehmiyye ve Mu'tezile düşüncesine olan katı bağlılığı ve sapık görüşlerinin propagandacısı olması sebebiyle Kâ'bî'nin kesinlikle kitapta adı anılmayı hak etmediğini ve onun gibilerden rivayette bulunmanın mekruh olduğunu savunur ve onu Ebû'l-Abbâs el-Müstâğfirî *Târîhu Nesef* adlı eserinde zikrettiği için zikretmek durumunda kaldığını söyler. Ona göre zaten Mu'tezile "Kulları yaptıkları şer fiiller Allah'ın aksi yöndeki iradesine rağmen gerçekleşir" düşünceleri sebebiyle dinden çıkmışken Kâ'bî, Allah'ın gerçekten iradesi bulunmadığını söyleyerek bu küfrü artırmıştır. Bk. X, 444-445.

38 Biyografisi için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 17; XIII, 93.

39 İbn Yahyâ, *Şerhu Cûmelü usûli'd-dîn*, vr. 159b-160a; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 358.

40 Bu eser Ahmet Saim Kılavuz tarafından tahkik ve tercüme edilerek *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi* (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989) adıyla neşredilmiştir.

41 İbn Yahyâ, *Şerhu Cûmelü usûli'd-dîn*, vr. 161b, 162b-163a.

42 İbn Yahyâ, *Şerhu Cûmelü usûli'd-dîn*, vr. 168a-b.



bur'daki Ebû Sehl ez-Zücâcî<sup>43</sup> yahut Belh'teki Fakih Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah (el-Hindüvânî)'ye mi gideyim?" diye Şeyh Ebû Bekir el-Esam'a danışmış ve ona, "Fakih Ebû Sehl Mu'tezile'den olmakla itham olunur" demişti. Esam ise, "Sen ilim tahsil görmüş birisin. Birinden öğrenim görmeye gittiğin takdirde onun Mu'tezilî görüşleri sana zarar vermez. Bir sakıncası yok" diye tavsiyede bulunmuştu. Rüstüfeğnî sonrasını şöyle anlatıyor: "Bunun üzerine eve gelip hizmetçime Ebû Sehl'e gitmek üzere yol hazırlığımı yapmasını istedim. Ancak yola çıkacağım sabahın gecesinde hastalandım ve yatağa düştüm. Tam bir yıl dolunca, sağlığıma kavuşursam Belh'teki Fakih Ebû Ca'fer'e gideceğim diye adakta bulundum. Ertesi sabah vücudum tamamen iyileşmiş, sağlığına kavuşmuştu. Kendi kendime, "Bü hastalık Allah'ın beni bir korumasıdır. Artık Fakih Ebû Ca'fer'e gideceğim" dedim."<sup>44</sup>

Rüstüfeğnî Mu'tezile ile ilgili fetvalarında da onlara karşı oldukça menfi bir bakış açısına sahip olmuştur. Kendisine akar su ve havuzdan abdest alma imkânı bulunan bir kimsenin hangisiyle abdest almasının daha faziletli olduğu sorulunca, "Bu zamanda havuz suyu ile abdest almak daha faziletlidir. Çünkü bu zamanda Mu'tezile mezhebi zuhur etti, onlar ise havuzlardan abdest almayı câiz görmüyorlar. Bu sebeple onlara inat havuz suyu ile abdest alınır" demiştir.<sup>45</sup>

43 Ebû Sehl Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri ez-Zücâcî Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin öğrencilerinden olup ondan okuduktan sonra memleketi Nisâbur'a dönmüştür. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ile yazışacak kadar kendisiyle yakın ilişki içinde olan Mu'tezilî-Hanefî bir âlimdi. Biyografisi için bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanife ve ashâbih*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1976), s. 164-166; Kâdî Abdülcebâr, *Fazlû'l-'tizâl*, s. 331-332; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 123; Hâkim el-Cişümi, *Min Şerhi'l-Uyûn*, s. 379; İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1380/1961), s. 109-110, 130; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, IV, 51-52, 85-86, 264.

44 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usülî'd-din*, vr. 161a-b.

45 Keşşî, *Mecmû'n-nevâzil*, vr. 25b; Âlim b. Alâ ed-Dihlevî, *el-Fetâva'l-Tâtârhanıyye*, I, 180; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 112b-113a. Bezzâzî'ye göre Mu'tezile'nin havuz suyu ile abdest almanın câiz olmayacağı düşüncesinin arkasında onların atom (cüz-i lâ yetecezzâ) nazariyesi yatmaktadır. Kefevî ise bunu şöyle açıklar: Nazzâm gibi bazı Mu'tezile âlimleri atomun sonsuzluğu (yani sonsuzca bölünebileceği) düşüncesini benimsedikleri için, "Havuz düşen pisliğin parçaları suyun parçaları gibi sonsuzdur, bu nedenle pisliğin tamamı suyun tamamına bölünür ve dolayısıyla tamamı pislenir" demişlerdir. Atomun sonluluğunu savunan Ehl-i sünnet'e göre ise neticede havuzdaki suyun parçalarından bir kısmının temiz kalması gerekir; ancak temiz parçaları pis olandan ayırma mümkün olmayacağı ve de suyu evlerde saklamak imkânı bulunmadığı için zorunlu olarak tamamının temizliğine hükmedilir. Bk. Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 113a; krş. Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed el-Kerferî el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *el-Fetâva'l-Hindıyye* ile birlikte (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1980), IV, 7. İbn Âbidîn ise atomla ilgili görüş ayrılığının Müslümanlar'la felâsife arasındaki bir görüş ayrılığı olduğunu ve Mu'tezile'nin bu konuda Ehl-i sünnet gibi düşündüğünü ileri sürerek havuz konusundaki ihtilâfın Mu'tezile'ye göre suyun pislikle bir arada bulunmasıyla pis olacağı, Ehl-i sünnet'e göre ise sirayetle pisleneceği, dolayısıyla suyun pislenmiş sayılması için pisliğin eserinin suda gözükmesi gerektiği

Rüstüfeğni'ye Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'den olanlar arasında nikâh kıyılıp kıyılmayacağı sorulunca, câiz olmayacağını belirterek şu açıklamayı yapmıştır: "Çünkü bize göre onlar kâfirdir. Zira onların mezhebine göre Mu'tezile mezhebinden başkasına inanan Müslüman değil, mürteddir. Rivayete göre bir Mu'tezilî<sup>46</sup>, Hıristiyanlar'ın ve Yahudiler'in kestiğini yer, Müslümanlar'ın kestiklerini yemezdi ve 'Onlar mürteddir, mürtedin kestiği ise haramdır' derdi. Böyle bir mezhebe sahip olanın küfründe şüphe yoktur. Hz. Peygamber de onları bu ümmetin Mecûsîleri olarak isimlendirdi."<sup>47</sup>

Ebû Abdullah el-Haddâd (ö. 406/1016) Rüstüfeğni'den duyduğu şöyle bir hikâye aktarır: Müslüman âlimlerden biri bir bid'atçının cenaze namazını kıldı. Hem halk hem de arkadaşları bundan dolayı onu kınadılar. Bu âlim onlara karşı kendini şöyle savundu: Tekbirleri getirirken onun hakkında neye niyet ettiğimi bir dinleyin! İlk tekberi getirdiğimde, "Rabbim, bu kul seni görmeyi inkâr ederdi; kıyamette onu cemâlini görmekten mahrum eyle!" dedim. İkinci tekberi getirince, "Rabbim, bu adam Peygamber'inin şefaatinin inkâr ederdi; kıyamette onu bundan mahrum eyle!" dedim. Üçüncü tekberi getirince de, "Bu adam Peygamber'inin havzını inkâr ederdi; kıyamette buna oradan içmek nasip eyleme!" dedim.<sup>48</sup>

i. Mu'tezile imamlarından olan ve aynı zamanda Kerhî'ye öğrencilik yaparak daha sonra Bağdat'ta Hanefiler'in reisliğini üstlenmiş bulunan Ebû Abdullah

---

anlayışından kaynaklandığını ifade eder. Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), I, 186-187; ayrıca bk. Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1302), II, 672.

- 46 Mecdüleimme et-Tercümânî (ö. 645/1257) *Yetîmetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr* adlı eserinde birine Ehl-i cebr'in kestiği hayvanları yemenin doğru olup olmayacağını sorduğunu ve onun da Ebû Ali'nin, "Kendileri gibi babaları da Ehl-i cebr'den olanların kestiklerini yemek doğru olur; çünkü onlar ehl-i zimme gibidir. Babaları Ehl-i adl'den ise helâl olmaz; çünkü onlar mürtedler konumundadır" dediğini aktardığını kaydeder. Alâeddin Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî et-Tercümânî, *Yetîmetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr*, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 593, vr. 178a; krş. Necmeddin Ebû'r-Recâ Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-telmîni'l-gunye*, Hacı Selim Ağa, nr. 454, vr. 135a; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 298. İbn Âbidîn buradaki Ebû Ali'den maksadın Mu'tezile'nin reisi Ebû Ali el-Cübbâî ve Mücbire'den (Ehl-i cebr) maksadın da Ehl-i sünnet olduğunu belirterek "Çünkü onlar, Beyhakî el-Cişûmî'nin *Tefsîr*'inde açıkça ifade ettiği gibi Mücbire diye Ehl-i sünnet'e derler. Ehl-i adl'den maksat ise kelâm ilminde malûm olduğu üzere kendileridir" der. Bk. *Reddû'l-muhtâr*, VI, 298.
- 47 Keşşî, *Mecmûu'n-nevâzil*, vr. 288a (Rüstüfeğni'nin *Fevâid*'inden naklen); Âlim b. Alâ el-Ensârî ed-Dihlevî, *el-Fetâva't-Tâtârhanîyye*, III, 10. *Tâtârhanîyye*'de aynı yerde ifade edildiği üzere daha sonraki dönemlerde Mu'tezile ile evlilik bazı şartlarla câiz görülmüştür.
- 48 Ebû Abdullah Tâhir b. (Muhammed b.) Ahmed b. Nasr el-Haddâd, *Uyûnü'l-mecâlis ve surûrû'd-dâris*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 323, vr. 199a. Haddâd'ın biyografisi için bk. Neseî, *el-Kand*, s. 159-160. Not: *el-Kand*'da bu zatın nisbesi Haddâdî, *Uyûnü'l-mecâlis*'te ise Rüstüfeğni'nin künyesi Ebû'l-Hüseyn şeklinde geçmektedir. Ancak künye *Uyûnü'l-mecâlis*'te (79a) Ebû'l-Hasan olarak da geçmektedir.

el-Basrî (ö. 369/979)<sup>49</sup>, muhtemelen fıkihta aynı mezhepten olmanın yakınlığı-  
nı hissettiği aslen Harizmlî ancak Buhara'da yetişen Sünnî Hanefiler'den Ebû  
Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Berekî'yi<sup>50</sup> Bağdat'a geldiğinde Mu'tezile  
mezhebine davet eder. Fakat muhatabından oldukça sert karşılık alır. Berekî  
görüşmesini son derece kırıncı bir ifadeyle şöyle anlatır: "Yüzünü görünce çirkin  
yüzü, kötü görünüşü ve pis itikadı sebebiyle dünyada ar (utanç), ukbâda nâr  
(ateş) hak ettiğine şahit oldum. Birkaç gün geçince bana, berbat mezhebine  
davet eden bir mektup gönderdi. Okuyunca suya attım ve, 'Ben mühlidlere  
karşı bir kılıç, ehl-i ehvâya karşı saldırgan bir aslanım. Mezhebim cemaat ve  
sünnet mezhebidir; hakır muradım' diye başlayan altmış beyitlik bir kaside  
yazdım."<sup>51</sup>

j. Neseî'nin Cûybâr mahallesinden olup Belh'te ikamet eden İsmâil b. Mu-  
hammed b. Amr el-Cûybârî (ö. 378/988), Ebû'l-Hasan İbn Mendûst ve Ebû  
Ca'fer el-Hinduvânî'den (ö. 362/973) fıkh öğrenimi gördükten sonra Bağ-  
dat'a gitti ve orada Mu'tezile mezhebine inandığını açıkladı. Ardından Ne-  
seî'e dönüp orada da yeni mezhebini açıklayınca Şeyh Ebû Bekir el-Kallâsî  
onun sürgün edilmesini emretti ve ona destek verilmesini yasakladı. O da  
tekrar Belh'e döndü ve bir müddet sonra orada vefat etti.<sup>52</sup>

Mu'tezile karşıtı bu görüş ve tavırlar kısa vadede Mu'tezile'nin Mâverâ-  
ünnahir'de silinip gitmesi sonucunu doğurmamışsa da, uzun vadede bu mez-  
hebin Mâverâünnahir'de son bulmasına sebep olmuştur. Ebû'l-Yüsuf el-Pezdevî  
481'de (1088) kaleme aldığı *Usûlü'd-dîn* adlı eserini yazma gerekçesi olarak  
memleketinde (Mâverâünnahir) bazı gençler arasında bid'at ehlinin görüşle-  
rinin yayıldığını belirtir.<sup>53</sup> Eserde Mu'tezile eleştirilerinin birinci önceliğe sahip

49 Biyografisi için bk. İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ -  
Teceddüd (Tahrân: İntişârât-ı Emîr Kebîr, ts.), s. 222, 261; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*,  
s. 325-328; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 165; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b.  
Ali, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), VIII, 73-74; Kureşî, *el-  
Cevârihü'l-mudiyye*, II, 160; IV, 63; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 105-107;  
Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *D/İA*, X, 84-85.

50 Tam adı İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yüsuf b. İsmâil b.  
Şâh el-Hârizmî el-Berekî'dir. Bu zat hakkında bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 161-162; Kureşî,  
*el-Cevârihü'l-mudiyye*, III, 73-74. Oğlu Ebû Bekir Ahmed Muharrem 376'da (Mayıs 986)  
vefat eden fakih bir zattu. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 162; Kureşî, *el-Cevârihü'l-mudiyye*,  
I, 257-258.

51 Neseî, *el-Kand*, s. 389; ayrıca bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 162. Sem'ânî'nin rivayetine göre  
Basrî, davetine icabet etmeyen Berekî'ye hakaret etmiştir.

52 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 382; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I, 671-672.

53 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3. Hicrî 400'den sonra Horasan'ın Mâverâünnahir'e yakın önem-  
li şehirlerinden Merv'de Vâiz Ebû Âsum ez-Zâbirâşâi etrafında teşekkül eden Zâbirâşâiyye  
fırkası Pezdevî'nin belirttiğine göre Mu'tezile'nin bir kolu idi. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.  
46, 211, 242; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 310. Bu fırkanın bazı görüşleri  
için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 46-47, 211-213, 251.

olması ve girişte Kâdî Abdülcebbar, Cübbâî, Kâ'bi ve Nazzâm gibi Mu'tezile âlimlerinin eserlerini elde bulundurma ve okumanın câiz olmadığını belirtmesinden burada kastedilen bid'at ehlinin öncelikle Mu'tezile olduğu anlaşılmaktadır. Neseî ise bütün Mâverâünnehir'de ve Horasan'ın Merv ve Belh gibi şehirlerinde eskiden beri fıkhî ve itikadî konularda Ebû Hanîfe'nin yolundan gidip Mu'tezilî düşünceden yüz çeviren Hanefî imamlarının bulunduğunu belirttikten sonra, "Hem kelâm hem de fıkıh ilmini bilen, dinin harimini savunan ve bunun için mücadele veren Semerkant'taki imamlarımızın ilimlerinin genişliği, kelâm ilmindeki derinlikleri, dindeki salâbetleri ve bid'at ve dalâlet içinde olanlara karşı sert tutumları sayesinde Allah bu diyarı bütün yoldan çıkmış bid'atçıların pisliklerinden temizlemiştir" demektedir.<sup>54</sup> Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet'in eskiden beri var olan nüfus üstünlüğü bir yana, Mu'tezile'nin burada yayılmasına imkân tanımayan yukarıda sayılan gerek ilmi ve gerekse sosyal faktörlerin önemi göz ardı edilemez.

Mâverâünnehir Ehl-i sünnet ekolü mensuplarının Mu'tezile'ye karşı sert tutumlarına bakarak bu mücadelede tek taraflı bir şiddet ve baskıdan söz etmek mümkün değildir. III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde Mu'tezile'nin İslâm dünyasında estirdiği "mihne" adı verilen baskı ve şiddet hareketinin izleri henüz hafızalarda canlı biçimde varlığını sürdürmekteydi. Ayrıca Rüstüfeg-nî'nin Mu'tezile ile nikâhın câiz olmadığını belirttiği fetvada temel gerekçe olarak onların Ehl-i sünnet'e bakışı gösterilmiş ve Ehl-i sünnet'i tekfir ettikleri noktasından hareket edilmiş olması da yukarıda sergilenen tavırların bir bakıma tepkisel olduğunu göstermektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e karşı tavrının da oldukça keskin olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda geçtiği üzere Mu'tezile imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) Ehl-i sünnet için mürted nitelemesinde bulunmakta ve kestikleri hayvanların yenmeyeceğine fetva vermektedir. Cübbâî'nin fıkıhçıları da tuvalet temizliği (istincâ), hayız vb. konular hakkında konuştukları için "pislikçiler" (ashâbü'l-kazârât) diye adlandırdığı rivayet edilir.<sup>55</sup> Her ne kadar Mâtürîdî ve çevresi gibi kelâm ilmiyle ilgilenmiş olan bir kesimin bulunduğu bilinse de, Mâverâünnehir ulemâsının o dönemlerde genelde kelâma karşı soğuk oldukları<sup>56</sup> ve

54 Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebseratü'l-edille*, I, 356.

55 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlîbî, *Âdâbü'l-mülük*, nşr. Celîl el-Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), s. 169.

56 Hâfız Ebû'l-Leys (ö. 258/872), "Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâdan silinir" demiştir. Bk. Ebû'l-Kâsım Nâsîrüddin Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, *el-Mültekat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*, nşr. Mahmûd Nassâr ve Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), s. 275; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, IV, 84. Fakih Ebû'l-Leys es-Semerkandî'den farklı olan bu zat Hâfız Ebû'l-Leys veya Ebû'l-Leys el-Buhârî diye bilinir; tam adı Ubeydullah b. Süreyc b. Hucre b. Ubeydullah b. el-Fazl b. Tahmân er-Rab'î ed-Darîr el-Buhârî olup 237 (851) yılında Semerkant'a gelip yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Bk. Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 276b-277a; Neseî, *el-Kand*, s. 322-323. Belh ulemâsından Ebû'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 326/938) kelâm kitaplarının ilim kitabı sayılmayacağına (bk. Ebû'l-

buradaki Hanefiler'in mesailerini daha çok fıkha ve ashâbü'l-hadîsin de hadis ilmine teksif ettikleri bilinmektedir. Bu bakımdan kendisi de bir Hanefî olan Cübbâî'nin bu sözünün evveleminde kendilerinin kelâmî görüşlerini paylaşmayan Hanefiler'le ilgili olarak söylenmiş olduğu düşünülebilir. Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî de Ehl-i sünnet'i tekrif ederek bu mezhep müntesiplerini dalâlet ve bid'ate nispet etmiştir.<sup>57</sup> V. (XI.) yüzyılın başlarında Abdullâh b. Muhammed b. Akîl el-Bâverdi (ö. 415/1025) adında bir Mu'tezilî âlimin, "Mu'tezile mezhebinden olmayan Müslüman değildir" dediği nakledilmektedir.<sup>58</sup> Hatta bazı Mu'tezilîler'in Ehl-i sünnet'in hâkim unsur olmasından dolayı dârülişlâmı dârülharp olarak gördüğü ve muhaliflerinin kanlarını dökmeyi helâl saydıkları ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

Tarihî verilerden anlaşıldığına göre III. (IX.) yüzyıl başlarından itibaren Mu'tezile başta Irak ve Horasan olmak üzere, İslâm dünyasının pek çok yerindeki entelektüel çevreler üzerinde oldukça etkili olmaya başlamış; kurdukları kelâm metodu, kendileri dışındaki itikadî oluşumlar tarafından da benimsenir hale gelmişti. Bu metot, zamanla ele alınan konularda da Mu'tezilî yaklaşımların benimsenmesine neden olmaktadır. Nitekim başta Şîa, Hâricîlik ve daha birçok ekol, bu düşünce sisteminin görüşlerinin tesiri altına girmeye başlamıştı. Bu bakımdan yukarıda işaret edilen bu iki ayrı tavır, yani bir tarafta fıkha ağırlık veren ve kelâma soğuk bakan Mâverâünnehir Hanefileri'nin tavrı ve diğer tarafta kelâm ilmini en üstün ilim olarak gören ve mesailerinin kahir ekseriyetini bu ilme teksif eden; fakat fıkhıta Hanefî mezhebini benimseyen Mu'tezile'nin tavrı, mezhep içinde filizlenen bir rekabetin su yüzüne çıktığının bir göstergesidir. Mezhebi öğrenme ve öğretme maksadıyla bir araya gelen iki gruptan insanlar, kelâmî konularda da birbirlerinin etkisi altına girmektedir.<sup>60</sup> Bu rekabette, çok sistematik bir düşünce sistemi geliştirmiş

Kâsım es-Semerkindî, *el-Mültekat*, s. 449), Ebû Bekir el-İşkâf (ö. 333/944) da kelâm öğrenilmemesine fetva vermişlerdir. Bk. Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *er-Nevâzil*, İÜ Ktp., Nadir Eserler, A-3459, vr. 367b. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ise Mâverâünnehir'de kelâm ilminin pek gelişmemiş olmasını açıklarken, baskın bir karakterde fıkhla ilgilenen bu bölge âlimlerinin, Ehl-i sünnet görüşünün delillerini anlama güçlüğü çeken kimselerin bid'at anlayışlara düşerek bu yolla bid'at ehlinin memleketlerinde yayılmasının önüne geçmek ve Ehl-i sünnet mezhebini güçlendirmek maksadıyla insanların kelâm ilmine dalmalarına engel olmaya çalıştıklarını ifade eder. Bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 258-259.

57 Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 579.

58 Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 65.

59 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 249-250.

60 Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), İsâ b. Ebân (ö. 221/836), Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), Ebû Bekir Ahmed b. Ömer el-Hassâf (ö. 261/874), Muhammed b. Şücâ' es-Selci el-Belhî (ö. 266/880), Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Kummî (ö. 305/917), Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Berdâî (ö. 317/930), Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî (ö. 319/931), Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Muhammed b. Abdük (Adî) el-Abdekî el-Basrî (ö. 347/958), Ebû't-Tayyib İbrâhîm b. Muhammed b. Şihâb el-Attâr (ö. 356/967), Ebû Abdullâh el-Basrî (ö. 369/979), Ebû Sehl ez-Zücâcî (ö. IV/X. yüzyıl ortaları), Ebû Bekir er-

olan Mu'tezile, müntesipleri temelde kelâma soğuk baktığı için iyi temellen-  
dirilmemiş Sünnî akîde karşısında daha avantajlı konumda idi. Nitekim yu-  
karıda anlatılan Cûybârî hâdisesi Mâverâünnehir Hanefîler'i arasında Mu'te-  
zile mezhebinin yayılmaya başlaması ve buna karşı Sünnî Hanefîler'in sert  
tepki göstermeleri açısından oldukça önemlidir. Başta Mâtürîdî olmak üzere  
birçok Mâverâünnehirli Sünnî-Hanefî ulemâ akîdeyi temellendirmek mak-  
sadyıyla çalışmalar yaptı ve tabii olarak bu eserlerde mezhebin müntesiplerini  
etkileme gücüne sahip olan Mu'tezilî âlimlere eleştiriler yöneltildi. Mâtürîdî'nin  
doğrudan hakkında üç eser yazarak eleştirilerini yönelttiği Ebû'l-Kâsım el-  
Kâ'bî, Belhli bir Hanefî olmakla birlikte sistemini Bağdat'ta kurduğu ve bura-  
da kendi doktrinini oluşturduğu için Bağdat Mu'tezile okulunun reisi olarak  
kabul edilirken, yine Mâtürîdî tarafından görüşlerini eleştirmek üzere hakkın-  
da eser yazılan Ebû Ömer el-Bâhilî (ö. 300/913)<sup>61</sup> ise Basra'nın önde gelen  
Mu'tezile âlimlerindedir. Mâtürîdî'nin eserlerinde eleştiriler yönelttiği Ebû'l-  
Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Bekir el-Esam ve Cübbâî gibi Mu'tezile âlimleri de  
Iraklı'dır. Ebû Bekir el-İyâzî'nin kendi ifadelerinden Mu'tezile eleştirilerinde  
Cübbâî ve Kâ'bî'yi esas aldığı anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Şu halde gerek Mâtürîdî'nin  
ve gerekse Ebû Bekir el-İyâzî'nin tenkitlerinde hedef aldıkları Mu'tezile âlim-  
leri Semerkant'ta yaşamayan âlimlerdir. Bu bakımdan onların eleştirilerini  
daha çok adları geçen âlimlere yöneltmeleri muhtemelen Ebû Hanîfe'nin çiz-  
gisinden ayrılmış gördükleri Mu'tezile etkisindeki Irak Hanefîliğine bir tepkinin  
eseridir. Ancak Rüstüfeğnî'nin havuz suyuyla abdest almayla ilgili fet-  
vasından Mu'tezile'nin o dönemde Semerkant'taki etkinliğini artırdığı an-  
laşılmaktadır. Şu halde Semerkant Sünnî çevreleri sadece uzak diyarlardaki  
Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmek ve onlara karşı tavır almakla uğraşma-  
makta, aksine kendi bölgelerinde ve özellikle Semerkant'ta kendilerinin mu-  
hatap oldukları, az sayıda da olsa, bir Mu'tezilî kitle bulunmaktaydı. Fakat  
eleştirilerini bunlar yerine Mu'tezile'nin ileri gelen âlimleri üzerinden yaparak  
böylece onların dayanaklarını çökertme yolunu tercih etmiş oldukları an-  
laşılmaktadır.

---

Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) gibi Irak'ta Hanefî mezhebinin önde gelen pek çok âlimi  
Mu'tezile mezhebinin ya bütünüyle benimsemişler yahut onların bir kısım görüşlerinden et-  
kilenmişlerdi.

61 Ebû Ömer el-Bâhilî hakkında bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 219; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-İ'tizâl*, s. 310-312; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 97-98. İbnü'n-Nedîm bu zaun tam adını Muhammed b. Ömer b. Saîd şeklinde verirken diğer iki müellif Saîd b. Muhammed şeklinde vermektedir. Mâtürîdî bu zaun *el-Usûlû'l-hamse* adlı eserine reddiye yazmıştır. Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 359.

62 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 252b-253a.

## Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi

### Beyannamenin Yazarı: Ebû Bekir el-İyâzî

Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Sem'ânî, Ebû Bekir el-İyâzî'nin sahâbenin ileri gelenlerinden ve Medine'deki iki eski Arap kabilesinden Hazrec'in reisi olan Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'ye varan nesep silsilesini şu şekilde kaydederler: Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin (Hasan) b. Cebele b. Gâlib b. Câbir b. Nevfel b. İyâz b. Yahyâ b. Kays b. Sa'd b. Ubâde el-Ensârî.<sup>63</sup>

Babası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî daha yirmi yaşlarında iken Ebû Bekir el-Cûzcânî ile birlikte ulemânın reisliğini deruhte etmiş ve müderrislik yapmıştı. Mâverâünnehir'e hâkim olmuş hanedanlardan Sâmânoğulları'nın ilk emîri Nasr b. Ahmed el-Kebîr (261-275/875-888) zamanında Türkistan'da bir savaş esnasında şehit düşmüştür. Vefatında geride İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'nin akranı olan Semerkantlı ve başka şehirlerden kırk kadar yetişmiş öğrenci bırakmıştı. Oğulları Ebû Ahmed ve Ebû Bekir de Mâverâünnehir'in önde gelen âlimlerindendi. Ebû Nasr şehit edilirken bu iki oğluna hayır duada bulunmuştu.<sup>64</sup>

Ebû Ahmed ilk tahsilini babasından yapmıştı. Babası esir düştüğünde yanında idi. Ebû Ahmed'e Semerkant'a gidip öğrencilerini toplamasını ve aralanna oturup onlardan öğrenim görmesini vasiyet etti. O vakit henüz bir çocuk<sup>65</sup> olan Ebû Ahmed babasının şehit edilmesinden sonra serbest bırakılınca onun vasiyetini yerine getirerek öğrencilerini topladı ve onlardan öğrenim gördü. Söz konusu âlimler Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'den önce olup Ebû Ahmed'i hocalarına saygılarından ötürü Dârü'l-Cûzcâniyye'deki babasının yerine oturtup ona ilim telkin ettiler. Sonunda önemli bir fakih olarak yetişen Ebû Ahmed, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hocalık hakkına daima riayet eder ve ona saygı gösterirdi.<sup>66</sup> Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu Ebû Hafs el-İclî el-Buhârî, "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin doğruluğuna delil Ebû Ahmed el-İyâzî'nin onun mezhebine inanmasıdır. Çünkü o batıl bir mezhebe inanacak biri değildi" demiş; Hakîm es-Semerkandî de, "Yüz seneden beri ne Horasan'da ve ne de Mâverâünnehir'de Fakih Ebû Ahmed

63 Ebû'l-Muîn en-Neseî, I, 356; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 103; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, I, 177; III, 36. İyâzî'nin dedesinin babasının ismini Hasan olarak kaydeden Sem'ânî'dir.

64 Biyografisi için bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160b-161b; Neseî, *Tebşirâtü'l-edile*, I, 356-357; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, I, 177-178; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 105b-106a.

65 İbn Yahyâ "sabî" kelimesini kullanırken Kefevî "mürâhık" (ergenlik yaşına yakın) ifadesini kullanmaktadır. Bk. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 105b.

66 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 161a-b.

el-İyâzî gibi ilim, fıkıh, dil, güç, beyân, nezâhet, iffet ve takvâ sahibi biri çıkmıştır” demiştir.<sup>67</sup>

Kardeşi Ebû Bekir de ilimde ve yukarıda sayılan diğer özelliklerde hemen hemen Ebû Ahmed'e yakın bir konumdaydı.<sup>68</sup> Ebû Ahmed'in babasıyla birlikte esir düşmesi, babasından sonra onun vasiyeti üzerine ders halkasının başına geçmesi ve İbn Yahyâ'nın onun ilk öğrenimini babasından yaptığını belirtmesine<sup>69</sup> karşın Ebû Bekir'in babasından ders aldığını kaydetmemesi<sup>70</sup>, İbn Yahyâ ve Nesefî'nin bu aileyi anlattıkları kısımda Ebû Bekir'den önce Ebû Ahmed'i zikretmeleri gibi birtakım hususlar göz önüne alındığında, bu durum Ebû Ahmed'in Ebû Bekir'in ağabeyi ve dolayısıyla babasının vefatı esnasında Ebû Bekir'in çok küçük yaşta olduğunu düşündürmektedir.

Ebû Ahmed'e savaşta esir düştüğü bir sırada bile kendi ilim halkasını toplamayı vasiyet etmesinden de anlaşılacağı üzere, babaları Ebû Nasr, oğullarının ilim adamı olarak yetişmelerini arzu ediyordu. Oğullarından birine (muhtemelen Ebû Ahmed'e), “Ey oğlum! İlme san! Çünkü sen onunla dünyayı istersen elde edersin, ahireti istersen yine elde edersin” diye öğüt vermişti.<sup>71</sup> İbn Yahyâ'nın verdiği bilgilerden Ebû Bekir ve Ebû Ahmed'in varlıklı kimseler oldukları anlaşılmaktadır.<sup>72</sup> Bu bakımdan yetim büyümüş olmalarına rağmen eğitim-öğretim hayatlarında pek sıkıntı yaşamamış olmaları tabiidir.

Kaynaklarda verilen bilgiler çerçevesinde Ebû Bekir'in ilgi alanları göz önüne alındığında Semerkant'ın ileri gelen âlimlerinden, bilhassa Mâtürîdî'den istifade etmiş ve onlardan fıkıh ve kelâm okumuş olmalıdır. Bu arada onun hadis rivayetiyle de ilgilendiğini gösterir bazı kayıtlar bulunmaktadır. Sem'ânî'nin “el-İyâzî” nisbesinde babası Ebû Nasr ve kardeşi Ebû Ahmed'i değil de Ebû Bekir'i anlatmış olması muhtemelen onun hadisçilik yönünün de bulunmasıyla ilgilidir. *Târîhu Semerkand* adlı bir eser yazmış olan Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî<sup>73</sup> (ö. 405/1015), Semerkant'ta Hâkim Mekkî b. İshâk'ın<sup>74</sup> evinde münazara meclisinde karşılaştığını belirttiği Ebû

67 Biyografisi için bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160a-161b; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 357, 359; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 535.

68 Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 357.

69 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 161a.

70 Kureşî ve muhtemelen ondan naklen Kefevî Ebû Nasr'ı anlatırken iki oğlu Ebû Ahmed ve Ebû Nasr'ın kendisinden fıkıh okuduğunu belirtirler. Bk. *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 177; *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 105b.

71 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 277b.

72 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 161a. Ebû Ahmed el-İyâzî'nin dünyevî makam ve mevkiye meyilli olduğunu, zühd tarafına pek meyilli olmadığını gösteren bazı hikâyeler nakledilmektedir. Meselâ bk. Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 260b.

73 Biyografisi için bk. Ali Yardım, “İdrîsî, Abdurrahman b. Muhammed”, *DİA*, XXI, 491-492.

74 Ebû'l-Kâsım Mekkî b. İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 353/964) Belh kadısıdır. Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr*



Bekir el-İyâzî hakkında, "Ondan hiçbir şey yazmadım. Büyük bir isnada ve rivayete sahip değildi. Bu eserimi yazarken onun adını anmayı ihlâl etmek istemedim" dedikten sonra öğrencisi Ebû Ca'fer Muhammed b. Sâlih el-Cebbâr aracılığıyla Ebû Bekir el-İyâzî'nin, hocası Hâfız Ebû Ali Muhammed b. Muhammed b. Hâris es-Semerkindî'den rivayet ettiği bir hadis nakleder.<sup>75</sup> Necmeddin en-Nesefî'nin kaydına göre ise İdrîsî, Semerkant'ta bulunduğu sırada Muhammed b. Ahmed el-İyâzî'nin kendisine Mes'ûd b. Kâmil'in babası Kâmil b. Abbas es-Semerkindî (ö. 244/858) ve Dâvûd b. Ahnef es-Semerkindî'nin kitaplarında bulunduğunu ifade ettiği birer hadis nakleder.<sup>76</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin kaydına göre de yine İdrîsî Semerkant'ta bulunduğu sırada Muhammed b. Ahmed el-İyâzî ile Hasan b. Hafs en-Nehrevânî'nin kendisine Mes'ûd b. Sehl b. Kâmil'in kitabında bulduklarını söyledikleri Ebû Hamza Nusayr b. Yezîd (ö. 247/861) adlı hadis râvisi ile ilgili bir değerlendirme aktardıklarını ifade etmektedir.<sup>77</sup>

İbn Yahyâ, Ebû Bekir el-İyâzî'yi "fakih imam" unvanıyla anar ve onun zamanındaki fukaha içerisinde fıkıh alanında gerek ezber bilgisi ve gerekse akıl yürütme bakımından söz söylemeye en muktedir, en mütahassis ve en güçlülerden biri olduğunu kaydeder.<sup>78</sup> Nesefî, Ebû Nasr'ın iki oğlu Ebû Ahmed ve Ebû Bekir'i "imam" diye niteledikten sonra, "Onlar ne kadar uzun uzadıya anlatılırlarsa anlatılınsalar faziletlerinin sonu ve kıymetlerinin künhüne ulaşamayacak kimselerdendir" değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>79</sup> Sem'ânî de Ebû Bekir hakkında, "Şehrin ileri gelenleri ve kendilerine itibar edilen şahıslar arasında yer alan büyük bir fakihti" ifadesini kullanır.<sup>80</sup> Ebû Bekir el-İyâzî vefat ettiği gün Fakih Abdüssamed b. Ahmed el-Erbincenî, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, "Dinî hükümleri ve dinin öğretilerini açıklama hususunda bu ümmetin âlimleri eski peygamberler gibidir. Nasıl ki eski zamanlarda hüküm bekleyen konular varken bir peygamberin devri sona

ve'l-a'lâm: h. 351-380, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989), s. 99; Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-mudîyye*, III, 500.

75 Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 104. Kureşî öğrencisinin adını Muhammed b. Sâlih el-Habbâl şeklinde verir. Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-mudîyye*, III, 37.

76 Nesefî, *el-Kand*, s. 40, 549.

77 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 466.

78 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160b. Ebû Bekir el-İyâzî'nin kaynaklarda yer alan bazı fikhî görüşleri ve fetvaları için bk. Keşşî, *Mecmûu'n-nevâzil*, vr. 40a, 241b (Rüstüfeğnî'nin *Fevâid*'inden naklen); Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 86a; Burhâneddin İbn Mâze Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz el-Buhârî, *el-Muhîttü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, nşr. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1424/2003), V, 581; Necmeddin Ebû'r-Recâ Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmimi'l-gunye*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 454, vr. 7a; Âlim b. Alâ el-Ensârî, *el-Fetâva't-Tâtarhâniyye*, I, 175; III, 278; V, 468, 529; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 113b.

79 Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 357.

80 Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 104.

erip bir başka peygamber bulunmadığında, bir yol gösterici ve öğretici kalmadığında diğer bir peygamber gönderilmişse, tıpkı bunun gibi bu ümmette de her asırda, fakih ve imamların nesilleri tükendikçe zorunlu olarak ya bir başka neslin ortaya çıkması yahut kıyametin kopması gerekir. Çünkü Allah'ın, yol gösteren ve hükümleri açıklayan âlimler bulunmaksızın kullanını başı boş bırakması düşünülemez" dediğini nakletmiştir.<sup>81</sup> Burada zikredilen hususların Ebû Bekir el-İyâzî'nin şahsında somutlaştığını ima eden bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki, İyâzî kendi döneminde Semerkant'ta çevresi tarafından oldukça önemli bir mevkide, hatta âdeti bir müceddid konumunda görülmüştür. Nitekim İbn Yahyâ onu, "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin bayraktarıydı" diye takdim eder.<sup>82</sup>

Ebû Bekir el-İyâzî'nin muhalif mezheplerin müntesipleriyle yüz yüze tartışmalara katıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Sa'd el-İdrîsî, "Ebû Hanîfe taraftarlarından, fıkhıta imam ve mezhep konusunda şedîd" diye nitelediği<sup>83</sup> İyâzî'ye Semerkant'ta bir hâkimin evinde bir tartışma meclisinde rastlamıştı. İyâzî tartışmalarda galip gelmek için önceden hazırlık yapardı. Hasmin, delillerden birinde bir zayıflık bulunduğunu göstererek mezhebi iptale başlamasına imkân vermemek için bir tek delille yetinmez, etraflı bir araştırma yaparak konu hakkındaki bütün delilleri toplamaya çalışırdı.<sup>84</sup> Ancak bilmediği konularda bilmediğini söylemekten geri durmazdı. Nitekim bir keresinde kendisine Semerkant'ta bir eğitim-öğretim müessesesi olduğu anlaşılan Ribâtü'l-Murabba'da<sup>85</sup> bulunduğu sırada bir mesele soruldu, "Bilmiyorum" dedi. Bunun üzerine soruyu soran, "Burası cahillerin yeri değildir" deyince, "Ben ancak ilmim kadar yükseldim. Cehlîm (bilmediklerim) kadar yükselseydim kesinlikle göğe ulaşırdım" dedi.<sup>86</sup>

Ebû Bekir el-İyâzî'nin yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserler hakkında ise kaynaklarda bilgiye ulaşamadık. Ancak bir rivayetten Fakih Haydar adında

---

81 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 18b-19a. *Fetâvâ Ehli Semerkand* adlı eserden yapılan bir iktibasa göre vârislerinin ölen kişinin mezar başında Kur'an okutmasının cevâzı konusu Hanefî alimleri arasında tartışmalı olmakla birlikte Ebû Bekir el-İyâzî'nin ölürken bunu vasiyet etmiş olmasına atıfla "bu mekrûh olsaydı o vasiyet etmezdi" denilerek cevâzının tercih edildiğinin belirtilmesi onun ilmî kişiliğine olan güveni göstermektedir. bk. Sadruşşehîd Hüsâmeddîn Ömer b. Abdülazîz el-Buhârî, *el-Vakâit*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 573, vr. 85a.

82 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160b.

83 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 178 (İdrîsî'nin *Târîhu Semerkand* adlı eserinden naklen).

84 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 37b.

85 Ribâtü'l-Murabba'nın 271-510 (884-1116) yılları arasında bir medrese, bir dârü'l-hadis gibi faaliyette bulunan bir müessese olduğunu gösteren bazı rivayetler için bk. Neseî, *el-Kand*, s. 48, 90, 107, 179, 270, 425. Ebû Bekir el-Cüzcânî zamanında da bu ribatın faaliyette olduğuna dair bk. Hasîfî, *el-Havî*, vr. 273a-b.

86 Ebû Hafîs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö. 537/1142), *et-Teyîr fi'l-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Turhan Valide Sultan, nr. 15, vr. 35b; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 113b.

bir öğrencisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayete göre öğrencisi Fakih Haydar kâfirin duasının kabul edilebileceğini savunurken, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî kabul edilemeyeceğini savunurdu. Rüstüfeğnî İmam Mâtürîdî'yi rüyasında gördü ve hocası kendisine, "Bu meselenin cevabı senin dediğin gibidir, Fakih Haydar'ın dediği gibi değildir" dedi.<sup>87</sup>

İyâzî'nin vefat tarihini belirlemek mümkün olmamıştır. Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-mudıyye* adlı eserini neşredenler Ebû Bekir el-İyâzî'nin biyografisinin altına düştükleri bir dipnotta künyeler bölümünde vefatının 361 (972) olarak verildiğini belirtmişlerse de sözü edilen yerde bu tarih Ebû Bekir İbn Şâhûyeh'in vefatı olarak verilmekte, İyâzî'nin ise sadece isim silsilesine işaret edilmektedir.<sup>88</sup> Kefevî ise Ebû Bekir İbn Şâhûyeh ile Ebû Bekir el-İyâzî'yi birbirine karıştırarak Saymerî'nin İbn Şâhûyeh hakkında verdiği biyografik bilgileri İyâzî'ye nispet etmiştir.<sup>89</sup> Bu bakımdan Kefevî'nin de İyâzî'nin vefat tarihi olarak kaydettiği 361 yılı aslında İbn Şâhûyeh'e aittir. İbn Yahyâ'nın aktardığı bir rivayetten Ebû Bekir el-İyâzî'nin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra<sup>90</sup> ve Hasîrî'nin rivayetinden de Fakih Ebû Seleme'den önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Ebû Bekir'in ağabeyi Ebû Ahmed el-İyâzî'den öğrenim görmüş olan Ebû Seleme ise Rüstüfeğnî'den sonra vefat etmiştir.<sup>92</sup> Bu bilgiler çerçevesinde Ebû Bekir el-İyâzî'nin IV. (X.) asrın ortalarına doğru, muhtemelen ikinci yansının ilk çeyreğinde öldüğü sonucu çıkarılabilir. Ayrıca babasının Emîr Nasr b. Ahmed döneminde vefat etmiş olduğu göz önüne alındığında, ölümünde yetmiş yaşını aşmış olduğu tahmin edilebilir.

Kaynaklarda Ebû Bekir el-İyâzî'nin bazı kelâmî görüş ve tavırlarına da yer verilmektedir. İyâzî imanın artıp eksilmesinin mümkün olup olmadığı sorulunca, "İman dilde türlü anlamlar ve vecihler için kullanılmaktadır. Bir kulu küfür halinden çıkarıp onun İslâm haline geçmesini sağlayan iman artmaz eksilmez. Ancak 'İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye...' (el-Feth 48/4)

87 Keşşî, *Mecmûu'n-nevâzil*, vr. 316b-317a (Rüstüfeğnî'nin *Fevâid*'inden naklen). Ebû Bekir el-İyâzî'nin her bahar mevsiminde öğrencileriyle birlikte Semerkant'tan Ebû Zekerıyyâ el-Fer'arî (?) Ribâtı'na gittiğine dair bilgiden (bk. Kâdî Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer [Amr] eş-Şa'bî el-Ustrüşenî, *el-Mecâlis fi furû'l-Haneftıyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 550, vr. 45a) onun eğitim öğretim faaliyetlerine aktif olarak katıldığını öğrenmekteyiz.

88 Ebû Bekir İbn Şâhûyeh diye bilinen Kâdî Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Şâhûyeh el-Fârisî'nin biyografisi için bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanıfe*, s. 165; Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1401/1981), s. 149; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 49-50; IV, 19-20.

89 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanıfe*, s. 165; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 144; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 278; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 49-50, IV, 19-20; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 113b.

90 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-din*, vr. 18b-19a.

91 Hasîrî, *el-Hâvi*, vr. 251b.

92 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-din*, vr. 160a; ayrıca bk. Neseî, *Tebseratü'l-edille*, I, 358.

âyeti ve benzerlerinde olduğu gibi yakından ibaret olan imanın artma ve ek-silme ihtimali vardır” açıklamasında bulunmuştur.<sup>93</sup> Hz. Ali’yi her andığında onun adını “Emîrû’l-mü’minîn” ifadesiyle birlikte zikrederek “Emîrû’l-mü’minîn Ali b. Ebû Tâlib” derdi. Kendisine, “Ondan başkasını Emîrû’l-mü’minîn diye anmıyorsun!” denilince de, “Bu zamanda insanların onun hakkında ihtilâl etmelerinden dolayı böyle yapıyorum. Benim onun hakkını kabul eden, hilâfetine boyun eğen ve kendisine muhalefetten kaçınan biri olduğum bilinsin diye onu Emîrû’l-mü’minîn diye anıyorum” demiştir.<sup>94</sup>

### Beyanname Metni Hakkında<sup>95</sup>

Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin (ö. 508/1114) *el-Mesâilü’l-aşru’l-İyâziyye* adıyla zikrettiği beyanname metni Hanefî fakihî Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî’nin (ö. 500/1107)<sup>96</sup> *el-Hâvî fi’l-fetâvâ* adlı fıkıh kitabı içinde muhafaza edilerek günümüze ulaşmıştır. Hasîrî adı geçen eserinin son bölümünün “Selefin itikadı ve güzel tavırları, bid’at firkaların beyanı ve onlara karşı davranış tarzı” başlığını taşıyan ilk kısmında Ebû Bekir el-İyâzî’nin ölüm döşeginde iken yazdığı bir belgeye yer verir. Verilen bilgiye göre İyâzî, dinin aslından olan on meseleyi içeren bu dokümanı halkın bunları bilerek benimseyip onlardan ayrılmamaları için Semerkant’ta halka ilân ettirmiştir.<sup>97</sup> Hasîrî’nin çağdaşı olup bu belgenin varlığından söz eden Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin belirttiğine göre de Ebû Bekir el-İyâzî eceli geldiğinde Semerkantlılar’a Ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebine tutunmalarını, ehvâ ve bid’atlerden bilhassa Mu’tezile düşüncesinden uzak durmalarını tavsiye etti; Mâverâunnehir Hanefî kelâmcıları ile Mu’tezile arasındaki hilâf meselelerinin asıllarını oluşturan on meseleyi

93 Hasîrî, *el-Hâvî*, nr. 402, vr. 253a.

94 İbn Yahyâ, *Şerhu Cûmeli usûli’l-d-dîn*, vr. 147b.

95 Bu metnin mevcudiyetini onu keşfeden Özbekistanlı ilim adamı Prof. Dr. Ashirbek Muminov’un Prof. Dr. Sönmez Kutlu’yu haberdar etmesiyle öğrendim. Her iki araştırmacıya da metni yayınlamamda gösterdikleri anlayıştan dolayı teşekkürlerimi arz ederim. İyâzî’nin bu metnini bir deklarasyon veya bir manifesto olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak İsmail Kara Bey’in tavsiyesine uyarak beyanname demeyi tercih ettiğimizi ve bu sebeple kendilerine medyûn olduğumuzu belirtmek isterim.

96 Kuresî, Hasîrî’nin Şemsüleimme es-Serahsî’den (ö. 483/1090) fıkıh öğrendiğini, öğrencileri arasında Ebû Nasr İbn Mâkûlâ’nin (ö. 475/1082’den sonra) bulunduğunu ve Zilkade 500 (Temmuz 1107) tarihinde Buhara’da vefat ettiğini kaydeder (Kuresî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye*, III, 8). Kâtib Çelebi ise 505 (1111) yılında vefat ettiğini belirtir (*Keşfü’z-zunûn*, I, 624-625). Ancak Hasîrî *el-Hâvî*’nin mukaddimesinde yararlandığı kaynaklar arasında Necmed-din Ömer en-Neseî’nin (ö. 537/1142) *el-Fetâvâ*’sını da sayar ve onu rahmetle –eğer bu dua müstensihler tarafından eklenmemişse– anar. Bu bilgiler çerçevesinde bakıldığında Hasîrî’nin VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında vefat ettiğini söylemek mümkün ise de kesin tarih verebilmek mümkün gözükmemektedir.

97 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 251a-b.

derledi.<sup>98</sup> Fakih Ebû Seleme'den gelen bir rivayetten anlaşıldığına göre bu metin Semerkant'ta Meysere Kapısı denilen bir yerde asılıydı.<sup>99</sup>

İyâzî'nin Semerkant sokaklarında neşrettiği beyannamenin ortaya çıkışında gerek yaşadığı dönemde ve gerekse öncesinde başta Semerkant olmak üzere Mâverâünnehir'de onun mensubu bulunduğu Ehl-i sünnet arasında Mu'tezile aleyhinde oluşturulan atmosferin etkili olduğu muhakkaktır. Mu'tezile karşıtı tepkiler, yukarıda ayrıntılı biçimde anlatıldığı üzere kimi zaman eser yazarak, kimi zaman onlarla nikâh, ibadet gibi muhtelif ilişki tarzlarını yasaklayıcı fetvalar vermek suretiyle ve kimi zaman da mezhebin taraftarlarına doğrudan tavır koyarak gösterilmektedir. Ebû Bekir el-İyâzî daima Mu'tezile'nin eleştirildiği ve kendilerine karşı reaksiyoner tavırların geliştirildiği bir ortamda yetişmiştir. Başta babası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî, Ebû Bekir el-Cûzcânî, Ebû Bekir Muhammed b. Yemân, babasının öğrencisi ve ağabeyinin hocası olan ve büyük bir ihtimalle kendisinin de ders aldığı İmam Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî, Ebû Ahmed el-İyâzî'nin öğrencisi Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Rüstüfeğnî gibi Semerkant'ın ileri gelen âlimleri, öncelikle Mu'tezile olmak üzere Karâmîta, Şîa, Kerrâmiyye, Cehmiyye, Mürchie gibi fırkalara karşı eserler kaleme alarak Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin müdafaa etmişler ve bu mezheplere karşı amansız bir mücadele yürütmüşlerdir.<sup>100</sup> Bu bakımdan İyâzî'nin neşrettiği beyanname bu tepkiler zincirinin bir halkasını oluşturmaktadır.

### **Beyanname Metninin Tercümesi**

Şeyh İmam Ebû Bekir el-İyâzî dedi ki:

1. Allah Teâlâ kulların fiillerini yarattı. Kulların filleri Allah'ın kazâsı ve dilemesiyledir.
2. Allah Teâlâ ezelden beri yaratıcıdır. Allah Teâlâ'nın ezelde kendisiyle nitelendiği ilmi vardır; kendisinin ne ayrıdır ne de gayrı.
3. Nasıl olduğunu söyleyemeyeceğim bir tarzda idraksiz ve ihatasız biçimde Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi mümkündür. Ancak Allah Teâlâ rü'yeti dilediği şekilde dilediği kullarına lütfedebilir.
4. Kur'an Allah Teâlâ'nın kelâmıdır; Allah Teâlâ'nın kelâmı yaratılmış ve sonradan olmuş değildir.

98 Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 357.

99 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 251b. Bu kapının adı diğer nüshalarda "Bâbü Meysere" şeklinde iken Hekimoğlu nüshasında "Bâbü İbn Hübeyre" şeklinde geçmektedir.

5. Allah'ın birliğine inanan büyük günah sahiplerinin durumu Allah'a kalmıştır; dilerse lütfederek bağışlar, dilerse adaleti gereği günahlarından dolayı onlara azap eder; ancak akıbetleri cennettir.

6. Kullar için en yararlı (aslah) olsun veya olmasın Allah dilediğini yapar ve istediği hükmü verir. O yaptıklarından sorgulanamaz, kullar sorgulanır.

7. Ümmetinden büyük günah işleyenlere Hz. Muhammed'in (s.a.s) şefaat etmesi hakhtır.

8. Kabir azabı hakhtır.

9. Allah Teâlâ'dan kulların dualarında istediklerini vermesi umulur. Duada hikmet ve fayda vardır.

10. Hayıyla ve şerriyle kader Allah'tandır.

Bunların hepsine inanmayan kimse hevâ ve bid'at sahibidir. Doğruya ulaşma ancak Allah sayesinde.

## Beyanname Maddelerinin Tahlili

Burada konuların ayrıntılı tartışması yapılmaksızın sadece beyanname metninde yer alan kelâmî görüşlerin ne anlama geldiği ve Mu'tezile düşüncesiyle uyumsuzluk noktaları ve bu ayrılığın Mu'tezile'nin ilkeleri açısından ne ifade ettiği üzerinde kısa açıklamalar yapılacaktır.

1. İyâzi insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, O'nun bu fiillerin ortaya çıkmasını istediğini ve meydana gelmelerine imkân verdiğini söylemek suretiyle iyi olsun, kötü olsun bütün insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunmaktadır. Kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söylemeyi, yapılan kötülükleri O'nun yarattığını söylemekle eş anlamlı sayan Mu'tezile ise Allah'ın, bozgunculuğu sevmediği için kötülükleri irade etmeyeceğini savunarak sonuçta kulların fiillerinin O'nun tarafından yaratılmadığını, aksine kulların emredilen ve yasaklanan şeyleri kendilerinin yaptıklarını ileri sürer. Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin belirttiğine göre kulların fiillerinin yaratılmış olmadığı anlayışı mezhebin beş esasından biri olan *adl* prensibinin bir uzantısıdır ve Mu'tezile bu konuda icmâ etmiştir.<sup>101</sup>

İyâzi'nin akranı Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğni'den aktarılan bir rivayete göre bu mesele Semerkant'ta Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında canlı polemik

100 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usüli'd-dîn*, vr. 159b-163b; Neseff, *Tebziratü'l-edille*, I, 356-360.

101 Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Abdullah el-Belhî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1974), s. 63-64; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965), s. 227.

konularından biriydi. Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî anlatıyor: "Ben Şeyh Ebü Mansûr'un (Mâtürîdî) derslerine katıldım. Bir gün yolda Mu'tezilî Ebü Ahmed el-Halk (?) ile karşılaştım. Bana, 'O'nun (Allah'ın) küfrü dilediğini, sonra da bundan dolayı kâfire azap ettiğini mi söylüyorsunuz? Ne kadar kötü düşünüyorsunuz!' dedi. Üstadın yanına varınca Mu'tezilî'nin bana söylediğini haber verdim. Üstad, 'Sen de ona, yani siz de Allah dilesin veya karşı çıksın, kul yapacağını yapar ve böylece Allah mecbur olur mu diyorsunuz şeklinde karşılık ver!' dedi."<sup>102</sup>

2. İyâzî bu fıkranın ilk kısmında Allah'ın yaratma (teknik ifadesiyle *tekvîn*) sıfatının da diğer zâtî sıfatları gibi ezeli olduğunu ifade etmektedir.<sup>103</sup> Kelâm tarihinde daha sonra Mâtürîdîlik adını alacak olan Mâverâünnehir Sünnî kelâm ekolünün ayıncı vasıflarından biri olan bu anlayış, hem Mu'tezile ve hem de, "Bu sıfatın ezeli olarak kabul edilmesi âlemin varlığının da ezeli olmasını gerektirir" diyen Ehl-i sünnet'in Eş'arî ekolü tarafından reddedilmiş, bütün fiil sıfatlarının sonradan (*muhdes*) olduğu ilkesi benimsenmiştir.

Öte yandan bu fıkranın ikinci cümlesinde zâtından ayrı olarak Allah'ın ezelde nitelendiği ilim (buna kudret, irade gibi sıfatlar da dahildir) sıfatının bulunduğu belirtilmekle sıfatların varlığını kabul etmeyen Mu'tezile görüşü reddedilmiş ve bu sıfatların zâtın aynı olmadığı vurgulanarak bir tür var oldukları ifade edilirken, gayri da olmadığı belirtilmek suretiyle müstakil bir varlık olmadıklarının altı çizilerek Allah'tan ayrı kadîm varlıkların bulunması sonucundan kaçınılmıştır. Mu'tezile zâtın ayrı sıfatlar kabul etmenin birden çok kadîm varlık (*teaddüd-i kudemâ*) kabul etmek anlamına geleceğini ve bunun da *tevhid* ilkesiyle bağdaşmayacağını ileri sürmüştür. Ancak Allah'ın ezelden beri cisimleri bildiği ve bilinenlerin var olmadan önce O'nun malûmu olduğunun söylenip söylenemeyeceği konusunda mezhep içerisinde yedi ayrı görüş ortaya çıkmışsa da, Mu'tezile Allah'ın ezelden beri âlim, kâdir, diri olduğu noktasında kendi aralarında icma etmiştir.<sup>104</sup> Fakat ezelden beri âlim, kâdir ve diri olan Allah bir ilim, kudret ve hayat ile mi, yoksa zâtıyla mı âlim, kâdir ve diri olduğu konusunda ihtilâf etmişler ve çoğunluk ikinci görüşü benimsemiştir.<sup>105</sup> Bu da neticede Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının bulunmaması anlamına gelmektedir.

102 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 68b-69a.

103 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 47, 245.

104 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 156, 157-163.

105 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 164. İbn Yahyâ'nın ifadesine göre Mu'tezile zât ve fiil sıfatlarını birbirinden ayırmakta, fiil sıfatlarını kabul etmeyerek onları sadece isim bakımından Allah'a nispet etmekte ve sonradan olma (*muhdes*) sayarak ma'kulâta zıfâfe etmektedir. Bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 49a-b.

3. İyâzî prensip olarak Allah'ın ahirette görülebileceğinin (*rü'yetullah*) ve bunun Allah'ın dilediği bir kısım kullarına bir lütfu olacağını belirtir; ancak görmenin idraksiz ve ihatasız biçimde gerçekleşeceğini vurgulamakla birlikte, niteliği hakkında bir şey söyleyemeyeceğini ifade eder. Kendisinden yapılan bir rivayete göre o, bu konuda Kur'an'da Allah'ın görülebileceğini ifade eden bazı âyetlere dayanmaktadır. Ona göre *rü'yetullahı* inkâr etmek, "Allah'tan kendisini göstermesi talebinde bulunan Hz. Mûsâ,<sup>106</sup> Allah'ı nitelemeyeceği bir şeyle nitelemiştir" deme sonucuna götüreceğinden, bu görüşü savunan kişi Hz. Mûsâ'yı Allah'ı tanımaz biri olarak niteleyen biri durumuna düşecektir.<sup>107</sup> Bununla birlikte İyâzî'nin bu görme fiilinin nasıl gerçekleşeceği hakkında bir şey söyleyemeyeceğini ifade etmesi, meseleyi rasyonel olarak temellendirmediğinin bir göstergesidir. Mu'tezile *tevhid* anlayışları gereği Allah'ın ne dünyada ve ne de ahirette herhangi bir duyu organı ile idrak edileceği noktasında icmâ etmiştir.<sup>108</sup>

4. Allah kelâmı olan Kur'an'ın yaratılmış ve sonradan ortaya çıkmış olup olmadığı konusu kelâm ilminin oluşum safhasında en başta gelen tartışma konularından biridir ve hatta ilmin adı da bu tartışmalarla ilişkilendirilmiş, bu konuda fanatik bir tutum izleyen Mu'tezile, karşı görüşleri sindirmek ve yok etmek için tarihte *mihne* adı verilen bir baskı yönteminin de öncülüğünü yapmıştı. Ehl-i sünnet bu konuda Allah kelâmının O'nun bir sıfatı olmasını dikkate alarak mahlûk olamayacağını müdafaa etmişti. Mu'tezile ise Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu kabul etmekle birlikte Allah tarafından yaratıldığını, yok iken sonradan var olduğunu ileri sürdü.<sup>109</sup> Zira onlara göre yegâne kadîm varlık Allah'ın zâtıdır.<sup>110</sup> Bu açıklamaya göre Kur'an'ın mahlûk olması *tevhid* anlayışlarının bir gereği olmalıdır. Ancak *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de bu mesele *adl* prensibine dayandırılarak şu şekilde açıklanır: Kur'an Allah'ın fiillerinden biri olup bu fiilin kötü yahut iyi biçimde vuku bulması imkân dahilindedir; *adl* prensibinde ise Allah'ın fiilleri ve O'nun yapması câiz olan ve olmayan şeyler konu edilir.<sup>111</sup>

---

106 el-A'râf, 7/143.

107 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 120a. Mâverâünnehir kelâmcılarının *rü'yetullah* ile ilgili açıklamaları için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120-134; Ebû Seleme, *Cümeli usûli'd-dîn*, s. 31; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 77-88; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 387-442.

108 Belhî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 63; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 156, 157; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 158-159.

109 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 191-193, 582; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 156-159; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 528.

110 Mu'tezile görüşünün delilleri hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DiA*, XV, 372-373.

111 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 527. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinin yedinci cildini tamamen halku'l-Kur'ân meselesine ayırır.



5. Bu meselede Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında tartışılan nokta tövbe etmeden vefat etmiş olan, büyük günah işlemiş mümini (fâsik) Allah'ın affedip affedemeyeceğidir. Ehl-i sünnet'e göre "fâsik" mümindir ve Allah'ın affetmesi halinde Cehennem'e bile girmeden Cennet'e gider. Mu'tezile ise *el-menzile beyne'l-menzileteyn* denilen anlayışları gereğince, fâsığa mümin ve Müslüman denilemeyeceği gibi kâfir de denilemeyeceği tezini ileri sürmüştü;<sup>112</sup> *va'id* anlayışları gereği de Allah'ın büyük günah işleyenleri tövbe etmedikçe bağışlamayacağı ve Cehennem'e attığı kimseyi orada ebedî tutacağı konusunda icmâ etmiştir. Bu da günahkâr kişinin tövbe etmeden ölmesi halinde ebedî Cehennem'de kalacağı anlamına gelmektedir.<sup>113</sup>

6. Allah'ın iradesinin şümülünü tayinle ilgili bu tartışmada Ehl-i sünnet iyi ya da kötü bütün insan fiillerinin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini söylerken Mu'tezile şer ve kötü fiillerin Allah'ın iradesiyle gerçekleşmediğini savunur. Mu'tezile'nin *adl* anlayışına göre Allah inanan inanmayan bütün kullarına emrettiği konularda, ancak onların dinleri hususunda kendilerinin daha yararına olanı (*aslah*) yapar.<sup>114</sup> Bu bakımdan Allah, kulların günah fiillerini irade etmez.<sup>115</sup> İmam Mâtürîdî ise günah fiillerinin Allah'ın iradesiyle olduğunu şöyle temellendirir: Günah fiilleri irade etme anlayışı, kulların fiillerinin yaratılmışlığı (*haluku'l-ef'âl*) anlayışına tâbidir; bu sebeple Allah yaratmasında zorunlu olmamakla birlikte, fiillerin yaratılmış olduğu sabit olunca O'nun yarattığı şey aynı zamanda O'nun muradı da olur.<sup>116</sup>

7. Ehl-i sünnet'e göre Hz. Muhammed (s.a.s) ümmetinden büyük günah işleyen kimselere şefaate edecektir.<sup>117</sup> Mu'tezile ise buna karşı çıkmaktadır. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Kâdî Abdülcebbar, "Bizim şefaatin kabulü konusunda görüşümüz malumdur. Biz şefaati inkâr edenin büyük bir hata işlediğini savunuyoruz. Ancak cezalandırılacaklar için değil mükâfatlandırılacaklar için; Allah'ın düşmanları için değil, dostları için olduğunu söylüyoruz... Hz. Peygamber (s.a.s) onlara büyük lütuflarda bulunulması için şefaate edecektir" demektedir.<sup>118</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Mu'tezile'nin günahkârlara şefaati inkâr etmeleri, onların durumuyla ilgili anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre büyük günah işleyen kişi, tövbe etmeden

112 Belhî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 64; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 269-270, 274; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, 159-161. Kâ'bî bu konuda Mu'tezile'nin icmâ ettiğini söylerken Eş'arî Esammî'nin farklı düşündüğünü ve Cübbâr'nin fâsığa dil bakımından mümin deneceğini, ama din bakımından mümin denemeyeceğini savunduğunu belirtir.

113 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 274; ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 527-579.

114 Belhî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 64.

115 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 228.

116 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 458; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, I, 90; II, 692.

117 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 456a, 468b, 848a-b.

118 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 207.

ölürse ebedî Cehennem'dedir; küçük günahları ise zaten bağışlanır.<sup>119</sup> Yukarıda geçtiği üzere *el-menzile beyne'l-menziileteyn* denilen anlayışları gereğince büyük günah işleyen mümin kabul etmeyen Mu'tezile, *va'id* anlayışları gereği de Allah'ın Cehennem'e attığı kimseyi orada ebedî tutacağını savunur.<sup>120</sup> Dolayısıyla onlara göre şefaati kabul etmemek bu iki prensibin zorunlu bir sonucudur.

8. Her ne kadar İyâzî'nin Mu'tezile ile görüş ayrılığı bulunan konular arasında kabir azabını sayması Mu'tezile'nin genelinin bu inançta olduğu gibi bir izlenim doğuruyorsa da, aslında bu doğru değildir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin kabir azabını Mu'tezile'nin sadece bir kısmının inkâr ettiğini belirtmesine<sup>121</sup> ve İbn Hazm'ın da Mu'tezile şeyhlerinden Dırâr b. Amr el-Gatâfânî'nin kabir azabını inkâr ettiğini, buna mukabil Ehl-i sünnet ile Bısr b. Mu'temir, Ebû Ali el-Cübbâî ve sair Mu'tezile'nin kabul ettiklerini kaydetmesine<sup>122</sup> rağmen, Ehl-i sünnet kaynaklarında genellikle mezhep içindeki böyle bir görüş ayrılığına dikkat bile çekilmeden Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği ifade edilir.<sup>123</sup> Irak Hanefî ekolünün liderlerinden Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, Mu'tezile'nin imamlarından Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ'nın kabir azabını kabul ettiklerini belirtir.<sup>124</sup> Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmekle eleştirilmesine cevabında, "Bu hususu önce Dırâr b. Amr inkâr etti. Dırâr, Vâsıl'ın öğrencilerinden olduğu için bunu Mu'tezile'nin inkâr ettiği bir şey sandılar. Oysa durum böyle değildir; Mu'tezile bu konuda ikiye ayrılmıştır" demektedir.<sup>125</sup> Kabir azabı, Mu'tezile

119 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 587, 590, 592; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 576a; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 163. Küçük günah için azap câiz olup olmadığı konusunda Mu'tezile ihtilâf etmiştir. Cübbâî'nin de içinde yer aldığı bir gruba göre büyük günahlardan sakınılrsa hak edilmiş olunacağı için Allah küçük günahları affetmek durumundadır. Diğer bir kesime göre ise lütuf olarak affeder ve bir diğer kesime göre de küçük günahlar ancak tövbe ile bağışlanır. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 270-272.

120 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 208-209; a.mlf., *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, s. 687-693. Burada şefaati tartışmasının fâsıklanın cezasının sürekliliği anlayışı dolayısıyla va'id prensibiyle ilişkili olduğu belirtildikten sonra Hz. Peygamber'in ümmetine şefaatinin sabit olduğu, ancak Mu'tezile'nin şefaati tövbekar müminlerle sınırlandırmasına karşın Mürci'e'nin (Ehl-i sünnet'in Hanefî ekolü kastediliyor) bunu namaz kılan fâsiklara ait gördüğü ifade ediliyor. Ebû Hâşim el-Cübbâî şefaati konusunda babası Ebû Ali el-Cübbâî ve diğer Mu'tezile'ye göre daha ılımlı ve Ehl-i sünnet'e daha yakın durmaktadır.

121 Nesefî, *Tebzirâtü'l-edile*, II, 763. Mamafih Nesefî burada "Mu'tezile'nin bir kısmı" derken onların eleştirildiği kısımda "Mu'tezile" ifadesini mutlak zikrederek sanki bütün Mu'tezile'nin bu kanaatte olduğu izlenimi vermektedir (II, 764-765).

122 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317-1321/1899-1903), IV, 66.

123 Meselâ bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 163.

124 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), II, 332-333.

125 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 201-202. Ebû Ali el-Cübbâî, hocası Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdullah eş-Şahhâm, "Arkadaşlarımızdan bazıları kabir azabını, Münker ve Nekir'i, şefaati, havz, sırat ve mizanı inkâr etmiştir" deyince Şahhâm, "Onlardan hiçbirini bunları inkâr etmemiştir. Bu sadece Dırâr'dan nakledilir" diye cevap verdi. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-*

kelâm sistemi içinde *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibiyle ilişkili olarak ele alınmıştır.<sup>126</sup>

9. İyâzî'nin duanın kabul edilebileceğini, hikmet ve faydası bulunduğunu söylemesinden sanki Mu'tezile'nin duanın yararsız olduğuna inandığı anlaşılmaktaysa da, kendilerinin duanın yararsız olduğunu açıkça ifade ettiklerine rastlayamadık.<sup>127</sup> Aksine mümin, fâsık, kâfir kim olursa olsun, bir başkasının dünyevî menfaati için dua etmesinin câiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak övgü ve sevap kazanmak gibi dinî bir menfaat elde etmek için, bir başkasına dua edebilmenin, dua edenin dua ettiği kişinin bu menfaate müstehak olduğunu bilmesi ya da en azından zannetmesi şartına bağlı olduğunu ileri sürerler.<sup>128</sup> Ehl-i sünnet ise böyle bir şartı lüzumlu görmemektedir. Kâdî Abdülcebbar peygamberlere ve müminlere rahmet etmesi ve nimet vermesi için Allah'a dua etmenin bize faydası olduğunu ve istiğfarın şefaate gibi ihsan ve nimetlerin artmasında, sıkıntılardan kurtulmakta etkisi bulunduğunu söyler.<sup>129</sup> Hattâbî'nin (ö. 388/998) belirttiğine göre bazıları kaderlerin çok önceden Allah tarafından kararlaştırılmış olduğundan hareketle, duanın anlamsız olduğunu savunmaktadır.<sup>130</sup> Bu anlayış daha çok Cebriyye mezhebini anlayışı ile uyumludur. Oysa Mu'tezile tam aksine kaderi inkâr ettiği için Ehl-i sünnet tarafından eleştirilmektedir. Mu'tezile'den bazıınının duanın faydasızlığını savunmuş olma ihtimali bulunmakla birlikte, muhtemelen İyâzî burada, hayatta olanların ölenler adına yaptıkları duayı kastetmektedir. Zira Hakîm es-Semerkandî'nin Ehl-i sünnet'in alâmetlerini sıraladığı eserinde açık biçimde, "Hayatta olanların yaptıkları dua ve verdikleri sadakalardan ölümler istifade ederler. Bunu inkâr eden Mu'tezilî ve bid'atçı olur" denilmektedir.<sup>131</sup>

10. Kader meselesi Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki polemik konularının en eski ve en başta gelenlerindedir. Mu'tezile mezhebi, insanın özgür iradesi bulunduğunu ileri süren Kaderiyye mezhebi içinden doğmuş ve Mu'tezile

---

*i'tizâl*, s. 280; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 72 (burada yalnızca kabir azabı sorulmaktadır).

126 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 730-733.

127 Büyük günah işleyenlerin durumuyla ilgili olarak yapılan tartışmada Mâtürîdî bu konuda Mu'tezile görüşünün kabul edilmesi halinde, "Bizi iyilerle birlikte öldür" (Âl-i İmrân 3/193) âyetle dua etmenin ve Allah'ın rahmetini umarak Müslümanlar'ın Hz. Peygamber'in şefaatine nail olma dualarının geçersiz olacağını ifade eder. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 586, 587. Duayı hasma karşı delil olarak kullandığına göre, onların da duanın faydasına inanıyor olmaları gerekir.

128 Mu'tezile'nin dua anlayışı hakkında bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 718-720.

129 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 207-208.

130 Ebü Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), s. 6-8. Dua etmenin vâcib olduğu ve sadece kazaya muvafık olan duanın kabul edileceği anlayışını benimseyen Hattâbî bu anlayışı Ehl-i sünnet'e nispet eder.

131 Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 31.

ismi ancak daha sonraki dönemlerde bu mezhebe baskın hale gelmiştir.<sup>132</sup> Kader konusunun başta Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları olmak üzere, pek çok kelâmî problemle irtibatı bulunmaktadır. Ehl-i sünnet hayır ve şer bütün insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını müdafaa ederken, Mu'tezile insan fiillerinin Allah'a nispet edilemeyeceğini, kulların yaptıkları fiilleri kendi özgür irade ve kudretleriyle yapmış olduklarını savunur ve bunu *adl* prensibi içinde sistemleştirir.<sup>133</sup>

Metnin sonunda Ebû Bekir el-İyâzî sıraladığı kelâmî esaslara bir bütün halinde inanmayan kişinin hevâ ve bid'at sahibi olacağını, bir diğer deyişle sünnet çizgisinden saparak inanç ve davranışlarını şahsî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturan, dine eklemelerde bulunan veya ondan bazı şeyleri çıkaran kimse konumunda görüleceğini ifade etmektedir. Bir bakıma bu on mesele Ehl-i sünnet kimliğinin ölçütü olarak takdim edilmektedir. Nitekim Semerkant'ta Meysere Kapısı'na uğrayan ve muhtemelen burada aslı bulunan beyanname metnini gören Fakih Ebû Seleme, "Bunlar, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten olan geçmiş üstatlarımızı kabul eder bulduğumuz on meseledir; bunlara inanan onların topluluğuna dahil olur, inanmayan ise hevâ ve bid'at sahibidir" dedikten sonra ilâvesiz ve eksiksiz olarak bu on meseleyi saymıştır.<sup>134</sup> Bir rivayete göre İyâzî, Ehl-i sünnet kimliğini daha kısa bir şekilde özetlemiştir. Kendisine, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden olduğunu bir kimsenin kendisinin nasıl bilebileceği sorulunca, "İlmi, Yüce Allah'ın Kitabı, Peygamber'inin sünneti ve selef-i sâlihîn dediğiyle uyumlu ise o Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebindendir. Ama Cübbâî, Kâ'bî gibi kimselere mensup ise Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden değildir" cevabını vermiştir.<sup>135</sup> İyâzî'nin burada sözünü ettiği, kendisinin çağdaşı olan bu iki Mu'tezilî âlimden birincisi Basra, ikincisi ise Bağdat Mu'tezile ekolünün lideri kabul edilmekteydi. Cübbâî ve Kâ'bî'nin özellikle adlarının zikredilmiş olması, İyâzî'nin Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki polemik konularını belirlerken bilhassa bu iki âlimin düşüncelerini esas aldığı için ip uçlarını vermektedir. Ancak kabir azabı konusunda Cübbâî'nin Ehl-i sünnet gibi düşündüğü yukarıda ifade edilmişti. Öte yandan Semerkant'ta Karâmita, Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Mürcie gibi Ehl-i sünnet muhalifi bir kısım mezheplerle de polemikler yaşanmakta olduğu bildirildiği halde, gerek beyannameden ve gerekse burada aktarılan soru ve cevaptan Ehl-i sünnet kimliğinin sadece Mu'tezile karşıtlığı gibi ele alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun özel bir sebebi olduğu muhakkaktır. Bu durum, yukarıda ele alındığı üzere, Mu'tezile mezhebinin o dönem için Irak Hanefileri

132 Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 37. Bu konudaki farklı kanaatler için bk. İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 64.

133 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 168-170, 178-181.

134 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 251b.

135 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 252b-253a.

üzerindeki baskın konumundan ve Mâverâunnehir Hanefî çevrelerinde de Ehl-i sünnet kimliğine alternatif olma potansiyelinin diğerlerine oranla daha güçlü olmasının bir sonucu olmalıdır.

### Beyannamenin Ehl-i Sünnet Tarihindeki Yeri

Ebû Bekir el-İyâzî, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki farkları on meseleye indirgerken, çağdaşı Hakîm es-Semerkindî, Sevâd-ı A'zam diye nitelendirdiği Ehl-i sünnet'in âlâmetlerini altmış ikiye çıkarır.<sup>136</sup> Ancak bu altmış iki mesele sadece Mu'tezile ile polemik konusu yapılanlar olmayıp Mürcie, Cebriyye, Şîa ve Bâtıniyye gibi daha başka mezheplerle olan tartışmalı konular da bu sayıya dahildir. Ayrıca bunlar arasında yine söz konusu gruplar arasında tartışmalı bazı fikhî hükümler de mevcuttur.

Hârizmî de (ö. 387/997) *Mefâthü'l-ulûm* adlı eserinde kelâm ilminde tartışılan temel konuları (*usûlü'd-dîn*) başlıklar halinde sıraladığı bölümde, Mu'tezile ile "cumhûr" arasında tartışılan konulara yer vermektedir ki, bunların toplamı da on rakamına ulaşmaktadır. O, ayrıca İyâzî'nin yer vermediği Allah'ın iradesinin muhdes yahut kadîm olduğu, istitâatın fiilden önce veya birlikte oluşu konularına da yer verir<sup>137</sup>; buna karşın Allah'ın yaratma (tekvin) sıfatının ezeli oluşu, kabir azabı ve dua konularına yer vermez. Hârizmî'nin listesinde kader konusu müstakil olarak verilmemişse de, bilindiği üzere, bu konu esas itibariyle onun zikrettiği kulların fiillerinin yaratılmışlığı ve Allah'ın kötülüğü irade edip etmeyeceği konularını içermektedir. Sıfatlar, rü'yetullah, Allah'ın kelâmının ezeliği, kulların fiillerinin yaratılmışlığı, Allah'ın kötülükleri irade etmesi, büyük günah işleyenlerin durumu ve şefaât konuları her iki metinde de yer alan ortak hususlardır. Hârizmî listede sıraladığı konuların kelâmcıların tartıştıkları temel konular (*usûlü'd-dîn*) olup geri kalan konuların ya bunların fûrûu yahut mukaddime (öncül) ve ilkeleri konumunda olduğunu belirtir.<sup>138</sup> Öte yandan Hasîrî, beyannamede İyâzî'nin sıraladığı on meselenin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin temelini teşkil eden hususlar (*beyânü asli mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*) olduğunu altını çizer.<sup>139</sup> Şu halde konuların sıralanmasında İyâzî ile Hârizmî arasındaki farkın, temelde hangi konuların esas, hangilerinin fer' sayılacağından kaynaklandığı, her iki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarını tespitten kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıda geleceği üzere, Hârizmî'nin farklı olarak zikrettiği hususlar İyâzî'nin döneminde,

136 Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 7-11.

137 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî, *Mefâthü'l-ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989), s. 58-59.

138 Hârizmî, *Mefâthü'l-ulûm*, s. 59.

139 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 251b.

hatta ondan önce Semerkant'ta Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında tartışılan konular içinde yer almaktadır.

V. (XI.) yüzyıl Mâverâünnehir kelâmcılarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki polemik konularını beş mesele (*hams mesâil*) ile sınırlamaktadır ve Mu'tezile âlimlerinin bu konular üzerinde pek çok eser yazdıklarını belirtmektedir. Ona göre bu meseleler şunlardı: 1. *Sıfâtullah*, 2. *Rü'yetullah*, 3. *Va'd – va'id* (büyük günah işleyen kimsenin cehennemde ebedî kalıp almayacağı), 4. *Halku ef'âli'l-ibâd* (kulların fiillerinin yaratılmışlığı), 5. *Meşîet* (Allah'ın iradesi).<sup>140</sup>

Metnin varlığından bizleri haberdar eden gerek Hasîrî, gerekse Nesefî'nin ifadelerinden İyâzî'nin beyannamede zikrettiği meselelerin Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında polemik konusu olan meselelerin bütünü olduğu değil, tartışmaların esasını teşkil eden hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle bu konuların uzantısı olan farklı ihtilâf noktalarının bulunduğu neticesine varmak mümkündür. Nitekim İyâzî'nin çağındaki Semerkant âlimlerinin eserlerinde Mu'tezile ile polemik konusu yapılan başka konulara da rastlanmaktadır. Örneğin istitâat<sup>141</sup>, ma'dûmun şey olup olmadığı<sup>142</sup>, teklif-i mâ lâ yutâk<sup>143</sup>, ecel<sup>144</sup>, nızık<sup>145</sup>, evliyanın kerâmetleri<sup>146</sup>, Cennet ve Cehennem'in hâlihazırda yaratılmışlığı<sup>147</sup> ve ısrar edilmesi halinde küçük günahın büyük günaha dönüşüp dönüşmeyeceği ve küçük günah için azap câiz olup olmadığı<sup>148</sup> gibi meseleler belgede yer almamakla birlikte, o dönem literatüründe Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışılan diğer bazı hususlardır.

Mu'tezile bir kimsenin kendi mezheplerine mensup sayılabilmesi için "tevhid, adl, va'd-va'id, el-menzile beyne'l-menziletayn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker"den müteşekkil beş esas (*el-usûlü'l-hamse*) belirlemişti.<sup>149</sup> İyâzî ise Ehl-i sünnet'in görüşü olarak bu beş esasın mukabili olan hususları sıralamak yerine, isimlendirmeyi kendi görüşünü ortaya koyacak biçimde yapmıştır. Bu bakımdan bu belge bir Sünnî bakış açısıyla Mu'tezile'nin nasıl

140 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 250, 44.

141 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 410, 417-419; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 582.

142 Ebû Seleme, *Cümeli usûli'd-dîn*, s. 38; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 159a.

143 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 424.

144 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 449; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 17a, 400a, 425a, 450b, 659a; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 686-687.

145 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 454; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 194a, 410a; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 257.

146 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 436b-437a, 451a; Rüstüfeğni'nin *Fevâid*'inden naklen Keşî, *Mecmû'u'n-nevâzil*, vr. 307b.

147 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 40a; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 165.

148 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* s., 592; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 576a.

149 Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât (ö. 298/910), *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Rivendî el-mülhid*, nşr. Albert N. Nader (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtolikiyye, 1957), s. 93; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 278.

görıldüğünü ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir. Gerçi bu on mesele haddizatında Mu'tezile'nin beş esasının bir uzantısıdır. Şu halde İyâzî kendi konumunu onlar açısından değil, kendisini merkeze alarak belirlemektedir. Bu da dinin bazı esaslarına aykırı düşünenlerin, aslında Mu'tezile olduğunun ifadesi anlamına gelmektedir.

Beyannamede Mu'tezile'nin üzerinde görüş birliği sağladığı beşinci esas olan "emir bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münker" konusuna hiç temas edilmemiş olması dikkat çekicidir. Zira Mu'tezile bu anlayışları gereği silâhlı mücadele veya mümkün olan daha hafif bir yolla da olsa iyiliği yaymak, kötülüğü ortadan kaldırmak için gayret sarfetmenin vâcip olduğunu savunur<sup>150</sup> ve buradan hareketle zalim sultanlara karşı ayaklanmayı dinî bir görev sayar. Oysa Ehl-i sünnet'in klasik tavrı günah olan bir şeyi emretmedikleri sürece, zulmetseler bile devlet başkanlarına ve idarecilere karşı baş kaldırmanın câiz görülemeyeceği, onlara itaatın Allah'a itaatın bir parçası olarak farz sayılacağı, iyilik ve afiyette olmaları için dua edileceği şeklindedir. Nitekim VI. (XII.) yüzyıldan önce bir Ehl-i sünnet âlimi tarafından hazırlanmış olan on maddelik bir başka Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ölçütleri listesi, daha çok ümmetin birliğini vurgulamakta ve idarecilere karşı kılıç çekmemeyi bir Ehl-i sünnet prensibi olarak ortaya koymaktadır.<sup>151</sup>

Ebû Bekir el-İyâzî'nin hazırlayıp Semerkant şehrinin çarşılarında ilân ettirdiği İslâm ilim tarihinin nadir örneklerinden biri olan beyanname metni, Ehl-i sünnet'ten olabilmek için sıralanan on kadar meseleye inanılması gerektiğini ifade etmektedir. İmâm Mâtürîdî'nin eserleri başta olmak üzere, hemen hemen bütün Ehl-i sünnet kelâm kitaplarında dile getirilen bu konuların, bir arada sıralanması dışında, bu metin, bilinen kelâm problemlerine bir katkı sağlamamaktadır. Ancak burada zikredilen on mesele Semerkant'ta yoğun fikrî tartışmaların üzerinde odaklandığı, onlara karşı alınan tavrın kişileri gruplara ayırdığı, onlara belli bir kimlik verdiği ve sorumluluklar yüklediği dışı yansıyan nihâî kararlardı. Zira o dönemde şehrin inanç yapısı belli bir mezhep kimliği üzerinde muhafaza edilmeye çalışılıyor ve mezhebin varlığına

150 Belhî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 64; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 278. Eş'arî, Esamm'ın bu icmâ dışında kaldığını belirtir.

151 Hasîfî, *el-Hâvî*, vr. 252a. Hasîfî'nin adını vermediği bir Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âliminden naklettiği Ehl-i sünnet ölçüleri şunlardır: 1. Allah hakkında Onun sıfatlarına yakışmayan bir şey söylememek, 2. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ve yaratılmış (mahlûk) olmadığını ikrar etmek, 3. İyi olsun ve günahkâr olsun herkesin arkasında cuma ve bayram namazlarını kılmayı câiz görmek, 4. Kadere, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak, 5. Mestler üzerine meshetmeyi câiz görmek, 6. İdarecilere (ümerâ) karşı kılıç çekip ayaklanmamak, 7. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i diğer sahâbeden üstün görmek, 8. Ehl-i kible den hiç kimseyi bir günahtan ötürü kâfir saymamak, 9. Ehl-i kible den olup vefat edenlerin cenaze namazlarını kılmak, 10. Cemaati rahmet, ayrılığı azap olarak görmek.

karşı faaliyetler içinde olan akımlar karşısında tavizsiz bir tavır sergileniyordu. İşte İyâzî'nin neşrettiği bu beyanname, Mu'tezile ile araya bir hat çekerek Sünnî kimliği pekiştirici bir rol oynamak yanında, IV. (X.) yüzyıl ortalarında Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında polemik konusu olan temel meseleleri Ehl-i sünnet bakış açısından toplu şekilde vermektedir. Dolayısıyla beyannamenin önemi de bu iki noktadan gelmektedir.

Mâverâünnehir'de o dönemde Mu'tezile mezhebi yaygın olmadığına göre, onlara yönelik sert tepkilerin arkasında daha başka sebepler aramak gerekmektedir. Bu bölgede bilhassa Hanefiliğin oldukça güçlü biçimde temsil edildiği, hatta Sâmânoğlu hükümdarlarının da Hanefî mezhebine bağlı oldukları ve bölge âlimlerinin en temel ilmî faaliyetlerinin fıkıh üzerine yoğunlaştığı bilinmektedir. Öte yandan Mu'tezile mezhebi mensuplarının büyük kesiminin Hanefî mezhebini benimsemiş olmaları bir yana, mezhep içinde önemli konumda bulunan Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Ebü Sehl ez-Zücâcî, Ebü Abdullah el-Basrî, Ebü Bekir er-Râzî el-Cessâs gibi âlimler aracılığıyla Hanefîlik içinde Mu'tezilî düşüncenin yayılma eğilimi içinde olması, bölgedeki Sünnî-Hanefî çevrelerde bir tedirginlik uyandırmış olmalıdır. Nitekim Rüstüfeğnî'nin havuz suyundan abdest alma konusuyla ilgili verdiği fetvada o dönemde Mu'tezile mezhebinin tezahürlerinin görüldüğünü vurgulamış olması, böyle bir tedirginliğin varlığının bir göstergesidir. Bağdat'ta uzun süre kalarak orada Mu'tezile'nin liderliğini üstlenen Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, memleketi Belh'e döndüğünde kuşkusuz fikirlerini burada da yaymak istemiştir. Horasan'ın Mâverâünnehir'e en yakın şehirlerinden olan Belh ise Hanefî fıkının öğretildiği ana merkezlerden biriydi ve Mâverâünnehir'den birçok kimse buraya gelip fıkıh öğrenmekteydi. Öte yandan Kâ'bî, Mâverâünnehir şehirlerinden Nesef'e yaptığı ziyarette orada temsil edilen her mezhebin kelâmcıları ile tartışmalara katılmıştı.<sup>152</sup> Mâtürîdî'nin Kâ'bî'nin düşüncelerini ve eserlerini çok iyi biliyor ve eleştirilerini eşas itibarıyla ona yöneltiyor olması da onun Mâverâünnehir Hanefîler'i üzerinde etkili olmaya başladığı fikrini desteklemektedir. Sonuç olarak böyle bir durum karşısında bölge âlimleri hem Hanefiliğin Mu'tezilî görünümünü silmek hem de Mu'tezilî düşüncelyi temelinden sarsarak ve toplum üzerindeki etkisini kırarak Hanefîler arasında bu düşüncenin yayılmasını engellemek için ilmî ve sosyal tedbirler almışlardır. İyâzî de beyanname neşrederek bu tepkiler zincirine bir yenisini eklemiştir.

---

152 Nesefî, *el-Kand*, s. 209-210. Belh ulemâsından Ebü Bekir el-İskâf'ın rivayetine göre Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin etrafında tartışma için insanlar toplandı. Tartışmacılar dışarı çıkınca Kâ'bî, "Onlardan her bir grup diğerini tekfir ediyor; her gruba göre diğer grup kâfirdir. Onlara göre ben de öyleyim" dedi. Bu olayı aktaran Ebü Bekir, "Küfre götüren her ilmin terk edilmesi daha faziletlidir" diye ekledi. Bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, İÜ Ktp., Nadir Eserler, A-3459, vr. 367b.



## Tahkik Hakkında

Ebû Bekir el-İyâzî'nin *el-Mesâilü'l-aşru'l-İyâziyye*'sine bugün için Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî'nin *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı eserinde yaptığı iktibas sayesinde ulaşma imkânı bulunmaktadır. Bu bakımdan Hasîrî'nin eserinin İstanbul kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz nüshalarına dayanarak metni neşre hazırladık. *el-Hâvî*'nin ulaştığımız nüshaları ve bu nüshalarda beyan-namenin yer aldığı varak numaraları aşağıdaki gibidir:<sup>153</sup>

1. Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 18967 (300), vr. 186a, istinsâh tarihi: 13 Cemâziyelâhir 883 (11 Eylül 1478), müstensih: Ebû Bekir b. Ali el-Hayrî (?).
2. Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 674, vr. 400b, istinsah tarihi: 18 Şevval 578 (14 Şubat 1183), müstensih: Ebû Bekir b. Hüseyin b. Ali et-Tirmizî.
3. Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 549, vr. 283b.
4. Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402, vr. 251a-b.
5. Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 627, vr. 390b-391a.
6. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1018, vr. 183-a-b, istinsah tarihi: Şaban 881 (Kasım 1476).

Metnin neşrinde bunlar arasında en eski ve en sağlıklı görünen Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 674'te kayıtlı nüsha esas alınmıştır. Ancak bu nüshada meselelerin başlangıç ve bitişleri belirtilmediği için meselelerin numaralandırılması Hekimoğlu nüshasına göre belirlenmiştir. Zira bir diğer nüsha<sup>154</sup> hariç diğerlerinde meseleleri ayırt edici herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Hekimoğlu nüshasında ise meselelerin başlangıcı, ilk kelimenin üzerine kırmızı mürekkep ile çizgi işareti konularak belirlenmiştir. Ancak bizim birinci ve ikinci mesele olarak verdiğimiz kısımda aslında tek işaret bulunmakta, ayrıca bitiş cümlesinde de bir işaret yer almaktadır. İlk iki meseleden birincisi Mu'tezile mezhebinin çıkışında en önemli rolü oynayan kader meselesi ile ilgili iken, ikinci kısım Allah'ın fil ve zât sıfatlarıyla ilişkili olması açısından bu iki pasaj arasında konu farklılaşmasını bir karine olarak değerlendirdik. Diğer bütün maddelerin tekit edatı olan "inne" ile başlamasını ve son maddenin ise bu edatı taşımaksızın zikredilen meseleler hakkında genel bir yargıyı ifade etmesini dikkate alıp onu ayrı mesele olarak numaralandırmadık.

---

153 Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde nr. 264'te (istinsahı: 3 Receb 718 / 31 Ağustos 1318) kayıtlı nüshada beyannamenin de içinde bulunduğu son kısım bütünüyle yer almamaktadır. *el-Hâvî*'nin Tire Ktp., Diğer Vakıflar bölümünde (nr. 1350, istinsah tarihi: 1040/1630) bir başka nüshası daha bulunmaktadır.

154 Şehid Ali Paşa nüshasında meselelerin sonlarına kırmızı mürekkeple işaretler konulmuş ise de, bu işaretler oldukça keyfi gözükmektedir. Ancak yine de bu nüshanın sıralamadaki farkları köşeli parantez içine alınan yıldız işaretiyle gösterilmiştir.

### المسائل العشر العياضية

إقال الشيخ القاضي الإمام الأجل عين القضاة صفي الأئمة أبو المحامد محمود ابن إبراهيم ابن أنوش الحصري البخاري في الفصل "الأول في بيان اعتقاد السلف الصالح وحسن سيرتهم وبيان شيع البدع وكيفية المعاملة معهم" من القسم الأخير من كتابه المسمى بالحاوي في الفتاوى<sup>١</sup>:

هذا فصل يشتمل على عشر مسائل من أصل الدين كتبها الشيخ أبو بكر العياضي في مرضه وأنفذها إلى أسواق سمرقند ليعرفها أهلها فيكونوا عليها ولا يزولوا<sup>٢</sup> عنها وهي بيان أصل مذهب أهل السنة والجماعة<sup>٣</sup>.

قال الشيخ الإمام أبو بكر العياضي:

- [١] - "إن الله تعالى خلق أفعال العباد . وأفعالهم بقضاء الله<sup>٤</sup> ومشيتته[\*]" .
  - [٢] - "وإن الله تعالى خالق لم يزل [\*] . وإن الله تعالى له علم<sup>٥</sup> هو موصوف به في الأزل<sup>٦</sup> لا هو ولا غيره[\*]" .
  - [٣] - "وإن الله تعالى يجوز أن يرى في الآخرة بلا<sup>٧</sup> إدراك ولا<sup>٨</sup> إحاطة لا أكيفها؛ ولكن يجوز أن يكرم الله تعالى بالرؤية من عباده من يشاء كيف شاء[\*]" .
  - [٤] - "وإن القرآن كلام الله تعالى" ، وكلام الله تعالى " غير مخلوق ولا محدث[\*]" .
  - [٥] - "وإن أهل الكبائر من الموحدين في مشيئة الله ، إن شاء غفر لهم فضلاً منه وإن شاء عذبهم بقدر ذنوبهم عدلاً منه ويكون<sup>٩</sup> عاقبتهم الجنة[\*]" .
  - [٦] - "وإن الله<sup>١٠</sup> يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، إذا كان أصلح للعباد أو لم يكن، لا يسئل<sup>١١</sup> عما [٤٠١] يفعل وهم يسئلون<sup>١٢</sup>"[\*]" .
  - [٧] - "وإن شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم حق لأهل الكبائر من أمته .
  - [٨] - "وإن عذاب القبر حق .
  - [٩] - "وإنه يرجى من الله تعالى<sup>١٣</sup> أن يعطي العباد ما يسألون<sup>١٤</sup> من دعائهم [\*]"؛ وفي الدعاء حكمة وفائدة[\*]" .
  - [١٠] - "وإن القدر خيره وشره من الله<sup>١٥</sup> .
- ومن لم يؤمن بهذا كله فهو صاحب هواء<sup>١٦</sup> وبدعة وباللله التوفيق [\*]"<sup>١٧</sup> .

الهامش:

- ١ نسخ الحاروي التي اعتمدنا عليها في تخريج النص وتحقيقه: (١) - مكتبة كوبرلي ، فاضل أحمد باشا ، رقم: ٦٧٤ ، ق: ٤٠٠ [الأصل]؛ (٢) - مكتبة السليمانية ، حكيم أوغلي ، رقم: ٤٠٢ ، ق: ١٢٥١ ب- [ح]؛ (٣) - مكتبة السليمانية ، شهيد علي باشا ، رقم: ١٠١٨ ، ق: ١٨٢٣- ١٨٨٣ ، كتابتها : في شعبان سنة ٨٨١ الموافق نومبر ١٤٧٦ [ش]؛ (٤) - بايزيد ، مرزيفونلي قره مصطفى باشا ، رقم: ١٨٩٦٧ [٣٠٠] ، ق: ١٨٦ ، أ ، تاريخ كتابتها في ثالث عشر جمادى الأخرى ثلاث وثمانين وثمانمائة الموافق ١١ أيلول ٦٤٧٨ [ب]؛ (٥) - مكتبة السليمانية ، جبار الله ، ٦٢٧ ، ق: ٣٩٠- ٣٩١ [ج] . \* آخر نسخة الأصل : تم للكتاب بحمد الله تعالى وحسن توفيقه والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين ، في الثامن عشر من شوال سنة ثمان وسبعين وخمسمائة [الموافق ١٤ فبراير ١١٨٣] كاتبه أبو بكر بن الحسين بن علي الترمذي غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات برحمتك يا أرحم الراحمين\* .
- ٢ ش ج: يزولوا .
- ٣ قال أبو المعين النسفي [ت ١١١٤/٥٠٨] : وكذلك أخوه [أي أخو أبي أحمد العياضی] أبو بكر كان يدانيه في أنواع العلوم وأسباب الفضل والشرف ، وهو الذي أوصى أهل سمرقند عند انقضاء أجله بأن يتمسكوا بمذهب أهل السنة ويتجنبوا الأهواء والبدع خصوصا الاعتزال ، وجميع المسائل العشر التي هي أصول المسائل الخلفية بيننا وبين المعتزلة ، وهي المعروفة بـ "المسائل العشر العياضية" . راجع: أبو المعين ميمون بن محمد للنسفي ، تبصرة الأئمة في أصول الدين ، تحقيق : كلود سلامة ، دمشق ١٩٩٠ ، ٣٥٧/١ .
- ٤ التبيينه : وضع العلامات بالبحر الأحمر لتمييز المسائل بعضها من بعض في النسختين فقط : من فوق كل أول كلمة منها في نسخة حكيم أوغلي ، وفي آخر كل مسألة من نسخة شهيد علي باشا ؛ لكن مواضع هذه العلامات تختلف فيهما فرجنا تقسيم للنسخة الأولى بناء على صحتها بحسب اختلاف المسائل كما يلوح للقارئ ، وأشرنا إلى فروق النسخة الأخرى في آخر كل مسألة بعلامة النجم [\*] . غير أننا بدلنا الترقيم في المسئلة الأولى والثانية مع أنهما مسألة واحدة في هذه النسخة ، لمباينتهما في الموضوع أعني خلق أفعال العباد وصفات الله تعالى . وفيها أيضا وضعت علامة الترقيم فوق السطر الأخير كمسئلة على حدة ؛ لكن هذه الجملة حكم إجمالي لا ييلق أن يعد من المسائل .
- ٥ ج : + تعالى
- ٦ [\*] : هذه إشارة إلى مواضع الترقيم التي أثبتتها الناسخ بالبحر الأحمر في نسخة شهيد علي باشا ، رقم ١٠١٨ .
- ٧ ج : ش تعالى علما .
- ٨ في الأصل وح : الأول .
- ٩ في الأصل : فلا .
- ١٠ في الأصل : [ولا] مكررا .
- ١١ ب : - تعالى .
- ١٢ ح : - وكلام الله تعالى .
- ١٣ ش : تكون وفي ب : فيكون .
- ١٤ ج : + تعالى .
- ١٥ جميع النسخ : يسأل .
- ١٦ في الأصل وح ب : يسألون .
- ١٧ ب : - تعالى .
- ١٨ ش ج : يستلون .
- ١٩ ج : + تعالى .
- ٢٠ ح : شر .
- ٢١ قال الحصري عقيب هذا النص : وعن أبي سلمة الفقيه مر باب ميسرة بسمرقند أنه قال : \*هذه عشرة من المسائل التي وجدت عليها المشايخ السلف من أهل السنة والجماعة ومن آمن [أمر؟] بها ، كان من جملتهم ومن لم يؤمن بهذا فيو صاحب هواء وبدعة\* ؛ ثم عد هذه العشرة التي ذكرناها من قبل من غير زيادة ولا نقصان . يقول المحقق : في نسخة (ح) مكان "باب ميسرة" عبارة "باب ابن هبيرة" .



## Lugavî Anlamın Tespiti: Veysî'nin Fîrûzâbâdî'ye Karşı Cevherî'yi Müdafaası\*

Sedat Şensoy\*\*

*The Identification of Lexical Meanings: Waysî's Defence of al-Jawharî against al-Fîrûzâbâdî*

One of the forerunners in Arabic lexicography, be it in arrangement or in contents, is *al-Sihâh* by Ismâîl b. Hammâd al-Jawharî. On this work, numerous marginal notes, supplements, annotations and criticisms have been produced. One of the scholars who criticized this work is Abû al-Tâhir al-Fîrûzâbâdî. His critical remarks can be found in his dictionary entitled *al-Qâmûs al-muhîd*. At the same time, there was a lot of work that was produced in defence of *al-Sihâh* against the criticisms of al-Fîrûzâbâdî. One of these works was the *Maraja'l-bahrayn*, produced by Uways b. Muhammad al-Alashahrî (Waysî). Although the criticism of al-Fîrûzâbâdî is generally on the spelling and arrangement, he also criticized the meanings, which include an important analysis in terms of lexicology and lexical semantics. Waysî was an important Ottoman scholar whose depth and level of knowledge on the identification of lexical meanings can be seen clearly in this study. Waysî's work also contributes to our knowledge and thoughts about the level of scholarly comprehension among the Ottoman.

Arapça sözlük yazımında gerek tertip ve gerekse içerik bakımından çığır açan eserlerden biri olan *es-Sihâh*<sup>1</sup>, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) tarafından telif edilmiş, yazıldığı günden beri birçok esere kaynaklık etmiş ve üzerine çok sayıda muhtasar, hâşiye, ta'lik, tekmile ve

\* Bu makaleyi okuyarak görüşlerini bildiren Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. İsmail Durmuş, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Casım Avcı'ya teşekkür ederim.

\*\* Dr. Sedat Şensoy, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Eserin ismi kaynaklarda *Sihâhu'l-luga*, *es-Sihâh fi'l-luga* ve *Tâcü'l-luga* olarak geçmekte, yaygın olarak *es-Sihâh* adıyla tanınmaktadır.

tenkit yazılmıştır.<sup>2</sup> Eseri tenkit edenlerden biri de Ebû't-Tâhîr el-Fîrûzâbâdî' dir (ö. 817/1415). O, tenkitlerini *el-Kâmûsü'l-muhîl* adlı sözlüğünde ortaya koymuştur. Bu eser de *es-Sihâh* gibi çok ilgi görmüş ve üzerine şerh, hâşiye, ihtisar, ikmal, tenkit ve tercüme türü birçok çalışma yapılmıştır.<sup>3</sup> Öte yandan yöneltilen eleştirilere karşı *es-Sihâh*'ı savunan çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunların çoğu Fîrûzâbâdî ve taraftarlarına reddiye maksadıyla telif edilmiştir.<sup>4</sup> Bu mahiyetteki eserlerden biri de Osmanlı edip ve âlimlerinden Veysî mahlâsıyla tanınan Üveys b. Muhammed el-Alaşehirî'nin (ö. 1037/1628) telif ettiği *Merace'l-bahreyn*'dir.<sup>5</sup> Adı geçen eserin tahkikli neşri bu satırların yazarı tarafından yapılmıştır.<sup>6</sup>

Veysî bu eserinde genel olarak Fîrûzâbâdî'nin birçok eleştirisine cevap vermiş ve *es-Sihâh*'i delilleriyle savunmuş olmakla birlikte, bu çalışmada da görüleceği gibi, nadiren de olsa Fîrûzâbâdî'yi desteklemiş veya her ikisini birden eleştirmiştir.<sup>7</sup>

Fîrûzâbâdî'nin eleştirileri daha çok, kelimelerin aslî/kök harflerinin tespiti-ne bağlı olarak sözlükteki tertip ve yazımında ortaya çıktığını düşündüğü hatalara yönelik olmakla birlikte, anlama alâkalı eleştiriler de bulunmaktadır. Dolayısıyla *Merace'l-bahreyn*'in büyük kısmını tertip ve yazımla alâkalı itirazlara verilen cevaplar teşkil etmektedir. Bu makalenin konusunu oluşturan, Veysî'nin anlama ilgili eleştiri ve itirazlara verdiği cevaplar, eserinde geniş

- 
- 2 Bu çalışmalar hakkında bk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, *Mukaddimetü's-Sihâh* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), s. 154-209; Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî neş'etühû ve tetavvürüh* (Kahire: Mektebetü Mısır, 1968), II, 503-29; Ahmet Subhi Furat, "al-Fîrûzâbâdî'nin as-Sihâh'ı Tenkidi" (yayımlanmamış çalışma, İstanbul 1978), s. 31-38; İsmail Durmuş, "es-Safedî Hayatı Eserleri ve Gavâmuzu's-Sihâh'ı" (yayımlanmamış doçentlik çalışması, 1994), s. 104-7.
  - 3 Bu çalışmalar hakkında bk. Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, II, 600-38; Furat, "al-Fîrûzâbâdî", s. 56-60; Emîl Ya'kûb, *el-Me'âcimü'l-lugavîyyetü'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), s. 123-24.
  - 4 Bu çalışmalar için bk. Attâr, *Mukaddimetü's-Sihâh*, s. 185-98; Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, II, 606-14.
  - 5 Genel olarak *es-Sihâh*'ı savunup, *el-Kâmûsü'l-muhîl*'i eleştiren çalışmalardan biri de Mustafa Kılıçlı tarafından neşredilen Muhammed b. Mustafa Dâvûdzâde'nin (ö. 1031/1622) *ed-Dürü'l-lakîl fî aglât el-Kâmûsü'l-muhîl* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1990) adlı eseridir. Gerek Veysî ve gerekse Dâvûdzâde aynı dönemde yaşamış Osmanlı âlimlerindedirler, ancak zikredilen eserlerini birbirlerinden habersiz yazmış oldukları anlaşılmaktadır.
  - 6 Sedat Şensoy, "Veysî (Üveys b. Muhammed el-Alaşehirî) ve Eseri *Merace'l-bahreyn*'in Tahkiki" (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), Veysî'nin eserine atıflar bu çalışmanın tahkik kısmına yapılacaktır.
  - 7 *Merace'l-bahreyn*'de takip edilen tertip sistemi ilk olarak Cevherî'nin *es-Sihâh* isimli eserinde ortaya koyduğu ve daha sonra *Lisânü'l-'Arab* ve *el-Kâmûsü'l-muhîl* gibi eserlerde izlenen düzendir. Bu sistemde sözlük, kelimelerin son harflerine göre alfabetik olarak bablara ayrılır. Bablar ise kelimelerin kökleri esas alınarak baş harflerine göre fasllara bölünür. Fasllardaki kelimeler, ikinci ve varsa üçüncü harflerine göre yine alfabetik olarak sıralanır.

yer tutmamakla beraber, gerek sözlükbilim (lexicology) ve gerekse sözlüksel anlambilim (lexical semantics) açısından önemli tahlilleri içermektedir.

Bir Osmanlı âlimi olan Veysî'nin lugavî anlamı tespit sadedinde sergilediği ilmi seviye ve ele aldığı konulara vukufiyet bu çalışmada açıkça görülebilmektedir. Veysî örneğinde ortaya çıkan bu tablo, Osmanlı ilim anlayışı ve seviyesi hakkındaki bugünkü bilgi ve düşüncelere de katkı sağlayıcı mahiyettedir.

Bu çalışma Veysî'nin lugavî anlamın tespitine yönelik değerlendirmelerini esas aldığından onun eserinde incelediği konularla sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla makalenin alt başlıkları bu konulara göre düzenlenmiş olup bunlar: Lugavî anlamın tespitinde metot: rivayet ve dirayet, lugavî-istilâhî ve hakikî-mecazî anlam ayrımları, zıt iki anlamı olan kelimeler, çokanlamlılık, eşanlamlılık, al-tanlamlılık ve lugavî anlamın değişimidir.

Makalede bir taraftan Veysî'nin görüşleri ve tahlilleri aktarılıp incelenirken, diğer taraftan gerekli görülen yerlerde bu görüş ve tahlillerin bugünkü anlambilim problemleri ve terminolojisi açısından neye tekabül ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

## Lugavî Anlamın Tespitinde Metot: Rivayet ve Dirayet

Kaynağı ister ilâhî ister insanlar arasındaki uzlaşma olsun, dilin öğrenilmesi konusunda başvurulacak ilk merciin rivayet olduğu açıktır. Ancak rivayetlerin birbiriyle çatışması durumunda dirayete, başka bir deyişle akıl yürütmeye başvurmanın dışında yol kalmayacaktır. Veysî bu gerçeğin bir örneğini ortaya koymaktadır.

Cevherî *جَنِّي الحَرَمِ* "Harem'in taşları" tamlamasının Mina'da toplanmış ceme-re taşları anlamında olduğunu belirtir.<sup>8</sup> Fîrûzâbâdî ise Harem bölgesinin sınırındaki bir yerde toplanmış taşlar veya kendileri için kurbanlar kesilen putlar olduğunu söyler ve Cevherî'yi hatalı bulur.<sup>9</sup> Veysî, her iki görüşün de rivayet olduğunu, hangisinin doğru olduğunun tespiti için ise akıl yürütmeden (dirayet) başka bir yol bulunmadığını belirtir. *جَنِّي الحَرَمِ* kelimesinin *جَنَّة*'nin çoğulu olduğunu ve bu kelimenin ise belirli şeylerin özel ismi olarak vaz' edilmediğini; lugat âlimlerinin zikrettiğine göre, toplanmış taş, toprak veya başka bir şey için kullanıldığını söyler. Nitekim İbnü'l-Esîr *جَنَّة* için toplanmış

8 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcû'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1990), VI, 2298.

9 Ebû't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtil* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), s. 1638.

şey, yığın<sup>10</sup>, Zemahşerî (ö. 538/1144) toprak veya başka şey yığını<sup>11</sup>, Fîrûzâbâdî ise taş yığını anlamını vermiştir.<sup>12</sup> Veysî bu durumda *جنى الحرم* tamlamasının cemre taşları anlamında kullanıldığı, zira bunların toplanmış taşlar/taş yığınları olduğu sonucuna varır. Harem sınırına konulmuş taşların ise birbirinden ayrı ve uzak işaretler olduğunu, bunlardan ikisinin Arafat yönünde ve ikisinin de Ten'im yönünde bulduklarını belirtir. Câhiliye döneminde kendilerine kurban kesilen putların da Kâbe'nin muhtelif yerlerine dikilen birer taş olduğunu belirten Veysî, görüldüğü kadarıyla bu işaretlere ve putlara delâlet etmek üzere *جنى* kelimesini kullanmanın mümkün olmadığını, zira bunların yığın halde bulunmadıklarını söyler. Veysî ayrıca Fîrûzâbâdî'nin bu anlamı dizlerin üzerine oturmak, çökmek demek olan *جنى* kelimesinden almış olabileceği ihtimali üzerinde durur. Çünkü işaretler ve dikilmiş putlar sanki dizlerinin üzerine oturmuş gibidirler. Ancak Veysî dizleri üzerine oturmanın da toplanmak anlamını içerdiğine, zira dizleri üzerine oturanın kol ve bacaklarını topladığına dikkat çeker.<sup>13</sup>

Veysî iki rivayet arasında muhayyer kalınması durumunda akıl yürütmekten başka yol olmadığını vurgulayarak, Cevherî'nin ve Fîrûzâbâdî'nin mezkur rivayetlerini karşılaştırır. Nihayet Cevherî'nin rivayetinin dirayet bakımından daha sağlıklı olduğu neticesine ulaşır. Çünkü lügat ilminde aslanan rivayettir. Ancak eşit değerdeki iki rivayetin tercihi durumunda dirayete başvurmaktan başka yol kalmamaktadır. Veysî de bu kurala uymuştur.

Nitekim, lafzın hangi mana için vaz' edildiğinin tespiti konusunu incelemiş bulunan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), bu hususta üç yola başvurulabileceğini belirtmiştir. Birincisi sırf akıl yürütmedir ki, lügat ilminde bu söz konusu olamaz. Zira dil –kaynağı ister ilâhî olsun ister insanlar arasındaki uzlaşma olsun– vaz' ile belirlenen şeylerdendir. Vaz' ile belirlenen şeyleri ise aklın kendi başına idrak etmesi mümkün değildir. İkinci yol nakille bilmektir. Nakille gelen bilgi ise ya hakkında şüphe edilmeyecek kadar çok kimse tarafından (tevatür) veya daha az, hatta tek kimse tarafından aktarılan (âhâd) bilgidir. Bunlardan ilki kesin, ikincisi zannî bilgidir. Üçüncü yol ise hem akla hem de nakle başvurmaktır. Râzî bu yolla ulaşılan bilgiyi de örnekleriyle açıklamıştır.<sup>14</sup> Veysî'nin değerlendirmeleri, lügavî anlamın Râzî'nin zikrettiği üçüncü yolla tespitine girmektedir.

10 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dârü lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), I, 239.

11 Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi'l-hadis*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), I, 190.

12 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1638.

13 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 222-23.

14 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), I, 203-4; Süyûtî (ö. 911/1505), Râzî'nin bu ifadelerinin



## Lugavî ve İstilahî Anlam

Veysi'nin üzerinde özellikle durduğu konulardan biri lugavî ve istilahî anlam ayrımıdır. Bir kelimenin lugavî anlamı, o kelimenin bir birimi olduğu dili konuşanların genel olarak anladıkları veya anlattıkları şey; o kelimenin istilahî anlamı ise o dili konuşanlardan bir kesimin uzlaşarak o kelimeden lugavî anlamıyla ilişkili, ancak ondan farklı olarak anladıkları veya anlattıkları şeydir diye tanımlanabilir. İstilahî anlama, örfî anlam da denilmektedir. Örneğin "fiil" kelimesinin lugavî anlamı oluş ve eylem iken, nahiv istilâhında bunlara delâlet eden lafız anlamındadır.<sup>15</sup>

Veysi'nin Fîrûzâbâdî'yi lugavî anlamı tespit noktasında eleştirdiği hususlardan biri "Abâdile" kelimesinin anlamıyla ilgilidir. Fîrûzâbâdî, Cevherî'nin Abâdile arasında Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684-85) yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) da zikrederek yanlış yaptığını söyler.<sup>16</sup>

Veysi'nin bu eleştiri karşısında iki farklı tavır aldığı görülmektedir. Veysi, öncelikle Cevherî'ye atfedilen bu kaydın mevsûkiyeti üzerinde durarak, Cevherî'yi yalnız Fîrûzâbâdî'nin eleştirmedeğini, Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486) gibi âlimlerin de İbn Mes'ûd'u Abâdile arasında zikredip Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı zikretmemesi dolayısıyla Cevherî'yi hatalı bulduklarına dikkat çeker.<sup>17</sup> Veysi, yapılan eleştirilerin aksine Cevherî'nin aslında İbn Mes'ûd'u değil Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı zikretmiş olduğunu<sup>18</sup> belirtir ve bunu teyit etmek üzere Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) Nevevî'nin bu konudaki sözünü yanlışlaşmasını<sup>19</sup> delil olarak gösterir.<sup>20</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791)

---

eserinde aktarır. Bk. Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmî'l-luga ve envâ'ihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ, Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), I, 57.

- 15 Lugavî ve istilahî/örfî anlamı ilgili olarak bk. Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1304), s. 278; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (İstanbul: Matbaatü Ahmed Kâmil, 1327), s. 18, 129; Tehânevî, *Keşşâfû istilahîti'l-fünûn ve'l-ulam*, nşr. Refik el-Acem v.dğr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân 1996), I, 212; II, 1408, 1600-1.
- 16 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 379.
- 17 Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), VI, 267; Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1401/1981), I, 46; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), III, 18; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), III, 651-52. Bu konuda Nevevî'nin görüşünü naklederek Cevherî'yi hatalı bulan ve dolayısıyla Veysi'nin itirazına dolaylı olarak muhatap olanlardan biri de Dâvûdzâde'dir. Krş. Dâvûdzâde, *ed-Dürü'l-lakîti*, s. 80-1.
- 18 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 505.
- 19 Zeynüddin el-İrâkî, *Şerhu Elfıyyeti'l-İrâkî* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), III, 16.
- 20 Veysi, *Merace'l-bahreyn*, s. 109.

de, elli kadar *es-Sihâh* nüshasına müracaat ettiğini, hiçbirinde İbn Mes'ûd'un zikrine rastlamadığını söyler ve Fîrûzâbâdî'nin elindeki nüshanın hatalı olabileceği üzerinde durur.<sup>21</sup> Söz konusu kaydın mevsûkiyetine dair bu görüşlerinin yanı sıra Veysî, İbn Mes'ûd'un Abâdile'den olduğunu da ispatlamaya çalışmaktadır. Hadis ilminin ıstılahında İbn Mes'ûd'un Abâdile'den sayılmadığını fakat fıkıh ilminin ıstılahında Abâdile'nin İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve İbn Ömer olmak üzere üç kişiden ibaret olduğunu, muhaddislerin örfünde ise İbn Abbas, İbn Ömer, İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr b. el-Âs olmak üzere dört kişi olduğunu belirtir. Bu hususa, *el-Hidâye*'nin birçok şerhinde, *el-Cevâhirü'l-mudıyye* ve *el-Mugrib* gibi eserlerde temas edildiğine dikkat çeker.<sup>22</sup>

Veysî, İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) başka bir açıdan Cevherî'ye itiraz ederek İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Amr b. el-Âs'ı zikrettiği için Cevherî'yi hem muhaddislerin hem de fakihlerin örfüne uygun davranmamış olması sebebiyle hatalı bulduğunu aktardıktan sonra, bu görüşe katılmadığını ve Cevherî'nin bu konuda hatalı sayılmayacağını ifade eder. Zira ona göre Cevherî'nin vazifesi fakihlerin veya muhaddislerin ıstılahlarını açıklamak değil, Abâdile kelimesinin lügavî anlamını vermektir. Bu kelime Abdullah terkibinden yeniden şekillendirilmiş (menhût)<sup>23</sup> olan bir kelimenin çoğuludur. Bu sebeple söz konusu madde başlığı altında bu kavrama dahil olan kişilerden üçünü çoğul anlamını ortaya koymak için zikretmiş ve her iki örfteki tertibini de nazan itibara almamıştır. Veysî hem fakihlerin hem de muhaddislerin örfü dikkate alındığı takdirde Abâdile'nin beş olduğuna dikkat çekerek Fîrûzâbâdî'nin muhaddislerin örfündeki dört sahâbeyi saymasını ve Abâdile denilince sadece bunların anlaşıldığını söylemesini yanlış bulur ve Cevherî'nin İbn Mes'ûd'u zikrettiği farz edilse bile, Fîrûzâbâdî'nin itirazının yanlış olduğunu belirtir.<sup>24</sup>

Böylece Veysî, genel bir sözlük olması sebebiyle *es-Sihâh*'ta Cevherî'nin belli bir örfün ıstılahlarına bağlı kalmamış olmasının itiraz edilecek bir şey olmadığını, aksine Fîrûzâbâdî'nin yaptığı gibi bir kelimenin ıstılahî anlamını lügavî anlamı gibi değerlendirmenin yanlış olduğunu tespit eder. Bu, Veysî'nin lügavî ve ıstılahî anlam ayrımını dikkatinden uzak tutmadığını gösterir.

21 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcül-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), II, 413.

22 Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993), IV, 531; Mutarrizî, *el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib*, nşr. Mahmûd Fâhûrî ve Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979), II, 39; Bâbertî, *el-İnâye 'ale'l-Hidâye* (İbnü'l-

Firûzâbâdî'nin hadis istilâhına dayanarak Cevherî'yi yanlış yapmakla itham ettiği bir konu da onun hadis kelimesini kullanımıyla ilgilidir. Cevherî bazı kelimelerin izahı için *وفي الحديث* "hadiste/haberde geçtiği üzere" ifadesiyle başlayarak örnekler vermektedir. Firûzâbâdî, *الرَّقْوَة* kelimesi açıklanırken verilen *وفي الحديث: لا تَسْبُوا الإِبِلَ فَإِنَّ فِيهَا رَقْوَةَ الدَّمِّ* "Develere sövmeyiniz, zira onlar kısasa bedel olan diyet için verilir"<sup>25</sup> ve *وفي الحديث: الطَّوِيلَةُ قَدْ تَقْصُرُ وَالْقَصِيرَةُ قَصْرٌ* maddesindeki *وفي الحديث: الطَّوِيلَةُ قَدْ تَقْصُرُ وَالْقَصِيرَةُ قَصْرٌ* "Uzun boylu kadın, kısa boylu çocuk ve kısa boylu kadın, uzun boylu çocuk doğurabilir"<sup>26</sup> örneklerinde Cevherî'yi hatalı bulmakta ve bu sözlerin hadis olmadığını belirtmektedir. Veysî, bu itirazların yersiz olduğunu, çünkü Cevherî'nin "hadiste/haberde" ifadesiyle her zaman Hz. Muhammed'in (s.a.) sözünü kastetmeyip bazen hadis-i şerifleri bazen de büyüklerin sözlerini ve halk arasında yaygın olan meselleri kastettiğini söyler.<sup>27</sup> Veysî buna delil olarak Cevherî'nin *شعر* maddesinde zikrettiği *وفي الحديث: أشعرُ أميرُ المؤمنين* sözünü göstermektedir. Zira Ömer b. el-Hattâb'ın (ö. 23/644), "Emîrül-Mü'minîn" lakabını alan ilk halife olduğu bilinmektedir. Bu sözü ise Benî Lihb kabilesinden biri söylemiştir. Veysî bu konuda Mecdüddin İbnü'l-Esir'in (ö. 606/1210) şu sözünü nakleder: Bu kelimenin aslı *إشعارُ البُدنِ*'dür. Bu ise devenin iki hörgücünden birinin kan akacak kadar yarılması demektir. Böylece bu hayvanın hedy (Harem bölgesinde kurban edilmek için sevk edilen hayvan) olduğu belli olur. Rivayete göre bir adamın hacda şeytan taşlama esnasında attığı bir taş Hz. Ömer'in başına isabet etmiş ve kanatmıştır. Buna göre Benî Lihb kabilesinden bir şahıs yukarıda zikri geçen sözü söylemiştir. Bununla kurban edilme alanına sevk edilen deve gibi onun öldürülmek üzere işaretlendiğini kastetmiş ve bunu bir uğursuzluk saymıştır. Bu uğursuzluk da gerçekleşmiş ve Hz. Ömer hacdan döndüğünde şehit edilmiştir.<sup>28</sup>

Veysî böylece Firûzâbâdî'nin, Cevherî'nin maksadını anlamadığını söylemiş olmaktadır. Muhtelif maddelerde Firûzâbâdî'nin eleştirilerine cevap verirken onun bu duruma Cevherî'yi yanlış çıkarma gayretkeşliğinin ortaya koyduğu bir acelecilik yüzünden düştüğünü belirtmiştir.<sup>29</sup> Ancak Firûzâbâdî'nin bu tür hatalara düşme nedenleri arasında metni okumadan önceki zihinsel ön

Hümâm'in *Fethu'l-kadir* adlı eseriyle birlikte), (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), III, 17; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 109-10.

23 Bir terkip veya cümleden onların anlamlarına delâlet edecek şekilde harfler alınarak kelime oluşturulmasına "naht", böyle kelimelere de "menhût" adı verilir. Bk. Ali Abdülvâhid Vâfi, *Fikhu'l-luga* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), s. 186.

24 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 110.

25 Cevherî, *es-Sihâh*, I, 53; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 52.

26 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 795. Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 595.

27 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 20, 145. Dâvûdzâde benzer bir değerlendirmede bulunarak Cevherî'nin hadis kelimesiyle insanlar arasında yaygınlık kazanmış sözleri kastetmiş olabileceğini söyler. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakit*, s. 11.

28 İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 479; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 20.

29 Veysî'nin bu ve benzeri değerlendirmeleri için bk. *Merace'l-bahreyn*, s. 31, 80, 157.

hazırlığının da rolü olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, aynı zamanda muhaddistir ve hadis kelimesiyle aklına ilk gelen kavram hadis-i şerif olmaktadır. Abâdile hakkındaki tartışma da hâdis ilmi terminolojisinin onun zihnini şekillendirdiğinin bir diğer örneğidir. Hem *es-Sihâh*'ta hem de *el-Kâmûs*'ta yer aldığı gibi lugavî anlamı haber olan "hadis" kelimesini<sup>30</sup>, lugat bilgini olan Cevherî'nin bu anlamda kullanması tabiidir.

Ayrıca Veysî, لا تسبوا الإبل sözünün Fîrûzâbâdî'nin izafe ettiği Eksem b. Sayfî'ye<sup>31</sup> (ö. 612 m. ?) aidiyetinin ihtilâfı olduğuna dikkat çeker. Çünkü Zemahşerî bu sözü Kays b. Âsım'ın<sup>32</sup> (ö. 47/667) çocuğuna söylediğini *Esâsü'l-belâga*'da ifade etmektedir.<sup>33</sup> Zebîdî de aynı hususa temas ederek Eksem b. Sayfî'nin Arap bilgilerinden olduğunu ve sahâbilîği konusunda ihtilâf edildiğini belirtir. Ancak Sa'leb'in (ö. 291/904) *el-Fasîh* isimli eseri üzerine yazılan şerhlerde bu sözün Kays b. Âsım el-Münkarî'ye ait olduğu ve oğluna yazdığı vasiyetinde yer aldığı belirtilmesine işaret eder ve bu zatın sahâbî olduğunda ittifak edildiğini söyler. Zebîdî, hadis ve haber kelimelerinin Hz. Peygamber'e, Sahâbe'ye ve Tâbiîn'e izafe edilen şeyler için kullanılmasının yaygın olduğuna dikkat çeker ve Kays'ın sahâbî olması, Eksem'in en azından Tâbiîn'den olması sebebiyle bahis konusu sözün Cevherî tarafından hadis diye nakledilmesinin hatalı olmadığını belirtir.<sup>34</sup> Zebîdî'nin açıklamalarından, hadis kelimesinin hadis terminolojisine göre anlaşılması durumunda da Cevherî'nin hatalı bulunamayacağı görülür.

Fîrûzâbâdî'nin hadis ilmi istilâhına dayanarak Cevherî'ye yönelttiği başka bir eleştiriye عنه maddesinde rastlanır. Cevherî, "Ebû'l-Atâhiye" tamlamasının künye olduğunu belirtirken<sup>35</sup> Fîrûzâbâdî, Ebû İshâk İsmail b. Süveyd'in (ö. 210/825) lakabı olduğunu ve Cevherî'nin yanlış yaptığını söyler.<sup>36</sup> Veysî, bunun da muhaddislerin istilâhından hareketle Arap dilcilerine getirilen itirazlardan

30 Cevherî, *es-Sihâh*, I, 278; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 214. Ahmed el-Feyyûmî (ö. 770/1368-69) de hadis kelimesinin konuşulan ve nakdedilen söz manasına delâlet ettiğini ve Resûlullah'ın hadislerinin de bu kabilden olduğunu belirterek, hadis kelimesinin umumî anlamına dikkat çeker. Bk. Ahmed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1987), s. 48.

31 Eksem b. Sayfî hakkında bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmecîd ve Ali Muhammed Muavvad (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), I, 350-53; Asri Çubukçu, "Eksem b. Sayfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 550-51.

32 Kays b. Âsım el-Münkarî/el-Minkarî hakkında bk. İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dârü Nehdatü Mısır, 1969), III, 1294-1296; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Kahire: Matbaatü Küstâtsûmâs, 1374/1955), VI, 57.

33 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1985), I, 359; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 20.

34 Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, I, 71-2.

35 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2239.

36 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1612.

birî olduğunu belirtir. Zira hadisçilere göre künye, Ebû'l-Hasan, Ümmü Külsûm örneklerinde olduğu gibi çocuğunun ismine izafeten kişiye verilen isimdir. Ancak Ebû Tûrâb örneğinde olduğu gibi, çocukları dışındaki bir şeye izafetle kişiye mecaz olarak verilen isme ise lakap denir. Veysî bu hususu İmam Ebû'l-Hasan Ali et-Tebrîzî'nin (ö. 746/1345) *el-Kâfi fî ulûmî'l-hadis* isimli eserinde “ismi, künyesi ve lakabı olanlar” başlığı altında açıkladığını ifade eder. Bunun misali Ali b. Ebî Tâlib'dir (ö. 40/661). Onun lakabı Ebû Tûrâb ve künyesi Ebû'l-Hasan'dır. Muhaddislerin ıstılahı, Arap dilcilerinin ıstılahından farklıdır. Hadis erbabı, başında “eb” ve “ümm” kelimesi bulunsun veya bulunmasın övgü veya yergi ifade eden bütün özel isimleri lakap olarak kabul eder.<sup>37</sup> İrâkî de künyeye lakaplananlara İbn Hibbân'ı (ö. 354/965) örnek verir ve isminin Abdullah, künyesinin Ebû Muhammed ve lakabının Ebû's-Şeyh olduğunu zikreder. İrâkî'nin bu hususta zikrettiği başka bir örnek Ebû Tûrâb Ali b. Ebî Tâlib'dir.<sup>38</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de *Nüzhetü'l-elbâb* isimli eserindeki “Künye Lafızlarıyla Lakaplar” başlığında, “Ebû'l-Atâhiye şair İsmail b. İshak'ın lakabıdır, künyesi Ebû İshak ve Ebû Sâbit'tir” demektedir.<sup>39</sup> Veysî, İbnü'l-Esir'in *el-Murassa'* isimli eserindeki “Ebû'l-Atâhiye lakaptır”<sup>40</sup> sözünün hadis ıstılahına dayandığını belirtir. Bedreddin el-Karâfî (ö. 1008/1600) de Cevherî'nin yanlış yapmadığını belirtmek için, bir şahsa iki veya daha fazla künye verilmesinde şaşılacak bir şey olmadığını, örneğin Ebû's-Sıdk Ebû Bekir denildiğini ve bunlardan biriyle meşhur olabileceğini, dolayısıyla Cevherî'nin hatalı olmadığını söyler.<sup>41</sup> Veysî bütün bu alıntılardan sonra, Cevherî'yi hata ile itham etmenin yeterince araştırma yapmamanın sonucu olduğunu belirtir.<sup>42</sup> Bu ihtilâf da Fîrûzâbâdî'nin kelimenin lugavî anlamıyla ıstılahî anlamı arasındaki farkı göz ardı ettiğine işaret etmektedir.

Veysî, hadis erbabının künye edatı olan “eb” ve “ümm” kelimeleriyle lakaplandırma hakkındaki temel görüşlerinin Arap dilcilerinin bu konudaki görüşlerine tamamen zıt olduğu neticesine ulaşır. Zira Arap dilcileri, künyenin, manası itibarıyla değil, künye alan kişinin isminin açıkça zikredilmemesi suretiyle saygı için kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu hususu inceleyen Radî el-Esterâbâdî (ö. 686/1287) özel isimleri (a'lâm) üçe ayırmıştır. İlki Zeyd ve Amr gibi isimlerdir ve bunlarla övgü veya yergi kastedilmez. İkincisi lakaptır ve bunlarla övgü ve yergi kastedilir. Üçüncüsü ise künyedir ve başında “eb”,

37 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 218.

38 İrâkî, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî*, III, 120.

39 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'l-elbâb fî'l-elkâb*, nşr. Abdülaziz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), II, 268.

40 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *el-Murassa' fî'l-âbâ'i ve'l-ümmehâti ve'l-ebnâ'i ve'l-benâti ve'l-ezva'i ve'z-zevât*, nşr. Fehmî Sa'd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1412/1992), s. 208.

41 Bedreddin el-Karâfî, *el-Kavlü'l-me'nûs bi-tahrîri mâ fî'l-Kâmûs*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 2066, vr. 159a.

42 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 218-19.

“üm̄m”, “ibn” ve “bint” kelimeleri bulunan izafetlerdir. Araplar arasında künye ile saygı kastedilir. Künye ve lakap arasındaki fark ise, künyenin aksine olarak lakap lafzının anlamıyla, lakap takılan kişi övülür veya yerilirken, künye verilen kişiye saygı, künye lafzının anlamıyla değil, isminin açıkça zikredilmemesiyledir.<sup>43</sup> Bu durumda, muhaddisler Ebû'l-Fazl ve Ebû Cehil gibi kelime anlamı itibariyle övgü ve yergi içeren künyeleri, lakap olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü ismi zikredilmemekle birlikte Ebû Cehil diye lakap takılan kimseye saygı ifade edildiği düşünülemez. Arap dilcilerine göre ise bu, aslında daha önce belirtildiği gibi, ismin açıkça zikredilmemesi suretiyle saygı ifadesine hastır. Ancak daha sonra bu alan genişlemiş ve künye edatıyla başlayan her şey buna dahil olmuştur.<sup>44</sup> Bu tahlilleriyle, Veysi'nin künye konusunda Arap dilcileri ve muhaddisler arasındaki ihtilâfın sebebinin açıkça ortaya koyduğu görülür.

Lugavî anlama doğrudan ilgili olmamakla birlikte, Fîrûzâbâdî'nin muhaddis kişiliğinin *el-Kâmûs*'ta ortaya koyduğu eleştirilere etkisini açıkça göstermesi bakımından işaret etmekte yarar mülâhaza edilebilecek başka bir örnek قيس maddesinden verilebilir. Cevherî “Mikyasa b. Subâbe”<sup>45</sup> (ö. 8/630) isimli şahıs hakkında bilgi verirken Mikyas isminin son harfini م harfiyle kaydederken<sup>46</sup>, Fîrûzâbâdî bu şahsın isminin م harfiyle olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Ancak Veysi, lugat bilgilerine göre, bu ismin Cevherî'nin tespit ettiği şekilde olduğunu, hadis erbabının ise bu kelimeyi م harfiyle tespit ettiğini belirterek, iddiasını teyit etmek üzere Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) bu manadaki görüşünü<sup>48</sup> aktarır. Ayrıca Cevherî'nin lugat bilgini olduğunu hatırlatır ve hadis bilginlerinin muhalif görüşünün Arap dili konusunda delil getirmek için müracaat edilen bir kaynak olmadığını belirtir.<sup>49</sup> Cevherî'nin lugat bilginlerinin tespitine sadık kalması tabiidir. Dolayısıyla genel manada bir lugat yazmak iddiasındaki Fîrûzâbâdî, hadis ilmi geleneğine tâbi olarak ortaya koyduğu eleştiriyle kendisi hata etmiştir.

## Hakikî ve Mecazî Anlam

Cevherî آء kelimesinin bir tür ağaç demek olduğunu söylerken<sup>50</sup>, Fîrûzâbâdî bunun ağacın meyvesi olduğunu belirterek Cevherî'nin hata ettiğine dikkat çekmektedir.<sup>51</sup> Veysi, Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'ye yönelttiği eleştirilerin çoğunun haksız olmasına rağmen, bu konuda isabetli olduğunu söyler.

43 Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye* (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1398/1978), III, 264-65.

44 Veysi, *Merace'l-bahreyn*, s. 219-20. Dâvûdzâde, Cevherî'nin zikrettiği gibi Ebû'l-Atâhiye'nin künye olmasının lakap olmasından daha doğru olduğunu belirterek, muhtelif nakillerle Fîrûzâbâdî'nin karşısında yer almaktadır. Ancak Veysi'nin ortaya koyduğu gibi bu konudaki ihtilâfın disiplinlerdeki istilah farklılığından kaynaklandığına temas etmemektedir. Bk. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakîl*, s. 223-24.

Zira lugat bilginlerinin ekseriyetine göre آء kelimesi سزح ağacının meyvesi demektir.<sup>52</sup>

Veysî, bu konuda Cevherî'yi savunan Abdullah b. Berrî'nin (ö. 582/ 1187) de hatalı olduğunu belirtir. Zira İbn Berrî, insanların bazen ağacı meyvesinin ismiyle zikrettiklerini ve "Benim bahçemde elma, ayva ve kayısı var" örneğinde olduğu gibi meyvenin ismini zikredip ağacı kastettiklerini söylemektedir.<sup>53</sup> Veysî, İbn Berrî'nin düştüğü hataya, Bedreddin el-Karâfi'nin *el-Kavlü'l-me'nûs* isimli eserindeki naklinde görüldüğü gibi, Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/ 1539) de düştüğüne dikkat çeker. Veysî, İbn Berrî'nin savunmasının doğru olabilmesi için ağacın değil, meyvenin zikredilip ağacın kastedilmiş olması gerektiğini, hâlbuki Cevherî'nin bahis mevzuu kelimenin anlamını meyve olarak zikretmediğini ve dolayısıyla bununla ağacı kastetmektedir denemeyeceğini belirtir.<sup>54</sup>

Veysî, bu mevzuda farklı bir değerlendirmede bulunan İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) da hataya düştüğü kanaatindedir. Zira İbn Manzûr, meyveyi ağaçla isimlendirenin mazereti, ağacı meyveyle isimlendirenin mazereti gibidir demiştir.<sup>55</sup> Veysî, bu görüşün iki açıdan yanlış olabileceğini belirtir: İlki, meyvenin zikredilip ağacın kastedilmesi düşünülebilir; fakat bunun aksi düşünülemez. İkincisi ise bu durumda lafzın hakikî anlamının mecaz ile tefsiri gerekir ki, bu lugat âlimlerinin yöntemine uygun değildir. Onların benimsediği metoda göre lafzın hakikî anlamını ona uygun hakikî anlamıyla tefsir etmek gerekir.<sup>56</sup>

45 Bu şahıs hakkında bk. Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafız Şelebî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), III, 293; IV, 410; Ziriklî, *el-A'lâm* (Kahire: Matbaatü Küstâtsûmâs, 1376/1956), VIII, 210.

46 Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1055.

47 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 811.

48 Mutarrizî, *el-Mugrib*, II, 202.

49 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 153-54. Dâvûdzâde de Mutarrizî'den yaptığı nakille, Cevherî'nin lugat bilginlerinin görüşünü benimsediği ve Firûzâbâdî'nin itirazının yersiz olduğu kanaatini dile getirir. Dâvûdzâde, *ed-Dürü'l-lakî*, s. 133-134.

50 Cevherî, *es-Sihâh*, I, 34.

51 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 41.

52 Serh (Latince "cadaba farinosa") gebreotugiller (Latince "capparidaceae") familyasından bir ağaçtır. Bk. Ahmed İsa Bey, *Mu'cemü esmâ'î'n-nebât* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1349h.), s. 35; Pars Tuğlaci, *Okyanus Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pars Yayınları, 1971), I, 856.

53 İbn Berrî, *et-Tenbîh ve'l-izâh 'ammâ vaka'a fi's-Sihâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5234, vr. 1b. Dâvûdzâde'nin bu konuda İbn Berrî gibi düşündüğü ve Veysî'nin aksi görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Bk. Dâvûdzâde, *ed-Dürü'l-lakî*, s. 7.

54 Karâfi, *el-Kavlü'l-me'nûs*, vr. 3a; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 10-11.

55 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), I, 25.

56 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 10-1.

Veysi'nin İbn Manzûr'a itiraz sadedinde ileriye sürdüğü birinci görüşü naklî veya aklî delillerle desteklemediği görülür. Dolayısıyla bu konuda İbn Manzûr'un mu Veysi'nin mi haklı olduğu konusunda kesin bir görüşe ulaşmak mümkün değildir. Onun dile getirdiği ikinci görüşündeki mecaz ise mecaz-ı mürseldir.<sup>57</sup> Veysi burada, ağacın zikredilip meyvenin kastedildiğinin söylenmesi durumunda mecaz-ı mürselin söz konusu olacağına işaretle, Cevherî'nin ifadesini bu şekilde yorumlamanın onun bir kelimenin anlamını mecazî anlamıyla açıkladığı şeklinde bir sonuca götürceğini ve bunun da lugat bilginlerinin başvurduğu bir metot olmadığını ifade etmektedir. Veysi'nin dikkat ettiği bu metottan farklı olarak kaleme alınmış bir sözlük çalışmasına Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga'sı* misal gösterilebilir. Bu eserde kelimelerin mecazî anlamları da verilmiştir. Ancak bu anlamların mecazî oldukları açıkça belirtilmiştir. Zaten sözlüğün ismi de bu tür anlamların tespiti için kaleme alındığına açıkça ortaya koymaktadır.

### Zıt İki Anlamı Olan Kelimeler: Ezdâd

Bir kelime kullanımı göz önüne alınarak hakikî ve mecazî muhtelif anlamlar ifade edebileceği gibi, o kelimenin vaz' edilişi göz önüne alınarak değişik anlamlara delâlet edebilir. Zıt iki anlamı olan kelimeler, vaz'ları farklı anlamlara delâlet eden kelimeler arasındadır.

Klâsik Arap dilbiliminde ezdâd kavramıyla kastedilen, modern dilbilimdeki uzun-kısa, güzel-çirkin gibi birbirine zıt anlamlara sahip farklı lafızlar demek olan karşıt anlamlı kelimeler (antonym) değildir. Bu ıstılah, birbirine zıt iki anlamda kullanılabilen aynı lafızlara delâlet etmekte ve birden fazla anlam taşıyan lafızlar (el-müşterekü'l-lafzî) kavramının kapsamına girmektedir. Başka bir deyişle ezdâd, birden fazla anlam taşıyan lafızların bir türüdür.<sup>58</sup>

---

57 Mecaz, aralandaki bir ilişki dolayısıyla konulduğu/vaz' edildiği anlamın dışındaki anlamın kastedildiği lafızdır diye tanımlanabilir (Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 136). Başka bir deyişle mecaz bir lafzın hakikî anlamı dışındaki bir anlamı ifade etmek için kullanılmasıyla ortaya çıkar. Ancak bu iki anlam arasında bir ilişki söz konusu olmalıdır. Bu ilişki benzeşme ise bu tür mecaza istiare denilirken, parça-bütün (cüz'iyet-külliyet), içeren-içeren (hâlliyet-mahalliyet), sebep-sonuç (sebebiyyet-müsebbebiyyet) vs. türünden ise mecaz-ı mürsel denilmektedir. Anlambilimde bu tür ifadeler "düzdeğişmece" (metonymy) (Berke Vardar v.dğr., *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1980), s. 70) veya "ad aktarması" olarak isimlendirilmektedir (Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1987, s. 131-33; a.mlf., *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yayınevi, 1998, s. 69).

58 Vâfi, *Fıkhü'l-luga*, s. 193; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-dilâle* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), s. 158.



Arap dilinde ezdâdın varlığı kadim dilbilimciler tarafından tartışma konusu olmuştur. Âlimlerin çoğunluğu ezdâdın varlığı görüşünü benimserken, İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958), Sa'leb ve Cevâlîkî (ö. 540/1145) gibi dilbilimcilerin aksi görüşte oldukları görülür. Ezdâdın varlığını benimseyenlerin bir kesimi onun sınırını oldukça genişletmiş ve farklı lehçelerde birbirine zıt anlamlarda kullanılan kelimeleri de ezdâddan kabul etmişlerdir. Bunlar arasında İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) isimleri zikredilebilir. Diğer bir kesim ise getirdikleri bazı kriterlerle ezdâdın kapsamını daraltma cihetine gitmişlerdir. Bunlar arasında İbn Düreyd (ö. 321/933), Veysî'nin zikrettiği farklı lehçelerde birbirine zıt anlamlarda kullanılan kelimeleri ezdâddan kabul etmeme prensibini benimsemiştir.<sup>59</sup> Veysî'nin naklettiği gibi aslında genel bir anlama sahip olduğu halde, kullanım durumuna göre zıt anlamlara delâlet eden kelimeleri ezdâddan saymama prensibini benimseyen Ebû Ali el-Kâlf de ezdâdı kabul eden, ancak sınırını daraltan bilginlerdendir.<sup>60</sup> Veysî'nin değerlendirmeleri, bu kesimin görüşlerini benimsemiş olduğunu göstermektedir.

Veysî'ye göre ezdâd konusunda lugat bilginleri ifrat veya tefrite düşmüşlerdir. Tefrit yolunu tutanlardan biri de ona göre Fîrûzâbâdî'dir. Zira meselâ *أَمْرٌ* fiilini o, ezdâddan saymıştır. Fîrûzâbâdî'ye göre bu kelime "bir efendi (seyyid) çocuk doğurdu" veya "bir siyah çocuk doğurdu" anlamlarına gelir ve ezdâddandır.<sup>61</sup> Fîrûzâbâdî bu ifadesiyle âdeta efendi insan çoğu zaman beyaz, köleler de siyah olur; beyaz ise siyahın zıddıdır demek istemiştir.<sup>62</sup>

Veysî ezdâd konusundaki farklı görüşlerin şöyle özetlenebileceğini belirtir:

İki karşıt anlama delâlet eden her lafız, o lafzın aynı dili konuşan bir topluluk arasında zıt anlamlarda kullanıldığı bilinmedikçe ezdâddan sayılmaz. Zira ezdâdın şartı, aynı lafzın bir dilde ve lehçede zıt iki anlamda kullanılmasıdır. Ancak bir lafız bir dilde/lehçede bir mânada, başka bir dilde/lehçede bunun zıddı anlamında kullanılırsa bu, o kelimenin ezdâddan olduğu anlamına gelmez. Bunlar iki zıt anlamda vaz' edilmiş iki lafız olarak kabul edilir. Örneğin *سِنَةٌ* kelimesi Kays kabilesi lehçesinde ışık anlamına gelirken, Temîm kabilesi lehçesinde karanlık anlamında kullanılır.<sup>63</sup>

Veysî bu görüşüyle ezdâd konusunda orta bir yol bulma amacı gütmektedir. Ezdâd konusunda benimsenmesi gereken prensip ise aynı lafzın aynı lehçede birbirine zıt iki anlamda kullanılmasıdır ve bu da lafızların lehçelerdeki kullanımlarının dikkatli bir tetkikini gerektirir. Böylece, ezdâd konusunda ifrat ve tefrite düşmekten sakınılmış olacaktır.

59 Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 194-197.

60 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 40.

61 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 371.

62 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 40.

63 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 40-41.

Ezdâddan olup olmadığı üzerinde tartışılan kelimelerden biri de زَاء'dır. Cevherî زَاء kelimesinin "arka" anlamında olduğunu, bazen "ön" anlamında da olabileceğini ve bu kelimenin ezdâddan sayılması gerektiğini belirtir.<sup>64</sup> زَاء kelimesinin aslı son harfinin hemze olduğu kanaatinde olan Fîrûzâbâdî, hemzeyle biten kelimeler babında yer verdiği bu kelimenin Cevherî'nin zikrettiği gibi iki zıt anlamının bulunduğunu belirtirken<sup>65</sup>, sonu illetli harf olan kelimeler babında tekrar ele aldığı anda, zıt iki anlama delâlet eden kelimelerden olup olmadığı konusunda tereddütlü bir tavır sergiler.<sup>66</sup> Veysî, bu tavrından Fîrûzâbâdî'nin bu kelimeyi "ön" ve "arka" anlamında kullanılabilen ancak ezdâddan olmayan bir kelime olarak kabul ettiği sonucunun çıktığını; fakat ifadesinin maksadını gerektiği gibi açıklayamadığını belirtir. Veysî زَاء kelimesiyle ilgili Fîrûzâbâdî'nin bu değerlendirmesinin gerektiği gibi ifade edilmesi durumunda, وَكُفِّرُونَ بِمَا زَاءَهُ "Onun ardındakini (sonrakini) inkâr ediyorlar" (el-Bakara 2/91) âyetinin tefsirinde Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) ifade ettiği hususa işaret olacağı kanaatinde. Beyzâvî زَاء kelimesinin aslında masdar olup zarf yapıldığını ve fâile izafe edilerek kendisiyle gizlenen şeyin, yani arka tarafın kastedildiğini belirtir. Mef'ûle izafe edilmesi durumunda da onu gizleyen şeyin, yani ön tarafın kastedildiğini, bunun da mef'ûlün önü olduğunu ifade eder ve dolayısıyla ezdâddan sayıldığını söyler.<sup>67</sup> Veysî bu hususu Muhyiddin Mehmed Şeyhzâde'nin (ö. 951/1544) daha açık bir şekilde izah ettiğini belirtir. Buna göre زَاء kelimesi aslında fâile ve mef'ûle izafe edilen bir masdardır. Meselâ زَاء زَيْد ifadesi "Zeyd'in ön tarafı" anlamında kullanıldığında, Zeyd'i gizleyen şey, arka taraf anlamında kullanıldığında ise Zeyd'in gizlediği şey demektir. Bu kelime daha sonra birçok masdar gibi zarf yapılmıştır. Bir kimsenin arkasındaki şey, o kimsenin gizlediği şeydir. زَاء الأَخِي sözü "onun arkası" anlamında kullanıldığında masdarın fâile izafesi söz konusu olur. "O kimsenin önü" anlamında kullanıldığında ise "o kimse" gizlenmiş şey olur ve bu durumda da mef'ûle izafe söz konusu olur.<sup>68</sup> Veysî, Beyzâvî'nin "Ezdâddan sayılır" ifadesinin, bu kelimenin ezdâddan kabul edilmesi görüşünün zayıflığına işaret olduğu ve bu tür kelimeleri muhakkik bilginlerin çoğunun ezdâd

64 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 2523.

65 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 70.

66 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1730.

67 Beyzâvî, *Ervârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl* (Muhyiddin Mehmed Şeyhzâde'nin hâşiyesi ile birlikte), (İstanbul: el-Matbaatü's-Sultâniyye, 1282), I, 352.

68 Şeyhzâde, *Hâşiye*, I, 352. Mütercim Âsım Efendi ise şu şekilde izah eder: Aslında زَاء masdar olup gizlemek, örtmek (setr) mânasındadır. Bazen gizleyen/gizleyici anlamı kastedilip fâile muzaf olur. Bu durumda arka mânasında olur. Meselâ زَيْد بَكْر (Zeyd Bekir'in arkasındadır) ifadesinde Bekir gizleyen olup Zeyd Bekir'in arkasında olur. Ancak بَكْر زَيْد (Bekir Zeyd'in önündedir) misalinde Zeyd gizlenen/gizlenmiş olup Bekir Zeyd'in önünde olur. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basîl fi tercemeti'l-Kâmüsi'l-muhîl* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1272), III, 947.

arasında saymadığını belirtir. Örnek olarak da *صَرِم* kelimesini verir. Ebû Ali el-Kâfî (ö. 356/967) “kesmek, ayrılmak” anlamındaki *صَرَمَ* kökünden gelen bu kelimenin gecedan kesilmesi ve ayrılması sebebiyle “gündüz”, yine gündüzdən kesilmesi ve ayrılması sebebiyle “gece” mânasında kullanıldığını ve zıt iki anlama sahip kelimelerden olmadığını ifade etmiştir.<sup>69</sup>

Veysî, *رَزَاء* kelimesinin aslında “gizlemek” anlamını içermesi dolayısıyla kullanıldığı yere göre “ön” ve “arka” anlamına delâlet edebileceği hususuna işaretle Cevherî'nin değerlendirmesini izaha çalışır.<sup>70</sup> Ancak neticede o, bu kelimenin *صَرِم* gibi aslî anlamı tek olduğu halde kullanım yeri ve durumuna göre zıt anlamları ifade eden kelimelerden olduğu; fakat aslında zıt iki anlama sahip kelimelerden (ezdâd) olmadığını kanaatini ortaya koymaktadır.

### Çokanlamlılık

Aynı lafzın, farklı anlamlara sahip olmasının, diğere bir deyişle lafzî ortaklığın (el-iştirâkû'l-lafzî) başka bir türü de çokanlamlılıktır. Lafzî ortaklık ve ezdâd terimleri klâsik Arap dilbiliminde ortaya konulmuştur. Çokanlamlılık (polysemy) ise çağdaş dilbilimin belirlediği bir terim olmakla birlikte lafzî ortaklığın kapsamında ele alınabilir. Lafzî ortaklığın kapsamında değerlendirilebilecek başka bir kavram ise eşadlılıktır (homonymy).<sup>71</sup> Çokanlamlılık, aynı kelimenin farklı anlamlara sahip olması iken, eşadlılık anlamları ve kökenleri farklı kelimelerin aynı lafza sahip olmasıdır. Çokanlamlı kelimelerle, eşadlı kelimelerin birbirinden ayırt edilmesinde, bazen büyük güçlük arz etmesine rağmen, kelimelerin asıllarının tespit edilmesi kriter olarak ileri sürülmüştür. Buna göre muhtelif anlamlara sahip aynı lafzların asılları birbirinden farklı olması durumunda eşadlılık, asılları aynı olması durumunda çokanlamlılık söz konusu olmaktadır.<sup>72</sup>

69 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 39-40.

70 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 41.

71 Dilbilim terimlerini tespite çalışan çağdaş Arap dilbilimcileri, lafzî ortaklık (el-iştirâkû'l-lafzî) teriminin karşılığını tespitinde farklı teklifler ileri sürmüşlerdir. Muhammed Ali el-Hûlî, el-iştirâkû'l-lafzî teriminin karşılığı olarak “homonymy”yi (eşadlılık) gösterirken, polysemy (çokanlamlılık) terimine karşılık te'addü'd-l-me'ânî terimini zikretmekte ve böylece lafzî ortaklığı eşadlılığa münhasır kılmaktadır. Bk. Muhammed Ali el-Hûlî, *Mu'cemü ilmi'l-lugati'n-nazarî* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1982), s. 121, 219. Emîl Ya'kûb ise el-iştirâkû'l-lafzîyi homonymy teriminin karşılığı olarak zikretmekte ve polysemy terimine yer vermemektedir. Bk. Emîl Ya'kûb, Bessâm Bereke, Mey Şeyhâni, *Kâmûsü'l-mustalahâti'l-lugaviyye ve'l-edebiyye* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), s. 54-55. Diğere taraftan Ahmed Muhtar Ömer, homonymy ve polysemyyi el-iştirâkû'l-lafzî'nin türleri olarak zikrederek daha sağlıklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bk. Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 165-67.

72 F. R. Palmer, *Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 101-2.

*Merace'l-bahreyn*'de, bugün çokanlamlılık olarak isimlendirilen konuya *واعية* kelimesinin anlamı üzerindeki tartışma esnasında temas edildiği görülür. Cevherî *واعية* kelimesinin *صارخة* manasında olduğunu söylemiştir.<sup>73</sup> Fîrûzâbâdî ise bu kelimenin *صراخ* yani çığlık ve feryat anlamında olduğunu ve Cevherî'nin hataya düştüğünü belirtir.<sup>74</sup>

Veysî ise, Fîrûzâbâdî'nin zannettiği gibi *صارخة*'nin sıfat olmayıp, yardım çağrısı sesi (*صوت الاستغاثة*) anlamında, *طاغية*, *عافية*, *عافية* gibi *فَاعِلَةٌ* vezninde masdar olduğunu belirtir. Nitekim Radyyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) de *سَمِعْتُ صَارِخَةَ الْقَوْمِ فَاعِلَةٌ* cümlesindeki *صارخة* kelimesinin "yardım çağrısı sesi" mânasında *فَاعِلَةٌ* vezninde masdar olduğunu belirttiğini<sup>75</sup> aktarır. Ayrıca Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûs*'ta *صارخة* kelimesini ele alırken, yardım çağrısına icabet etmek ve yardım çağrısı sesi anlamlarına delâlet eden, *فَاعِلَةٌ* vezninde bir masdar olduğu şeklindeki açıklamasına<sup>76</sup> dikkat çekerek<sup>77</sup> açık bir çelişkiye düştüğüne işaret eder.

*صارخة* kelimesi, *فَاعِلَةٌ* kalıbında bir masdardır. Ancak bu kelime hem masdar olarak yardım çağrısına icabet etmek hem de yardım çağrısı sesi anlamlarına sahiptir; dolayısıyla bu kelimedeki çokanlamlılık söz konusudur. Kullanım esnasında kelimenin anlamını belirlemek için ise bağlam ve durum gibi yardımcı etkenlere başvurulur.<sup>78</sup>

### Eşanlamlılık: Terâdüf

Aynı lafzın, farklı anlamlara sahip olması (el-iştirâkü'l-lafzî) dilbilimciler tarafından muhtelif yönleriyle incelendiği gibi, farklı lafızların aynı anlama sahip olması demek olan eşanlamlılık da ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve ezdâd konusunda olduğu gibi, varlığı ve sınırları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Veysî'nin eserinde kısaca temas ettiği konulardan biri de eşanlamlılıktır. Aslında, onun ele aldığı kelimenin anlamı hususunda Cevherî ve Fîrûzâbâdî aynı görüştedirler. Ancak Veysî, İbnü'd-Demâmî'nin (ö. 827/1424) eserinden yaptığı nakille farklı görüşte olduğunu ortaya koymaktadır. Bahis konusu *كُنَى* kelimesi olup gerek Cevherî ve gerekse Fîrûzâbâdî bunun *كُنَى* kelimesiyle aynı anlamda olduğunu belirtmişlerdir.<sup>79</sup>

73 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2526.

74 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1731.

75 Radyyyüddin es-Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-luga ve sihâhi'l-'Arabîyye*, nşr. Abdülâlim et-Tahâvî (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1971), II, 156.

76 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 326.

77 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 240.

78 Vardar, *Dilbilim*, s. 52.

79 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2481; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1715.

Veysî, İbnü'd-Demâmîni'nin İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *et-Teshîl*'i üzerine kaleme aldığı şerhteki açıklamalarının bu değerlendirmeyi geçersiz kıldığını ifade eder. O, كَدَى kelimesinin كُنْ anlamında olmadığını söylemiştir. Buna delil olarak da وَمَا كُنْتَ كَدَيْهِمْ “Onların yanında değildin” (Âl-i İmrân 3/44) âyetinde, كَدَى yerine كُنْ kelimesinin konulamayacağını göstermiştir. Yine İbnü'd-Demâmîni كُنْ kelimesinin كَدَى kelimesinden farklı olarak cümlede sadece “fazla”<sup>80</sup> unsur şeklinde bulunacağını söyler. Buna delil olarak da كَدَى kelimesinin cümlede asıl unsur (umde) olarak geldiği وَنَدَيْتَا كِتَابَ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ “Ve katımızda hakikati söyleyen bir kitap bulunmaktadır” (el-Mü'minûn 23/62) âyetini gösterir. Yine كُنْ kelimesinin مِنْ harfiyle kullanılarak mecrûr olması, harf-i cersiz kullanılarak mansûb olmasından daha yaygındır. Hatta Kur'ân'da mansûb olarak kullanımına misal yoktur. كَدَى kelimesinin mecrûr olması ise imkânsızdır. Yine كُنْ kelimesi كُنْ غَدُوْهُ “sabahın erken vakitlerinde” ifadesinde olduğu gibi bazen izafe edilmeden kullanılır ki, bu ifadede غَدُوْهُ kelimesi temyizdir ve mansûbdur. كَدَى ise sadece muzaf olarak kullanılır. En sıhhatli görüşe göre كَدَى kelimesi عِنْدَ “-de, yanında, katında” anlamındadır.<sup>81</sup>

İbnü'd-Demâmîni verdiği örneklerde, كُنْ kelimesinin كَدَى yerine kullanılmayacağına dikkat çekmiş ve bu iki kelime arasında gramer bakımından da kullanım farklarının olduğunu belirtmiştir. Veysî, İbnü'd-Demâmîni'nin bu açıklamalarıyla, Cevherî ve Firûzâbâdî'nin كَدَى ve كُنْ kelimelerinin eş anlamlı oldukları görüşünün aksini ortaya koyduğuna ve dolayısıyla konunun tartışmalı olduğuna işaret etmiş olmaktadır. İbnü'd-Demâmîni'nin zikrettiği farklılıkları İbn Mâlik, *et-Teshîl* isimli eserine kendi yazdığı şerhte daha açık şekilde dile getirmiştir. *et-Teshîl*'de كَدَى kelimesinin كُنْ anlamında olmadığını ve en sahih olan görüşe göre عِنْدَ anlamına geldiğini söylemiştir. كُنْ kelimesinin de zaman veya mekânın başlangıcı anlamını içerdiğini ve bu sebeple ekseriyetle başlangıç ifade eden مِنْ harf-i ceriyle kullanıldığını belirtmiştir. Eserin şerhinde ise Âl-i İmrân sûresi 44. âyetinde كَدَى kelimesi yerine كُنْ kelimesinin konulamayacağını, ancak عِنْدَ kelimesinin konulabileceğini belirtmiştir. Zira zikredilen âyette كَدَى kelimesinde başlangıç anlamı yoktur. كُنْ ise, كَدَى kelimesinin yalnız başlangıç anlamı ifade ettiği yerlerde alternatif olabilir. Çünkü كُنْ sadece başlangıç ifade eden bir zaman ve mekân zarfı iken عِنْدَ ve كَدَى kelimeleri kullanıldıkları yere bağlı olarak başlangıç anlamını bazen içeren

80 “Fazla”, cümlelerin teşekkülü için müsned (yüklem) ve müsnedün ileyh (özne) dışındaki zarurî olmayan unsurlardır. Hâl, temyiz, mef'ûller, müstesnâ, tâbiler ve muzâfun ileyh böyledir. Kayıt, tekmile, tetimme ve mükemmil diye de isimlendirilir. “Umde” ise cümlelerin teşekkülü için zarurî olan esas unsurlara verilen isimdir. Mübtedâ, haber, fîl, fâil böyledir. Bk. Muhammed Altûncî ve Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemû'l-mufasssal fî 'ulûmî'l-luga* (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), I, 432, 452.

81 İbnü'd-Demâmîni, *Ta'itku'l-ferâ'id alâ Teshîli'l-fevâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4911, vr. 285b-286a; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 236-237.

bazen içermeyen zaman ve mekân zarflarıdır. Ayrıca *عند* ve *لدى* kelimeleri cümlede asıl unsur (umde) veya fazla unsur olabilirler. el-Mü'minûn sûresi 62. âyeti buna örnektir. Hâlbuki *لدى* cümlede sadece fazla unsur olarak bulunur.<sup>82</sup>

Kadim Arap dilbilimcileri dilde eşanlamlı kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bulunduğu kanaatinde olanlar arasında Sîbeveyhi (ö. 180/796 [?]), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Rummânî (ö. 384/994), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) zikredilebilir. Ancak bu kanaatte olanların bir kesiminin eşanlamlı kelimelerin sınırını oldukça geniş tuttıkları ve bu konuda esnek davrandıkları görülürken, diğer kesimin birtakım şartlar ileri sürerek sınır daralttıkları; Fahreddin er-Râzî'nin de içinde bulunduğu başka bir kesimin ise, kelimelerin anlamlarında hiçbir farkın olmaması şartını ileri sürdükleri görülür. Diğer taraftan birçok dilbilimci dilde eşanlamlı kelimelerin bulunmadığı kanaatinde dir. Bunlar arasında Sa'leb, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) sayılabilir. Bu gruptaki âlimler, eşanlamlı gibi görünen kelimelerin bir şekilde birbirlerinden farklı anlamları içerdiği görüşündedirler. Konuyu farklı açılardan ele alan çağdaş dilbilimcilerin görüşleri de, herhangi bir dilde anlamları en küçük bir farklılık arz etmeyecek şekilde birbiriyle uyuşan kelimelerin başka bir deyişle tam eşanlamlılığın (perfect synonymy) bulunmadığı veya son derece az bulunduğu; ancak kelimelerin anlamları arasında benzerliğin ve yakınlığın var olduğu (near synonymy) şeklinde özetlenebilir.<sup>83</sup>

Bu durumda *لدى* kelimesinin *لدى* kelimesiyle değil *عند* kelimesiyle eşanlamlı olduğu kanaatinde olanların, dilde eşanlamlı kelimelerin bulunduğu, ancak bunun sınırının genişletilmemesine taraftar oldukları çıkarımında bulunulabilir. *لدى* ve *لدى* kelimelerinin aynı anlamda oldukları kanaatindeki Cevherî ve Firûzâbâdî'nin ise eşanlamlılığın sınırını geniş tuttıkları söylenebilir.

82 İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, nşr. Abdurrahman es-Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990), II, 229, 235-36. Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1819) naklettiği gibi Radî el-Esterâbâdî de aynı hususa temas ederek *لدى* kelimesinin anlamı zamanın ve mekânın başlangıcını içerir ve bu sebeple çoğu zaman başlangıç ifade eden *من* harf-i ceriyle kullanılır, *لدى* kelimesi ise her zaman başlangıç anlamını içermez demektir. Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, III, 220-21; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, III, 700.

83 Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 215-231.

## Altanlamlılık: Nev'iyet

Veysî'nin Fîrûzâbâdî'yi eleştirdiği hususlardan biri de onun bir kavramı kendi kaplamıyla birbirine karıştırmak suretiyle düştüğü mantık hatasıdır ki, anlambilimde altanlamlılık başlığı kapsamında değerlendirilmektedir.

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'ye صنغ kelimesinde getirdiği eleştirileri yersiz bulmuş ve nasıl çelişkiye düştüğünü göstermiştir. Cevherî صنغ kelimesinin صنوغ الأشجار "ağaçların zamkları/reçineleri" tamlamasındaki صنوغ kelimesinin tekili olduğunu ve birçok türünün bulunduğunu belirttikten sonra "Arap zamk" denilen şeyin ise "talh ağacı<sup>84</sup> zamk" olduğunu söylemektedir.<sup>85</sup> Fîrûzâbâdî ise صنغ kelimesinin "karaz ağacının<sup>86</sup> tutkalı" anlamına geldiğini ve bunun da "Arap zamk" denen şey olduğunu; Cevherî'nin söylediği gibi mutlak olarak talh ağacının zamkı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca her ağacın zamkının/reçinesinin olduğunu belirtmiştir.<sup>87</sup>

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin yukarıda geçen ifadeleriyle ilk önce karaz ağacının tutkalını zamk cinsiyle özdeş kıldığını, sonra bu cinsi tür/nevi yaptığını, daha sonra da Cevherî'nin söylemediği bir şeye sanki o söylemiş gibi itiraz ettiğini ve sonunda her ağacın zamkı vardır diyerek başlangıçtaki ifadesiyle çeliştiğini belirtir.<sup>88</sup> Daha açık bir ifadeyle Fîrûzâbâdî, zamkın karaz ağacının tutkalı olduğu şeklindeki açıklamasıyla, her ikisinin de medlûlünün aynı cins olduklarını söylemiş olmaktadır. Ardından karaz ağacının tutkalının Arap zamkı denilen şey olduğunu söyleyerek bu defa bu tamlamanın medlûlünün cins değil, o cinsin bir türü/nevi olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonra da Cevherî'ye sanki zamk, mutlak olarak talh ağacının zamkıdır demiş gibi itiraz etmektedir. Açıklamasının sonunda ise her ağacın zamkı vardır diyerek, zamkın karaz ağacının tutkalı olduğu şeklindeki ilk ifadesiyle çelişmektedir.

84 Mütercim Âsım Efendi "talh/talah" kelimesini şöyle açıklar: Bir nevi büyük ağacın ismidir, ona tilâh da denir. Tekili talhadır. Bu ağaç dikenli meşe ağacı türlerindedir. *Esâsü'l-belâga*'da ve başka sözlüklerde mugaylân (ümmü gaylân) ağacı olarak açıklanmıştır (bk. Zemaşherî, *Esâsü'l-belâga*, II, 75). Beyzâvî dahi mugaylân diye tefsir etmiştir. *es-Sihâh* müterciminin dikenli büyük ağaçlara denir ifadesi uygun değildir. Ayrıca muz ağacına da talh denir. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, I, 496. Talhın baklagiller familyasından Latince "acacia gummifera" denilen bir tür akasya ağacı olduğuna dair bk. Ahmed İsa Bey, *Mu'cem*, s. 2; ayrıca akasya türleri hakkında bk. Tuğlacı, *Okyanus*, I, 44-45.

85 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1323.

86 Mütercim Âsım Efendi "karaz" kelimesini şöyle açıklar: Selem ağacının yaprağına ve bir görüşe göre sant ağacının yemişine denir ki, palamut gibi tabaklama işleminde kullanılır. Akasya dedikleri zamk, bu yemişin üsaresidir. Selem ve sant, mugaylân türündendir. Mısır'ın odunluğudur. Onun için Mısır dikenli ve sant ağacı derler. Birkaç türü vardır. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, II, 535. Karaz ve santın baklagiller familyasından Latince "acacia arabica" veya "acacia nilotica" denilen bir akasya türü olduğuna dair bk. Ahmed İsa Bey, *Mu'cem*, s. 2.

87 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1014.

88 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 162.

Böylece Veysî, Fîrûzâbâdî'nin açıklamasında, "zâmk" kavramını kaplamı olan "karaz ağacının zamkı" kavramıyla nasıl özdeş kılarak mantıksal bir hataya düştüğünü ve sonra da kendisiyle çeliştiğini ortaya koymaktadır.

Anlambilim terimleriyle konu ele alındığında zamk kelimesi üstterim (superordinate), karaz ağacının zamkı, talh ağacının zamkı veya Arap zamkı gibi tabirler ise zamkın altertteri (co-hyponym) olmaktadır. Zira yukarıda zikredilen tabirlerin anlamları zamk kelimesinin anlamında mündemciştir. Üstterimle altertteri arasındaki bu ilişkiye altanlamlılık/nev'iyet (hyponymy) veya kapsama (inclusion) ismi verilmektedir.<sup>89</sup>

### Lugavî Anlamın Değişimi

Bir dildeki bazı kelime ve tabirlerin tarihî süreç içindeki anlam değişimleri de lugavî anlamın tespiti açısından temel konulardan biridir. Bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesi olarak tanımlanan anlam değişimi (semantic change), çağdaş dilbilimde art-zamanlı (diachronic) bir dilbilimsel inceleme alanı olarak değerlendirilmekte ve tarihî anlambilim (historical semantics) dalında ele alınmaktadır.<sup>90</sup>

Veysî ضَرْبُ حَيَاتِ tabiri hakkında Cevherî'yi savunurken, anlam değişimine temas etmektedir. Cevherî ضَرْبُ حَيَاتِ'nin İsfahan şehrinin ismi olan حَيَّة kelimesine izafetle oluşturulduğu ve bu şehirde basılan paralar anlamında Arapçalaştırılmış (muarreb) bir tabir olduğunu belirtir.<sup>91</sup> Fîrûzâbâdî ise حَيَّة kelimesinin bir vadi ve حَيَّة kelimesinin ise eskiden İsfahan'ın lakabı olduğunu, Cevherî'nin fahiş bir hata yaptığını, zira ضَرْبُ حَيَاتِ'nin İsfahan'da basılan paralar demek olduğunu kaydettiğini ve kelimenin bir parçasını alarak çoğul yaptığını, doğrusunun kalp para anlamındaki ضَرْبُ حَيَّة kelimesinin çoğulu şeklinde ضَرْبُ حَيَاتِ olduğunu söyler.<sup>92</sup>

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin eleştirisini haksız bulur. Zira ona göre, bu eleştirinin doğru olabilmesi için dilde, kalp ve sahte olmak anlamında ضَرْبُ حَيَّة şeklinde bir kelimenin bulunuyor olması gerekir ki, böylece ona kalp paralar anlamına gelecek şekilde nispette bulunulabilsin. Hâlbuki böyle bir şey işitilmiş değildir. ضَرْبُ حَيَّة kelimesinin aslı ضَرْبُ حَيَّة ve حَيَّة kelimelerinden izafetle mürekkeptir. Anlamı da İsfahan'da basılmış (darp edilmiş) demektir. Daha sonra yaygınlık kazanmış

89 John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983), s. 404-6.

90 Tarihî anlambilim hakkında bk. Palmer, *Semantics*, s. 8-12; Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 235-50; Aksan, *Anlambilimi*, s. 115 vd.

91 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2307.

92 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1642.



ve ister İsfahan'da isterse başka yerde basılmış olsun, kalp paralar için kullanılan bir sıfat haline gelmiştir. Cevherî kelimenin ilk konulduğu (el-vaz'u'l-ev-vel) aslı anlamını zikretmiştir. Fîrûzâbâdî ise sonradan konulduğu (el-vaz'u's-sânî) örfte kullanılan anlamından bahsetmiştir. Veysî bu durumda Cevherî'nin Fîrûzâbâdî'nin yaptığı gibi, kınanması bir tarafa, hatalı bile bulunamayacağını belirtmektedir.<sup>93</sup>

ضربجی kelimesinin kalp para demek olduğunu Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî'ye (ö. 231/846) nispet ederek zikretmektedir.<sup>94</sup> Dolayısıyla kelimenin Cevherî'den önce de bu anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Veysî'nin de zikrettiği gibi Cevherî bu tabirin "İsfahan'da basılmış para" şeklindeki ilk anlamını zikretmektedir. ضربجی kelimesinin İsfahan şehrinin ismi ve ضربجیات tabirinin bu bölgede basılmış paralar anlamında Arapçalaştırılmış bir tamlama olduğunu belirtmesi, onun bu maksadını açıklığa kavuşturan hususlardır. Bu tabirin, genel olarak herhangi bir yerde basılmış bütün kalp paralar için kullanılır olması, tarihî sürecin eseri olmalıdır. Bu durumu, anlamlı bir birimin daha geniş bir kapsam içermeye başlaması; dar bir anlamdan genel bir anlama geçiş yoluyla gerçekleşen türden anlam değişimi (semantic change) olan "anlam genişlemesi" (semantic extension)<sup>95</sup> olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Veysî bu tarihî anlam değişimine işaret etmiştir.

Zebîdî de bu konuda Cevherî'yi savunur ve İsfahan şehrinin diğer ismi olan ضربجی kelimesine izafetle ortaya çıkmış bir tabir olduğunu ve uzun bir süre geçtikten sonra gümüşünün sertleşip kararması sebebiyle bilinen kalp paraya delâlet eden bir özel isme dönüştüğünü belirterek, Fîrûzâbâdî'nin itirazını yersiz bulur.<sup>96</sup>

Fîrûzâbâdî'nin, kelimenin ضربجی kısmını ضربجیات şeklinde çoğul yaptığına dair Cevherî'ye yönelik eleştirisini de haksız bulan Veysî, burada kelimenin bir parçasının değil terkibe girmiş müfredlerden birinin çoğul yapıldığını belirtir ve kastedilen şeyin ضربجیات "Ceyy'de basılanlar" olduğunu söyler. Bunun da Arap dilinde yaygın bir durum olan, muzafın hükmünü muzafun ileyhte uygulamak olduğuna dikkat çeker.<sup>97</sup>

93 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 225.

94 Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim ve Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Müessesetü Sicillî'l-Arab, 1964), XI, 240.

95 Vardar, *Dilbilim*, s. 24; ayrıca bk. Aksan, *Anlambilmi*, s. 120.

96 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, X, 80.

97 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 225.

Veysi'nin üzerinde durduğu ve anlam değişimi kapsamında değerlendirilebilecek başka bir tabir de *فَيْفُ الرَّيْحِ* 'tir.<sup>98</sup> Cevherî bu tabirin Câhiliye döneminde Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlardan (eyyâmü'l-Arab) biri olduğunu zikreder.<sup>99</sup> Fîrûzâbâdî ise bunun Dehnâ'daki<sup>100</sup> bir yerin ismi olup orada Câhiliye döneminde bir savaşın yapıldığını, o gün Âmir b. Tufeyl'in<sup>101</sup> (ö. 11/632) gözünün oyulduğunu belirtir. Fîrûzâbâdî, bahis konusu tabiri coğrafi isim yerine bir hadisenin veya zamanın ismi olarak zikretmiş olması sebebiyle Cevherî'yi hatalı bulur.<sup>102</sup> Veysi ise Cevherî'nin hatalı sayılamaya çağını belirtir. Meselâ "Sıffîn"<sup>103</sup> bir yer ismi olup orada tarihî bir gün yaşanmıştır. "Filanca kişi Sıffîn'de öldürüldü" denildiğinde, bununla Hz. Ali'nin katıldığı Sıffîn'deki savaş kastedilir, yoksa tarihî olaya işaret etmeksizin Sıffîn mevkiinde öldürüldü anlamı kastedilmez. Dolayısıyla bu kelime ile kastedilen gündür, yer değildir.<sup>104</sup>

Veysi, *حَرْبُ حَيَاتٍ* tabiriyle ilgili değerlendirmesinde Cevherî'nin ilk anlamını zikrettiğini belirterek, Fîrûzâbâdî'nin eleştirisini haksız bulduğu görülmüştü. Bu defa Cevherî'nin bir yer ismi olan "Feyfü'r-rîh" tamlamasının "Feyfü'r-rîh'teki savaş" (*بوم فَيْفُ الرَّيْحِ*) şeklindeki ikinci anlamını zikrettiğini belirterek, yine Fîrûzâbâdî'nin eleştirisini doğru bulmadığını dile getirir. Cevherî'nin Feyfü'r-rîh tabiriyle ilgili olarak zikrettiği anlamla, bir yer ismi olan Sıffîn kelimesiyle Sıffîn savaşının kastedilmesi arasında paralellik kuran Veysi'nin, *حَرْبُ حَيَاتٍ* tabirinde olduğu gibi açıkça belirtmese bile, kelimelerin veya tabirlerin ikinci anlamlarını artık yeni bir vaz' (el-vaz'u's-sânî) olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Aslında bu kelime veya tabirlerde mecaz söz

98 Feyfü'r-rîh hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig 1868, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994), III, 932.

99 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1413.

100 Dehnâ hakkında bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Leipzig 1867, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994), II, 635-36; Safiyüddin Abdülmü'min el-Bağdâdî, *Merâsidü'l-ittulâ' alâ esmâ'l-'emkine ve'l-bikâ'*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1373/1954), II, 546-47.

101 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye*, III, 184-188; IV, 567-569; Âmir b. Tufeyl hakkında bk. Ahmet Önkâl, "Âmir b. Tufeyl", *DİA*, III, 68.

102 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1089.

103 Sıffîn hakkında bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 402-403.

104 Veysi, *Merace'l-bahreyn*, s. 168. Dâvûdzâde de Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'den (ö. 518/1124) ve Safiyüddin Abdülmü'min el-Bağdâdî'den (ö. 739/1338) nakiller yaparak, Cevherî'yi haklı bulduğunu ifade etmektedir. Ancak yaptığı nakiller Cevherî'yi desteklemek için yeterli değildir. Zira Meydânî ve Bağdâdî de, Fîrûzâbâdî gibi Feyfü'r-rîh'in yer ismi olduğunu ve orada önemli bir tarihî günün yaşandığını belirtmektedirler. Hâlbuki Fîrûzâbâdî'nin itirazı yevm kelimesi izafe edilmeksizin, Feyfü'r-rîh tabirinin bu tarihî güne delâlet etmediği şeklindedir. Bk. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakîl*, s. 162-63; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1393/1972), II, 437; Bağdâdî, *Merâsid* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1374/1955), III, 1052.

konusu gibi görünse de, Veysî'nin artık bunları mecaz olarak değil, hakikat olarak değerlendirdiği görülmektedir. Zira onun, lugat âlimlerinin kelimeleri mecazî anlamlarıyla değil, hakikî anlamlarıyla açıklama yöntemini benimstediklerini söyleyerek İbn Manzûr'u eleştirdiğine daha önce temas edilmişti. Bununla bağlantılı olarak ele alındığında, Veysî'nin Cevherî'yi savunması, onun zikrettiği anlamı mecaz olarak görmediğini gösterir. Şu halde Veysî'nin, kelimelerin tarihî anlam değişimi türlerinden olan anlam kaymasına (semantic transfer)<sup>105</sup> işaret ettiği söylenebilir. Anlam kaymalarının daha çok istiare ve mecaz-ı mürsel yoluyla olduğu bilinmektedir. Anlam kaymalarına konu olan mecazlarda tarihî süreç içinde kelimenin mecazî anlamının kullanımının yaygınlaştığı ve kelimenin iki anlamının söz konusu olduğu görülür. Bazen kelimenin mecazî anlamında kullanımı, hakikî anlamında kullanımından daha yaygın hale gelip onu yok edebilir. Bu türden mecazlar ölü veya solmuş mecazlar olarak da isimlendirilmektedir.<sup>106</sup>

## Sonuç

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhîr* adlı sözlüğünde Cevherî'nin *es-Sihâh*'ına yönelttiği eleştirilere *Merace'l-bahreyn* isimli eserinde cevap verir. Genellikle Cevherî'yi haklı bulan Veysî'nin, nadiren de olsa, her iki müellifin görüşüne katılmadığı veya Fîrûzâbâdî'yi desteklediği de görülür. Fîrûzâbâdî'nin eleştirilerinin bir kısmı lugavî anlamla ilgili olduğundan, Veysî eserinde lugavî anlamla alâkalı görüş ve değerlendirmelerini de ortaya koyar.

Veysî'nin lugavî anlamın tespitine ilişkin görüşleri, sözlükbilim ve sözlüksel anlambilim açısından önemli değerlendirmeleri içermektedir. Lugavî anlamın tespitinde birinci kaynak olan rivayetler arasında muhayyer kalınması durumunda, yine rivayetlere dayanarak dirayete başvurulması gerektiği hususuna dikkat çeker.

Lugavî ve istilahî anlam ayrımı Veysî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Veysî, Fîrûzâbâdî'nin Abâdile kelimesinden hadis istilahındaki şahısları anlayarak Cevherî'ye itirazının, hadis istilahına dayanarak genel manadaki bir sözlüğe yöneltilmiş bir eleştiri olduğuna dikkat çeker. Yine Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'yi, hadis diye aktardığı sözleri dolayısıyla eleştirisinin, hadis kelimesinden Peygamber'in sözlerini anlaması dolayısıyla ortaya çıktığı, aslında Cevherî'nin bu kelimeyi lugavî anlamı olan haber karşılığı kullandığı, Veysî tarafından ortaya konulur. Fîrûzâbâdî'nin bu tutumu onun bahis konusu kelimelerde lugavî-istilahî anlam ayrımını göz ardı etmiş olduğunu göstermektedir.

105 Vardar, *Dilbilim*, s. 24.

106 Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 241-242.

Bazen göz ardı edilen başka bir husus olarak hakikî-mecazî anlam ayrımı üzerinde de duran Veysî, sözlük yazımında aslolan metodun, kelimelerin hakikî anlamlarıyla izahı olduğunu ve onları mecazî anlamlarıyla açıklamanın bu metoda aykırı düştüğünü belirtir.

Eserinde lafzı aynı, ancak zıt iki anlamı olan kelimeler (ezdâd) konusuna da giren Veysî orta bir yol tutarak dilde ezdâdın varlığını kabul etmekte; fakat sınırlarını daraltmaktadır. Bu konuda farklı lehçelerde zıt anlamlarda kullanılan aynı lafızların, ezdâdın kapsamına girmediği prensibini kabul etmektedir. Diğer taraftan **وراء** kelimesi gibi aslı anlamı tek olduğu hâlde kullanım yeri ve durumuna göre zıt anlamları ifade eden kelimelerin ezdâdın dışında bırakılması kanaatindedir.

Veysî, ezdâdı da kapsayan, lafzî ortaklığın başka bir türü olan çokanlamlılığa da temas ederek aynı kelimenin farklı anlamlara gelebileceği hususuna işaret eder. Meselâ **صارحة** kelimesi hem yardım çağrısına icabet etmek hem de yardım çağrısı sesi anlamlarına sahiptir.

Eşanlamlılık konusunda da orta bir yol benimsediği anlaşılan müellifin, iki kelimenin eş anlamlı olarak değerlendirilebilmesi için anlamlarının aynı veya çok yakın olmasına ve gramer bakımından kullanımlarının ortaklığına önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu kriterler göz önüne alındığında meselâ **لدى** kelimesi **لدى** kelimesiyle değil **عند** kelimesiyle eş anlamlı kabul edilecektir.

Kavramların cins ve tür ayrımlarına dikkat çeken Veysî, Fîrûzâbâdî'nin **صغ** kelimesinin anlamını açıklarken, kavramla kaplamasını nasıl karıştırdığını ortaya koymakta ve çağdaş dilbilimde altanlamlılık olarak isimlendirilen konuya da temas etmektedir.

Lugavî anlamın değişimiyle ilgili değerlendirmelerde de bulunan Veysî, kelimelerin ve tabirlerin tarihî süreç içindeki değişimleri hususuna temas etmekte ve bu tür değişimlerin lugavî anlamın tespiti açısından önemini açıklığa kavuşturmuştur. İsfahan'da basılmış paralar için kullanılan **ضرب حیات** tabirinin daha sonra herhangi bir yerde basılmış kalp paralar için kullanılır hâlde gelmesi buna misal teşkil etmektedir.

Eserinde geniş yer kaplamamakla birlikte Veysî, bu çalışmada da görüldüğü gibi, sözlüksel anlambilimin birçok konusuna temas etmiş ve önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla onun eseri, lugavî anlamın tespitiyle ilgili tartışmalara olduğu kadar, Osmanlı dönemi ilim anlayışıyla alakalı bugünkü bilgi ve düşüncelere de önemli katkılarda bulunabilme özelliğine sahiptir.

---

## KİTÂBİYAT

---

*İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Mehmed Hayri Kırbasoğlu.

Ankara: Fecr Yayınları, 1993. 335 sayfa.

*İslâm Düşüncesinde Sünnet-I: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Mehmed Hayri Kırbasoğlu.

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. baskı, 1996. 424 sayfa.

*İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Mehmed Hayri Kırbasoğlu.

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999. 375 sayfa.

*Alternatif Hadis Metodolojisi*, Mehmed Hayri Kırbasoğlu.

Ankara: Kitâbiyât, 2002. 431 sayfa.

Türkiye'de İlahiyat fakülteleri ve başka kurumlarda yapılan dinî akademik çalışmaların özellikle son yirmi yılda oldukça uzmanlık gerektiren bir mahiyet kazandığını görüyoruz. Bu durum bir taraftan ilmî faaliyetin gelişimi bakımından övünç kaynağı olurken, diğer taraftan da bu faaliyeti yürütenler açısından farklı uzmanlık alanları ve yoğunlaşan ayrıntılarla birtakım handikapları ortaya çıkarmaktadır. Bunların başında, ilâhiyat (ya da din) alanının başka disiplinlerle iletişime geçmesi bir tarafa, kendi alanına giren çeşitli alt disiplinler arasında bile kopukluklar yaşanıyor olması gelmektedir. Daha da önemlisi akademik çalışmalardaki yoğun ayrıntılar bu faaliyetleri yürütenlerin yaptıkları işin ayrıntısını aşarak konuları kuş bakışıyla ele alma, dolayısıyla yaptıkları çalışmaların gidışı hakkında genel değerlendirmelerde bulunma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Meselâ geleneksel ilim anlayışımızda iç içe olan pek çok ilim dalı, teknik nedenlerden dolayı fakültelerdeki bölüm, ana

bilim dalları ayrışmasının âdeti bir uzantısı olarak akademisyenlerin zihninde parçalanmalara yol açmakta ve farklı ana bilim dallarına mensup akademisyenlerin bir araya gelmesi âdeti imkânsız hale gelmektedir. Neticede her bilim dalı ilgili diğer alanları yeterince dikkate almadığı için birbiriyle çelişir sonuçlara rastlamak, sıradan bir hadise olmaktadır. Her bir ilim dalı din (İslâm) konusunda bütüncül bir resmin değişik boyutlarını anlatmak yerine, kendi içinde tutarlı ve yek diğerinden bağımsız bir anlatıyı tercih etmektedir. Bunun sonucunda geleneksel olarak en az ayrışmış alan olan temel İslâm ilimleri alanı, maalesef bu bağımsız anlatıların en fazla görüldüğü yerlerden biri haline gelmiş, hadis, fıkıh, tefsir, kelâm dalları ve bunların ilişkili olduğu diğer dallar sanki birbirinden bağımsız bölümler gibi algılanır olmuştur. Bu yakın disiplinlerarası etkileşimin eksikliği, bir sonraki halka olan diğer din bilimleri ve nihayet genel "bilgi alanıyla" iletişimi de olumsuz etkilemeye devam etmektedir. Yapılması gereken, bir an önce daha inter-aktif ve daha inter-disipliner bir yaklaşımın ilâhiyat fakültelerinde ve ilim meclislerinde teşvik edilmesidir. Fıkıh ve hadis arasındaki iletişim kopukluğunun ilginç bir tezahürünü her iki disiplinin de temel konuları arasında yer alan sünnet-hadis ya da Hz. Peygamber'e ait bilgi üzerine yapılan tartışmalarda görmekteyiz. Bu alanda yapılan ciddi çalışmalarından biri de M. Hayri Kırbaoğlu'nun son on yıl içinde yayımladığı ve bir seri izlenimi veren yoğun emek-düşünce mahsulü olan üç eseridir. Yazar serinin henüz tamamlanmadığını, hatta daha yarıya geldiğini söylemektedir. Sünnet-hadis yaklaşımında belirli bir yöntem ve felsefe izlediği için bu üç eserin ilim adamlarınca dikkate alınması ve ilmî ölçüler içinde değerlendirilmesi zureti vardır. Ayrıca bu, ülkemizdeki ilmî faaliyetin kendine dönük çalışmalarda yoğunlaşması ve bilimsel eleştiri yoluyla kendi kalitesini test etmesi açısından da elzemdir. Her ne kadar yazar çalışmasının salt akademik bir faaliyet olarak alınmaması gerektiğini söylemiş olsa da, bu değerlendirmede söz konusu eserlerin akademik niteliği üzerinde durulacaktır; zira ileride de yer yer işaret edileceği üzere, bir akademik faaliyete, hatta yoğun eleştirel nitelikli bir çalışmaya bu standartlardan geçmemiş kitapların ya da görüşlerin konu edilmesi tutarlı bir yaklaşım değildir.

Yazar serinin ilk kitabında gerçekleştirmeye çalıştığı projenin sekiz ana mesele etrafında şekilleneceğini belirterek bunları şu şekilde sıralamaktadır: Sünnetin kavram, konum, mahiyet, malzeme, anlama, yorumlama, sistemleştirme ve eğitim-öğretim açısından ele alınması. Serinin ilk kitabı 1993 yılında ilk baskısı yapılan *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* (ikinci baskıda: *Eleştirel Bir Yaklaşım* alt başlığı kullanılıyor) adını taşımaktadır. Eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar yukarıda sözü edilen sekiz ana meseleden ilk üçüdür: Sünnetin Tanımı, Sünnetin Konumu ve Sünnetin Mahiyeti. Kırbaoğlu ilk bölümde sünnet kavramı üzerinde yoğunlaşmanın önemini ortaya koymaya çalışıyor. Geçmişte ve günümüzde tutarlı bir sünnet tanımı yapılamadığı, yazarın bu bölümdeki temel iddiası olarak öne çıkıyor.

Ancak bu iddianın dayandığı temellerden çok, varsayımında bir sorun gözük-  
mektedir. Zira Kırbaşoğlu sünnet kavramını o kadar geniş ve farklı bir bağ-  
lamda kullanıyor ki, sünnet terimi yerine zaman zaman meselâ “İslâm” ya da  
“fıkıh” kelimelerini koymak mümkündür. Bu sebeple Kırbaşoğlu'nun sünnet  
kavramı çerçevesinde oluşturmaya çalıştığı tasavvur, geleneksel İslâm bilin-  
cinde daha çok fıkıh-tasavvuf-kelâm çerçevesinde şekillenmiştir. Eğer yazar  
bu doğrultuda geliştirdiği eleştirileri bu geniş bağlama oturtsaydı daha isabet-  
li olurdu. Diğer yandan sünnetle ilgili bu yeni tasavvur Dale F. Eickelman'ın  
“objectification” olarak adlandırdığı yeni İslâmcı bilinçle de yakın ilişkilidir.  
Nitekim yazarın bu bölümde atıflarının anlamlı bir karşılık bulduğu kaynaklar,  
genellikle çağdaş İslâmcı kaynaklar (Mevdûdî, Kardâvî vb.) ya da makâsîd  
teorisi nedeniyle modern dönemde kendisine çok ehemmiyet verilen Ebû  
İshak eş-Şâtîbî adlı Endülüslü ünlü âlimdir. Özellikle diğer sünnet tanımlarında  
toplumsal yönün ihmal edilmiş olduğu eleştirisi bu “toplumsal” bilinçle ilişki-  
lidir. Sünnete bu manada verilen rolün kendisi yeni olduğu için geçmişte ya  
da bugün aynı sorunsalı referans alanı olarak kullanmayan kişilerden bu so-  
runla uyumlu tanımlar beklemek doğru olmaz kanaatindeyim. Nitekim gele-  
neksel sünnet tanımlarından bir kısmı belirli bir bilimsel disiplinin amaçlarına  
işlerlik kazandıran araçlar olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla muhaddislerin,  
fıkıhçıların ve usûl-i fıkıh âlimlerinin sünnet tanımlarını yanlış ya da doğru  
diye nitelenecek yerine, gerçekleştirmek istedikleri amaçlarla uyumlu ve tutarlı  
olup olmamaları açısından eleştirebiliriz; aksi durum Kırbaşoğlu'nun da eser-  
lerinde sık sık başkaları için yaptığı anakronizm eleştirisine kapı aralamak-  
tadır. Onun diğer sünnet tanımlarını eleştirdikten sonra önerdiği alternatif  
sünnet tanımında yer alan şu ifadelerin geçmişte nasıl bir karşılığı olabilirdi:  
“Akide-ibadet-tebliğ-siyaset-ekonomi-hukuk-eğitim”, “bireysel-toplumsal-  
evrensel”, “zihniyet”, “dünya görüşü” ve “toplumu yönlendirme/yönetme”.

Son olarak bu tanımın temel özelliklerinden biri olarak gösterilen sünnetin Hz. Peygamber'le sınırlandırılması değerlendirmesi üzerinde durmak istiyorum. Bu yaklaşım, yazarın bu ve daha başka çalışmalarda sık sık sert eleştirilere konu ettiği ehl-i hadîs ve onların en önemli temsilcisi saydığı İmam Şâfiî'nin sünnet kavramına yaklaşımıyla temelde örtüşmektedir. Sadece ilk devir literatürüne kısa bir bakış bile sünnet kavramını, meselâ Hanefî fıkıh okulunun, Hz. Peygamber'le sınırlandırmadıklarını görebilir. Kırbaşoğlu'nun sünnet-hadis tasavvurunun, çok eleştirdiği bu çizgiden temelde ayrılmadığını göstermesi bakımından bu noktaya başka vesilelerle tekrar döneceğiz.

“İslâm'da Sünnetin Konumu” başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, sünnetin dinî bilgi açısından nerede durduğu meselesini ele almaktadır. Önce sahih kabul edilen bir hadisin bugün tekrar gözden geçirilerek sahih olmadığına hükmetmenin bazılarınca basit bir “sünnet inkârcılığı” suçlamasına konu edilmesini eleştirdikten sonra, sünnetin İslâm bilgi kaynakları açısından

değerlendirilmesine geçmektedir. Sünneti bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve etmeyenlerin argümanlarını ayrıntılı olarak ele alıp inceledikten sonra yazar kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Kur'an'la yetinilmesi gerektiğini iddia eden ilk yaklaşımın aşırı uç olduğunu savunan müellif, bu görüşün Hz. Peygamber'i "postacı" statüsüne indirgediğine dikkat çekmekte ve bunu ileri sürenlerin argümanlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğer yaklaşım ise sünnetin bir bilgi kaynağı (delil) olduğunu savunanların görüşüdür ki, yazarın kendisinin de buna esasta itirazı olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu grupta yer alanların sünnetin kaynaklık değerini temellendirirken ileri sürdükleri argümanlar konusunda yazarın çekinceleri olduğu görülmektedir. Her şeyden önce sünneti savunanlar, onun ifadesiyle "savunmacı" ve "ön yargılı" yaklaşımlara prim vermemelidirler. Sünneti temellendirmek için hadislerle başvurulmasının ve yine ilgisi olmadığı halde Kur'an'ın bazı ayetlerinin bu bağlamda kullanılmasının yanlışlığına dikkat çeken yazar, bunun yerine sadece Kur'an'dan hareketle ve nesnel bir şekilde sünnetin konumunu belirlemenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Fakat burada da temel bir sorun göze çarpmaktadır. Müellif bu ve diğer çalışmalarında sık sık geçmişte İslâm âlimlerinin parçacı, lafzıcı bir şekilde Kur'an'a ve sünnete yaklaştıkları eleştirisinde bulunmaktadır. Burada da yine ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin hedefin odağında olduğu görülmektedir. Kırbaçoğlu'nun, Şâfiî'nin Kur'an'dan hareketle sünnetin konumunu belirleme yöntemine çok benzeyen yaklaşımı, onun Şâfiî çizgisiyle temelde bir sorununun olmadığını gösteren önemli bir ipucudur.

Serinin ilk kitabının son bölümü "Sünnetin Mahiyeti ve İlgili Tartışmalar" başlığını ve "Kur'an Dışında Vahiy Var mıdır?" alt başlığını taşıyor. Alt başlık yazanın bu bölümde sürdürdüğü tartışmanın mihrini oluşturuyor. Sünnetin kaynak oluşu onun vahiy niteliğinin bir sonucu mudur? Genel olarak Kırbaçoğlu bu bölümde kendi konumunu pozitif olarak değil de negatif olarak ortaya koyuyor; eleştirdiği şeyler açık olmakla birlikte sünnetin niteliği üzerinde somut bir öneri getirmiyor. Çabalarını, bazılarının iddia ettiği gibi sünnetin vahiy ürünü olduğu fikrinin tutarlı olmadığını göstermeye yoğunlaştırırken bu şekilde düşünmeyenlerin de bulunduğuna işaret ediyor ve sanki kendisinin de aslında sünnetin vahyî niteliğini kabul etmediğini ima ediyor. Kesin olarak belirttiği şey sünnetin tamamının vahiy olmadığıdır. Bir başka prensip de Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahye muhatap olduğudur. Ancak yazanın da belirttiği gibi bu tartışmanın bize sağlayacağı somut bir çözüm olamaz; zira sünnetin hangi kısmının vahiy hangi kısmının ise beşerî nitelikte olduğunu tespit imkânsızdır. Kırbaçoğlu sünnetin Kur'an'la uyumluluğu ilkesinin işlenmesinin bu sorunun çözümüne katkıda bulunacağını söylüyor. Fakat sünnetin mahiyeti, niteliği ve ne olduğu sorusu yazar açısından cevaplanmamış bir soru olarak kalıyor. Son olarak bu bölümde yazar kudsî hadisler meselesine değiniyor. Ona göre kudsî hadis kavramı aslında tutarsız ve "bid'at"tır ve bu malzemeyi diğer hadis malzemesinden ayrı düşünmemek gerekir.



Sonuç olarak serinin ilk kitabı ile ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa, belki de, henüz yazarın projesinin şekillenmesinin başlangıcında olması nedeniyle, birçok soru ve sorunun havada kaldığı, cevaplanmadığı, teorik boşlukların yeterince doldurulmadığı söylenebilir.

*İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* serinin ikinci kitabı olarak başlangıçta yazarın sıraladığı sekiz ana meseleden “sünnetin malzemesi” meselesine eğilmek üzere tasarlanmıştır. Yani bu kitapla yazar sünneti bize sunan maddî verinin tespiti için ortaya konulmuş özel bir “ilim dalı” olan klasik hadis usulünü “tenkide” tâbî tutuyor. Baştan söylemek gerekirse Kırbaçoğlu bu ilim dalının geleneksel yapısını kabul etmemektedir. Ona göre-bu ilim dalı, aslında belirli bir çizginin –ki o buna “ehl-i hadîs-Şâfiî” çizgisi adını vermektedir– baskın olduğu bir edebî türdür. Başka bir ifadeyle o, bu alanda eser veren âlimlerin büyük ölçüde Şâfiî mezhebi çizgisinde olduğuna dikkat çekiyor. Yazarın bu ilim dalını eleştiriye konu etmesinde sanırım günümüz İlahiyat fakültelerindeki hadis ve hadis usulü branşlarında genellikle kabul gören bir anlayış etkili olmuştur. Buna göre ana bilim dallarının getirdiği bir zorunluluk gereği hadis ve hadis usulü dersleri kendisine geleneksel bir intisap aramış ve bunu da hadis mecmuaları, şerhleri ve hadis ilminin usullerinin işlendiği metinlerde bulmuştur. Buna hadis ilmiyle meşgul olanların uğraştıkları ayrıntılar gereği başka bilim dallarına vakit ayıramamaları olgusu eklenince, sanki “hadis usulü” edebî türünün İslâm ilâhiyatı alanının hadisleri tespitinde tek etkin ve yetkin aracı olduğu yanılmasına yol açmıştır. Halbuki hadislerin tespitinin ne amaçla yapıldığı sorusu, bizi hadislerin malzeme olarak en fazla kullanıldığı fıkıh branşıyla muhatap kılmaktadır ve hadis branşı ondan bağımsız düşünülemez. Kırbaçoğlu’nun haklı olarak tespit ettiği gibi, hadis usulü edebî türü tek ve hadis usulüne dair yegâne tür değildir. Onun eleştirilerini haklı kılan bir nokta, belki hadis usulü edebî türünde ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin baskınlığı ve İslâm düşünce tarihindeki ehl-i hadîs ve ehl-i re’y ayrışmasının günümüz hadisçilerince yeterince dikkate alınmadığı gerçeğidir.

*Hadis Metodolojisi* “Klasik Hadis Usulünün Problemleri” ve “Uygulamadaki Sonuçları” konulu iki ana bölümden oluşuyor. Birinci bölümde yazar klasik hadis usulünün problemlerini iki başlık altında ele alıyor: Hadis usulünün teorik eleştirisi ve cerh ve ta’dilin problemleri. İkinci bölümde ise Kırbaçoğlu, klasik hadis usulü teorisini esas aldığı varsayılan klasik hadis ilmi geleneğinin ürettiği hadis derlemelerini tek tek ele alıyor. “Klasik Hadis Usulünün Eleştirisi” başlığını taşıyan bölümün ana fikri bugün Sünnî dünyada hadis usulü olarak bilinen edebî türün, aslında ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisine ait olduğu yönündedir ve bu iddia da söz konusu sahada eser verenlerin büyük ölçüde bu çizgiye mensup kişiler olduğu gözlemine dayandırılmaktadır. Ayrıca bu usulün tek ve yegâne hadis usulü olmadığı iddiası da yazarın üzerinde durduğu bir başka husustur. Burada şu soru kaçınılmaz bir biçimde kendisini hissettiriyor: Klasik hadis usulünden başka hadis usulleri olduğunu kabul etmek

bu alanda tek, monolitik bir yapının olmadığını söylemek anlamına gelmiyor mu? Bu durumda hadis usulünü tek ve yegâne kılarak ona mutlak klasik hadis usulü yaftasını vuran biz “modernler” değil miyiz? Hadis usulünün, örneğin bir XVIII. yüzyıl mezhep mensubu Müslüman açısından anlamı, pratik sonucu nedir? Yazarın alternatif hadis usulleri içerisinde özellikle öne çıkardığı iki gelenek Mu'tezile ve Hanefî geleneğidir. Ancak meselâ Mâlikî ve hatta Şâfiî usûl-i fikh geleneğinin hadis usulüne dair fikirlerinin de yazarın eleştirdiği “klasik hadis usulü” çizgisiyle tam manasıyla örtüşmediği söylenebilir. En azından yazarın bu kaynakları göz önünde bulundurmadan eleştirisini kaleme aldığı görülmektedir. Neredeyse İslâm toplumunun tamamının kendisini şu veya bu şekilde bir mezhep mensubu hissettiği Ortaçağ şartları göz önüne alınmadan yapılmış olan değerlendirmelerin temelde anakronizm sorunuyla karşı karşıya olduğu açıktır.

Yine bu bölümde dile getirilen ve sıkça tekrarlanan bir başka iddia da klasik hadis usulünde metin tenkidinin yapılmamış olduğu gerçeğidir. Bu doğru olsa bile her bilim dalının metodolojisinin gerçekleştirmek istediği amaç açısından değerlendirilmesi gerekir. Kırbasoğlu'nun da belirttiği gibi, bir hadisçi için “sahih” nitelmesi isnadının güvenilir olması anlamına gelir; ama bir fakih ya da mütekelim için o hadisin “sahih” olup olmaması hadisçinin bu nitelmesiyle sınırlı değildir.

Kısaca Kırbasoğlu'nun klasik hadis usulü teorisine, hadisçilerin sahabe tanımları ve sahabenin adaleti, sahîh hadis tanımlamaları, metin tenkidi vb. konular çerçevesinde yaptığı değerlendirmeler daha çok muhayyel bir “ehl-i hadis” topluluğuna yöneltilmiş görünüyor. Ehl-i hadis nitelemesinin kendisi sorunlu olup bundan kimlerin kastedildiği hiçbir zaman net olarak ortaya konulamamaktadır. Bu itibarla yazarın büyük ölçüde haklı olan pek çok eleştirisinin aslında çok sınırlı çerçevede bir karşılık bulduğu, İslâm düşünce tarihinin bütünü açısından bu eleştirilerin havada kaldığı görülmektedir. Kendisi de yer yer bu noktalara işaret etmiş olmakla birlikte anlatısının genel çerçevesinden ehl-i hadis anlayışının İslâm tarihinde hâkim olduğu varsayımına inandığı anlaşılmaktadır. Bu, en azından mezhep merkezli olan Ortaçağ İslâm toplumu açısından bütünüyle hakikati yansıtmaz. Evet, Osmanlı'da Buhârî hatimleri yapılmıştır, ama bu Peygamber sevgisinden doğan bir nostalji ya da “teberrük”tür. İlmî tutumlar zaman zaman bu atmosfere kurban edilse de, bu asla bizi böyle bir genelleme yapmaya sevkedecek ölçüde değildir.

“Cerh ve Tadilın Problemleri” başlığı altında Kırbasoğlu hadisçilerin isnad sisteminin emniyet sübabı olarak gördükleri ravilerin tek tek güvenilirliklerinin ele alındığı literatüre eğilmektedir. Adalet ve zabıt bilindiği gibi klasik hadis usulü teorisinin en temel iki kriteridir. Yazar bu iki kriterin teorik ve pratik zorluklarına dikkat çektiği bölümde, haklı olarak bunlara dayanılarak bir kişinin kesin olarak güvenilir olup olmadığını tespit etmenin hem kuramsal açıdan zorluğunu ortaya koymakta hem de bunun pratik işleyişindeki sorunlara

örneklerle dikkat çekmektedir. Örneğin ehl-i sünnetin diğer İslâm mezheplerine mensup kişileri genellikle “heretik/sapık” kabul ederek temelde adalet sıfatından yoksun kabul etmelerinin bir mezhep önyargısından başka bir şey olamayacağını haklı olarak vurgulamaktadır. Ancak burada da Kırbaçoğlu'nun eleştirileri monolitik bir yapı ve “ehl-i sünnet=ehl-i hadîs” varsayımına dayanmaktadır. Yazar isnad sisteminin iki temelinden diğeri olan zabıt ile ilgili hadis âlimlerinin kendi geliştirdikleri teorik ve kavramsal nitelermelerin mantıksal uzantılarını ihmal ettiklerini örneklerle göstermektedir ki, bunlar özellikle Hanefî usulü ve diğer literatürde oldukça sık vurgulanan bir olgudur. Hatta bu açıdan Hanefî fıkıh usulünün haber teorisinin kurucusu olarak bilinen İsa b. Ebân'ın da (ö. 221/836) bu türden çelişkilere bilhassa dikkat çektiği görülmektedir.

*Hadis Metodolojisi*'nin son bölümü klasik hadis usul teorisinin ürünleri olan hadis külliyyatına, *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis mecmualarına ayrılmıştır. Yazar hadis külliyyatı ve özellikle bunlar içinde “sahih” diye nitelenenler hakkında günümüzde ve geçmişte çok yanlış bir düşüncenin yaygın olarak tekrarlandığını vurgulamaktadır: Bu, sahîh hadis mecmuaları ve bilhassa *Sahîh-i Buhârî*'de zayıf veya uydurma hadis bulunmadığı düşüncesidir. Kırbaçoğlu oldukça yerinde ve güçlü argümanlarla bu düşüncenin zaafına dikkat çekmektedir. Ancak yine de onun yaklaşımında sık sık ortaya çıkan bir yöntem sorununa dikkat çekmek istiyorum. Zayıf hatta uydurma diye nitelenebilecek hadislerin bu külliyyatta yer bulması gayet mümkün ve doğaldır, sonuçta onun da vurguladığı gibi bunlar insan ürünüdür. Eğer Hanefî kaynakları yeterince incelenseydi zaten bunlarda o hadis külliyyatında sahîh olarak nitelenen pek çok hadisin uydurma olarak tanımlandığı görülmüştü. Bu sadece İbnü'l-Hümâm'ın yaptığı bir şey değildir, aksine bu değerlendirme mezhebin geleneğidir. Ama aynı oranda belki de daha tehlikeli bir başka zaaf, bu iddianın aşın bir söyleme temel yapılmasıdır. Kırbaçoğlu'nun ve alıntılardığı yazarların uydurma olarak nitelendikleri pek çok hadisin öyle sayılmasında o, başka birtakım objektif ölçüler yanında, hiçbir ilmi ölçüye sığmayan “Hz. Peygamber'e yakıştıramama” gibi tamamen sübjektif kriterlere dayanıyor ki, bu genellikle “modernite”nin getirdiği sorunlarla bağlantılıdır. Sanki Hz. Peygamber ya da İslâm bugün yaşayan modernler olarak tasavvur ediliyor ve moderniteye sığmayan bazı ifade ve uygulamalar sadece bu kritere dayanılarak reddediliyor. Kitapta yaygın olarak sürdürülen bu yöntem bir örnek vermek gerekirse, yazar Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunduğunu söylediği uydurma hadislerle örnek verirken onun Hz. Ömer'e nispet edilen “recm ayeti” ile ilgili bir rivayetinden söz eder. Bunun uydurma olduğuna dair argümanlarını ortaya koyduktan sonra Kırbaçoğlu bir sonraki adımda recm cezasının bu “uydurma” rivayete dayanarak İslâm hukukunda yer bulduğuna “hayret” eder. İslâm tarihi, fıkıh, hadis, tefsir ve diğer tüm kaynakların ısrarla belirttiği gibi, recm cezası Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından bilinmekteydi ve uygulanmaktaydı. İşte bu yaygın bilgi sayesinde fakihler recmin ispatında icmâ olduğuna ve bu konuda

Kur'an'a vurguyu ön plana çıkararak Hâriciler dışında bir ihtilâf olmadığına dikkat çekerler. Bugün için recm cezasını "gayr-i insani" bulup reddedebilirsiniz, bu sizin kanaatiniz olur, ama tarihi yok edemezsiniz.

Bu örnek aslında Kırbasoğlu'nun yöntemindeki bir başka zaafa daha dikkatimizi çekmektedir. Kırbasoğlu yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in sünnetinin "nass" olarak kabul edilmeyecekse bilgi kaynağı olarak ne tür bir kategori teşkil edeceği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Ama yazılarının satır aralarından onun bir konuda sahih bir hadis (ben bunu haber-i vâhid olarak okuyorum) bulunuyorsa bunu esasında "sünnet" olarak görme eğiliminde olduğu anlaşılıyor ki, bu ehl-i hadîs yaklaşımıyla çok uyumludur. Örneğin bir Hanefî fakihî için herhangi bir temel kurum ya da düşüncenin dinî/hukukî kural niteliği alabilmesi için, sahih bile olsa, haber-i vâhidin ötesinde bir dayanağa ihtiyacı vardır. Meselâ recm cezası Hz. Ömer'in bu hadisinden hareketle ispatlanamaz, aksine onu sistemin bir parçası haline getiren onun kurumsal şeceresidir. Fakih açıklama babında yukarıda sözü edilen Hz. Ömer hadisine de atıfta bulunur, ama o hadisin bulunması ya da bulunmaması hükmün geçerliliğiyle ilgili bir unsur değil, belki sadece sunumuyla alâkalı bir durumdur. Haber-i vâhidlerin kendi başlarına kurum, genel kural vb. koyması fikri, fıkha (ve diğer disiplinlere ki, kelâmın zaten bu olasılığı başta devre dışı bıraktığını hatırlayalım) genelde yabancı olan bir kavramdır. Haber-i vâhid zannî bir delil olup ortaya koyduğu tikel kural hem epistemolojik hem de aksiyolojik açıdan müctehedün fih (tartışılabilir/karşı çıkılabilir) niteliktedir.

Kırbasoğlu'nun ehl-i hadîs felsefesinden, genel hatlarıyla temelde ayrılmadığını gösteren önemli bir noktanın altını çizmek istiyorum: Ehl-i hadîsin ayıncı vasfı Hz. Peygamber'e ait olan bir haberi tespit kaygısıdır. Hadis ilmi ve hadis usulü ilminin zengin malzemesini ortaya çıkararak onların bu hassasiyetidir. Onlar başkalarının, özellikle bir fakih, kelâmçı, müfessir ya da mutasavvıfın eserinde Peygamber'in otoritesini çok keyfi bir biçimde ele aldıklarını söyler ve onları bu hususta düzeltmekten büyük bir zevk alırlar. Ancak unutulması gereken bir nokta, sıfatı ne olursa olsun, bir Müslüman için dinin özü, esasları, ilkeleri bellidir ve bunlar Kur'an ve Resûlullah'tan alınarak sahâbî, tâbiîn ve ardından gelen diğerlerince sonraki nesillere aktarılmıştır. Bütün hadis ilmi aslında "fakihlerin diliyle konuşacak olursak" vâhid haber etrafında dönmektedir ve bu da yine onların tabiriyle "zannî" bir nitelik taşıyor, yani Hz. Peygamber'e nispeti kesin değildir. O halde bir fakihin ya da bir mutasavvıfın şu Hz. Peygamber'in tavrıdır derken dayanağı, zaten zannî olan bu "hadis" değildir, aksine ona bunu söyleten onun Müslümanca kanaatidir. Bundan sonra söz konusu cümleyle eklenen "Resûlullah şöyle buyurdu" ifadesi bu kanaatin teyidinden ibarettir, yoksa temelini ortaya koymak amacını taşımamaktadır. İşte bu ve diğer yazıları boyunca Kırbasoğlu'nun bir ehl-i hadîs "hassasiyeti"ne sahip olduğu ve eleştirdiği düşünce biçiminden teorik anlamda çok da ayrılmadığı görülmektedir. Şâfiî'nin bir hadisi isnadsız kullanmasına Ahmed Muhammed Şâkir'in "hayret"

edişine Kırbaşoğlu'nun "hayret" etmesi, bizim de "hayret"imizi celbedecek güzel bir örnek oluşturmaktadır: Ahmed Muhammed Şâkir, Şâfiî'nin "Namazın ilk vaktinde kılınması Allah'ın nzasına vesiledir" hadisini isnadsız zikretmesine hayret eder ki bu, Şâfiî'nin en azından Saîd b. Müseyyeb mürselleri dışında mürseli delil kabul etmeyen tutumuyla çelişkilidir. Ancak Şâfiî'nin ilim serüveninde zaman zaman fikir değiştirdiği ve mezhebinde bunun "kavl-i kadîm" ve "kavl-i cedîd" şeklinde sistemleştirildiği bilinmektedir ki bu, mürsel hadislerin kullanımıyla da ilgili olabilir. Ama burada tuhaf olan Kırbaşoğlu'nun bir ehl-i hadîs hassasiyetiyle isnadsız bir hadisin delil kabul edilmesi fikrini yadırgaması, hatta cehalet imasında bulunmasıdır ki, aslında onun da sempatisini gizlemediği Hanefî, Mâlikî gibi ilk fıkıh okullarında asıl olanın isnâdsız dinî aktarımlar olduğu göz ardı edilmektedir. Ona göre hadis kitaplarında bir hadis var ve bu fıkhıdaki bir hükümle ilişkilendirilmişse bu hadis o hükmün dayanağını oluşturur. Fakat en basitinden bir mezhep geleneğine mensup olan bir âlim için asıl olan mezhebin hükmüdür, hadis destekleyen ya da reddedilen tali bir unsurdur. İşte burada büyük harfle "Gelenek" mezheptir ki o, sünnetin bir açılımıdır. Kırbaşoğlu'nun kriterlerini kullanarak bir sahîh Peygamber sözüne ulaşmış olalım; bu sözün niteliğini (vahiy mi değil mi), ne demek istediğini, ne zaman söylendiğini, nerede vuku bulduğunu, ne amaçla söylendiğini, nasıl söylendiğini ve kimleri muhatap aldığını bilmemiz asla mümkün olmadığına göre ve en önemlisi Peygamber Efendimiz'in ağzından çıkan sözcüklerin kendisine hiçbir zaman ulaşamayacağımıza göre o hadisin "sahîh" olduğunu tespit etmemiz bize zaten nihâi anlamda bir sünnet vermeyecektir. Kaldı ki, Kırbaşoğlu Hz. Peygamber'in sözünün vahiy olup olmadığını karara bağlamadığına göre, bu sözün tespiti bizi bireysel, toplumsal ve evrensel ekonomik, siyasî, kültürel vb. kuralları tespit etmemize ne ölçüde yardımcı olacaktır?

Bütün bunlar da göstermektedir ki, onun eleştirileri genelleştirilmek suretiyle tarihsel olarak tüm İslâm düşüncesine, tüm İslâm bilgi geleneklerine uygulanamaz; olsa olsa bu eleştiriler, "ehl-i hadîs" denilen ve fakat mâ-sadaka tam ve kesin olarak tespit edilmeyen bir düşünce ve geleneği; bir de "ilmiye sınıfı"nın dışında kalan halk dinselliklerini belirli ölçüde ilgilendirmektedir. Bu sınırlama yapılmadığı takdirde –ki aksine Kırbaşoğlu çoğu zaman genellemeci bir üslûbu benimsemiş görünüyor– onun alternatif bir usul oluşturmaya yönelik çabalarının sadece kendi değerlendirmeleriyle bile yetinilse, anlamını yitirmesi riski ortaya çıkmaktadır. Tabii ki Kırbaşoğlu'nu belki de haklı olarak bu eleştirileri getirmeye iten en önemli çağdaş olgu, hadis savunuculuğuna ve tepkiselliğine sıkışmış görünen günümüz hadis usulü ilmidir. Bir bilim adamının çevresindeki olgulara duyarlılıkla yaklaşması ve onları eleştiriden geçirmesi ne kadar doğru ve yerinde bir tavırsa, aynı şekilde bilim adamlarının bir sorumluluğu da ileri sürdükleri fikirlerin hem teorik varsayımlarla hem de tarihsel verilerle tutarlı olmasıdır. İslâm ilim ve fikir geleneği hakkında yapılan çalışmaların emekleme düzeyini bile geçemediği, hatta bunlara nasıl yaklaşılması,

hangi metotlarla incelenmesi vb. usule ilişkin en temel soruların bile bilimsel bir temele oturtulan geleneklerinin oluşmadığı bir ortamda bu kapsayıcılığa genellemeler yapmak, en basit ifadesiyle çok risklidir. Örneğin 1000 yılı aşkın bir medeniyetin onlarca denilebilecek farklı okul ve geleneğin binlerle ifade edilebilecek metinlere sahip olduğunu düşünenecek olursak, yapılacak her bir genellemenin, her türlü değerlendirmenin çok kısa zamanda eskiyeceği, hatalı sayılacağı açıktır. Yenilikçilik-gelenekçilik arasına sıkışmış olan günümüz İslâm düşüncesini bu ideolojik kalıplardan çıkarıp daha bilimsel ve sağlıklı tartışmayı sağlayacak platformlara taşımak zorundayız. Herkesin üzerinde ittifak ettiği ilmi ölçülerle yapılmış çalışmalar, bugün çok zor ve karmaşık gibi görünen pek çok sorunumuzu bizim öngörümüzün ötesinde çözme potansiyeline sahiptir.

Serinin son kitabı *Alternatif Hadis Metodolojisi*, diğerlerine göre daha hacimli olup (431 sayfa) bir giriş bölümü, beş ana bölüm ve bir ek bölümden oluşmaktadır. Yazara göre bu kitap da ilk kitabında vaat ettiği sekiz ayaklı projenin (önceki kitap gibi) dördüncü aşamasına, yani hadis malzemesinin tespit ve ayıklanması sorununa ilişkindir. Giriş bölümünde önceki iki kitabına ve özellikle *Hadis Metodolojisi'*ne atıfla hadis malzemesinin tespitinde neden yeni bir metoda ihtiyaç duyulduğu ortaya konulduktan sonra yeni metodolojinin bir anlamda teorik arka planını oluşturduğuna inanılan bazı temel ilkelere işaret edilmektedir. Hadis metodolojisinin tüm İslâm ilimleri ile ilgili geliştirilmesi gereken genel metodolojiyle birlikte düşünülmesi, sekteryen bir nitelik taşı-maması, disiplinlerarası bir nitelik arz etmesi, eleştirel olması, akılcı olması, dinamik olması, ictihadı esas alması, gelenekselle modernî buluşturması gibi özelliklere sahip bulunmasının gereği üzerinde durulmuştur. Bu genel ilkelerin diğer iki eserde de kısmen üzerinde durulduğu için yukarıda bazıları hakkında değerlendirmeler yapıldı. Ancak burada önemine binaen bazıları üzerinde tekrar durmak gerekmektedir. Öncelikle hadis metodolojisi sorununu genel metodolojinin bir parçası olarak görme eğilimi son derece önemlidir ve disiplinlerarası yaklaşımı öneren ilkeyle de tutarlı bir yaklaşımdır. Çünkü, yukarıda da işaret edildiği gibi, bugün İlahiyat fakültelerindeki en temel sıkıntılardan biri *kompartmentalizasyon*dur. Diğer bilim dallarıyla inter-disipliner ve inter-aktif olmak bir tarafa, temel İslâm bilimleri arasında bile çok ciddi kopukluk söz konusudur. Teknik zorunluluktan doğmuş bölümlenmeler, sanki bilginin de bölünmesi olarak algılanmış ve her anabilim dalı kendi disiplininin literatürünü ve kaynaklarını yek diğerinden ayırmış, bunların birbirinden bağımsız okunabileceği, anlaşılabilceği neredeyse genel kabul görür hale gelmiştir. Geçmişte "âlimler" in bu disiplinlerden birinde temayüz ederek öne çıktıkları vaki olsa da, hiçbirini sadece belirli bir disiplinin sınırlarına kendisini hapsedemişti. Ayrıca bunlar kendilerine ait bazı ıstılahlar geliştirmiş olsalar da, ayrı metodolojiler sadece okullar, ekoller arasında söz konusuydu. Belirli bir okula mensup olan kişi fıkhıta, tefsirde, kelâmıda, hadiste ve hatta tasavvufta –bu disiplinlerin bazen teknik terimlerinde farklılık olsa da– tek bir metodolojiyi

geliştirmeye gayret etmiştir. Yeri gelmişken Kırbaşolu'nun alternatif hadis metodolojisinin mezhebi olamayacağı ilkesine de değinmek istiyorum. Doğrusu son iki asırda bazı Müslüman aydınlar mezhep kavramını taassupla, bölünmüşlük ve toplumun zihinsel geri kalmışlığıyla ilintilendirmişlerdir. Bu değerlendirmeler, kısmen mezheplerin geçmişte aslında ne oldukları ve ne tür bir işlev gördükleriyle ilgili yeterince "ilmî" araştırma ve veriye sahip olmamamızdan kaynaklanmaktadır. Hadislerle alâkalı metodolojik yaklaşımda belki de bize en çok ışık tutacak, ufuk açacak olan fikir ve kavramları biz değişik fıkıh okulları ve geleneklerinde bulacağız. Nitekim Kırbaşoğlu da ilk iki eserinde zaman zaman, bu son eserde ise sıklıkla buna işaret etmektedir. Örneğin epistemoloji başlığını taşıyan bölümde fıkıh usûlünün geliştirdiği ayrımı esas almıştır. Ancak mezheplerle ilgili bu modernist-selefi ön kabulün onu değişik okulların ortaya koyduğu malzemeden sağlıklı bir biçimde yararlanmaktan alıkoyduğu anlaşılmaktadır.

Birinci bölümde yazar rivayetlerin bilgisel değeri (epistemolojisi) üzerinde durmakta ve geleneksel hadis usulünün bunu kendisine sorun yapmadığı gözleminde bulunmaktadır. Bu nedenle de az önce işaret ettiğimiz gibi o, fıkıh usulü eserlerine başvurmuştur. Yazarın ilk kitaptan itibaren temel iddiası şudur: Klasik hadis usulü ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinde gelişmiştir. Bu iddianın bugün literatürde hadis usulü eseri olarak bilinen edebî tür için doğru olduğu bilinmektedir. Ama klasik hadis usulü derken biz bir edebî türden mi söz ediyoruz yoksa hadislerin tespitinde Müslümanların geliştirdiği yöntemi mi anlıyoruz? Yazarın genel eleştirilerinden hadis usulünü bir edebî tür olarak kastettiğini ve eleştirilerini de bunlarda geliştirilen yöntem ve düşüncelere yönelttiğini görüyoruz. Ancak birinci kitaptan itibaren yazarın bir "sünnet" bilinci oluşturmaya çalıştığı hatırlanacak olursa, onun eleştirilerinin sadece bununla sınırlı olmadığı, hatta çoğu zaman edebî tür/genel hadis yöntemi ayrımı yapmadığı görülecektir. Bu da ister istemez yazarın bazı çıkmazlarla karşı karşıya kalmasına neden olmaktadır. Bir taraftan geçmişte üretilen verileri (özellikle ehl-i sünnetinkileri, çünkü Mu'tezile'yi ve bazen Sünnî de olsalar Hanefiler'i bu eleştirilerin dışında tutmaktadır) genellikle yetersiz olduklarını söyleyerek reddederken, diğer taraftan bazen onları kullanmak zorunda kalıyor. Ama neden reddettiğini yeterince anlatsa da, niçin kabul ettiğini ve kabulünün bir önceki tavrıyla çelişki oluşturup oluşturmadığını belirtmemektedir. Eğer fıkıh edebiyatının ortaya koyduğu malzemeyi, hadis usulü edebî türü kadar göz önünde bulundursaydı belki de eleştirilerini sadece daha dar bir çerçeveye indirmesi gerekecekti. Yine fıkıh edebiyatı dikkate alınmadığı için ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin Şâfiî ayağına da haksızlık yapıldığını görüyoruz. Çünkü İbn Süreyc'den Âmidî'ye, Kaffâl eş-Şâfi'den Gazzâlî'ye Şâfiî fıkıh usulünün âbidelerinin bu eleştirileri hak ettiğini söylemek gerçekten zordur.

"Kaynak Bilincinden Kaynak Metodolojisine" adını taşıyan ikinci bölümde yazar kısmen ilmî ve daha çok popüler çevrelerde bir sözün keyfi bir biçimde

Hız. Peygamber'e aitmiş gibi sunulması olgusunu ele almaktadır. Bunun sadece halkla sınırlı olmadığını, Süyûtî gibi büyük âlimlerin de aynı hataya düştüğünü belirtmektedir. Fakat amacının daha çok halk arasında yaygın olarak hadis diye nitelenen sözlerin ayıklanması doğrultusunda bir bilincin geliştirilmesi üzerinde durmak olduğunu açıkça ifade eder. Kırbasoğlu'nun genel olarak bir hadisin Hz. Peygamber'e nispetini tespit etmenin imkânına inandığı ve bu yolla bir "sünnet" oluşturulabileceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak geleneksel hadis usulüyle ilgili ortaya koyduğu eleştiriler ve ulaştığı sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda aslında bir hadisin sahilliğini tespit etmenin mümkün olmadığına inanması gerekirdi. Çünkü o ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin ürünü olarak gördüğü hadis edebiyatının en sahil şekilde değerlendirilenlerinde bile, bırakın birkaç tane, yüzlerce uydurma hadis olduğunu defalarca vurgulamıştır. Tümüyle bu edebiyatın ve onu doğuran kişi, yöntem ve teknikleri zan altında bırakan bu iddiadan sonra bir sözün Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmenin hâlâ nasıl mümkün olduğunu iddia edebiliriz? Özellikle sahil hadis koleksiyonlarındaki hadislerin sahil mi uydurma mı olduğuyla ilgili, yazarın, daha çok masa başında geliştirilmiş bir yöntemle -ki o "akıl" denilen mucizevî aracın bunu yapacağına inanıyor- kolayca anlaşılabilirliği nahifliğine düştüğü görülüyor. Eğer tüm malzemenizi size sunan "yetersiz" ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisiyse, o zaman onların içinde sahil/ uydurma aramak samanlıkta iğne aramaya benzemez mi? Bu temel sorudan dolayı belki de yazar zaman zaman uydurma nitelendirmelerini desteklemek için İbn Teymiyye gibi âlimlere atıfta bulunma ihtiyacı hissediyor. Ama İbn Teymiyye'nin ehl-i hadîs çizgisinin en önemli temsilcisi olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir. Bu nedenle daha önce de işaret edildiği gibi Kırbasoğlu eleştirdiği çizgiyle çok fazla örtüşmektedir. Fıkıh, tefsir, tasavvuf ve kelâm kitaplarındaki hadislerin ortaya çıkmasını sağlayan, bu her düşünceye bir ayet-hadis ekleme kaygısı değil midir? Ehl-i hadîs'in, insanın her an vahyin ve Hz. Peygamber'in kontrolünde olmasını garanti altına almak için Resûlullah'a ait olduğu söylenen sözleri derlemeye girişmesinin sonucu ortaya çıkmış olan hadis edebiyatını yeniden, ama bu sefer alternatif bir hadis metodolojisiyle üretmek bize ne kazandırır? Hele buna fıkıhtan tasavvufa, kelâmdan tefsire bizi geleneğimizle gerçek anlamda ilişkiye geçiren kurumları göz ardı etmeyi eklersek, o zaman "mevhum bir kurtancı" aramaktan başka çaremiz kalmaz, bu da bazen "Mu'tezile olur", bazen "yenilikçilik" olur, bazen de "geçmişte yaşayan bir âlim".

Kırbasoğlu'nun bu bölümde özellikle öne çıkan, ama yazılarında genel olarak var olan bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Yazar her fırsatta bu kitapta sadece akademik bir üslûbu hedeflemediğini, aynı zamanda genel okuyucuyu da hesaba kattığını vurgulamaktadır. Tabii ki bir bilim adamı hem akademik hem de popüler sorumluluğu olan kişidir. Ancak bu ikisinin bir arada yapılması kanaatimce bazı mahzurlar taşımaktadır. Öncelikle bu üç eserin, içinde popüler atıflar yer alsada, esasında akademik nitelikli olduğunu belirtmek



zorundayız. Dolayısıyla en temelde akademik çerçevede tartışılan teorik ve metodolojik bir meselenin örneğinin sık sık popüler edebiyattan seçilmesi, bilimsel yaklaşım açısından sorunludur. Nitekim hadislerin sayısı ile ilgili menkıbevî değerlendirmeleri yazar o kadar ciddiye almaktadır ki, bunun tutarsızlığını göstermeye uzun sayfalar ayırmakta ve bunların saçmalığından hareketle de eleştirisine hedef seçtiği anlayış ve kişileri aşağılayıcı ifadeler kullanmaktadır. Bu ve benzeri örneklerin fazlalığı Kırbaşoğlu'nun son derece cesur ve önemsenmesi gereken projesinin değişik çevrelerce dikkate alınmasını önlemiştir ve önlemeye de devam etmektedir.

“Mustalah (Tanımlar ve Kavramlar)” başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazar alternatif hadis metodolojisinin temel kavramlarını ve tanımlarını yapmaya çalışmaktadır. Burada özellikle dikkat çeken nokta, müellifin klasik hadis usulünün kavramlarından bir ayıklamaya giderek bugün için gerekli gördüğü bazıları üzerinde odaklanmasıdır. Bir kısmını gereksiz gördüğü, diğer bir kısmını da zaten tartışmaya konu teşkil edecek bir sorun taşımadığı için dışarıda bıraktığı hadis usulü kavramları için okuyucu geleneksel literatüre yönlendirilmiştir. Önemli görüldüğünden üzerinde durulan kavramlar ise üç ana başlıkta toplanmıştır: 1) İsnadla ilgili olanlar: Mütevâtir, sahih, zayıf, mevzû ve matrûh. 2) Ravilerle ilgili olanlar: Sahabe, tanımı, adalet, zapt ve telkin. 3) Metinle ilgili olanlar: Ref' olgusu ve hükmen merfû olma meselesi. Yazar aslında bu konu ve kavramlar üzerinde şimdiye kadar özellikle eleştiri sadedinde oldukça durmuştu. Burada ise bazı tekrarlar pahasına konuyu biraz daha sistematik bir temele oturtmaktadır. Kırbaşoğlu hadis usulü eserlerinde mütevâtirle ilgili yaygın bilgi ve kanaatleri ele alır ve bunlardan bir kısmının zorlama yöntemlerle daha önce âhad olarak nitelenen pek çok hadisi mütevâtir yaptıklarından söz eder ki, bu gerçekten de yanlış bir tutumdur. Ancak burada da yine unuttulan fıkıh usulündeki mütevâtir kavramının İslâm'ın temel ilke ve uygulamalarından (namaz, hac, oruç vb.) başka bir şeyi anlatmadığı gerçeğidir. Nitekim o da sadece bunların mütevâtir olarak adlandırılabilceğini söylemektedir. Meselâ onun mütevâtir olarak nitelenmesini saçma bulduğu ve örnek olarak aktardığı rivayetlerin çoğunluğunun Hanefî literatüründe meşhur kategorisinde olduğu vurgulanmıştır. Sahih kavramıyla ilgili olarak da yazar sahihin tanımına özellikle metin tenkidi ile alâkalı mülâhazaların sokulmasını gerekli görmekte ve bu konuda Ebû Hanîfe, Mu'tezile gibi ehl-i re'y düşüncesinden yararlanılması gereğine işaret etmektedir. Ancak yukarıda recm rivayetlerinde olduğu gibi bu sefer de irtidat suçunun cezasının rivayetlere dayanılarak bir had olmak üzere fıkıh sokulduğunu söylerken yaptığı gibi, sahih kavramını doğrudan sünnetle ve dolayısıyla dinî hüküm ve uygulamayla irtibatlandırmaktadır. Halbuki sahih kavramı haber-i vâhidle ilgilidir ve bu çerçevede kalmalıdır. Bu yüzden de sahih hadis tanımındaki “hem şeklen (zâhiren) hem de manen (bâtinen) Peygamber'e varan” şeklindeki bir kayıt sanki “kesin” olarak bunun tespit edilebileceği iddiasını içeriyor ki, bu âhad hadislerin bâtında

(vakıya uygunluk anlamında) sübutundan asla söz edilemeyeceğini söyleyen Şâfiî'nin bile kabul edemeyeceği bir şeydir. Ayrıca "kesintisiz" (*müsned* kasdediliyor) kaydının *mürselleri* dışlayan isnadçı çizgiyle paralelliği de dikkat çekicidir. Zayıf hadis kategorisinin de sorunlu olduğuna dikkat çeken yazar bunun hiçbir şekilde hadis usulünde yer almaması gerektiği kanaatindedir; ancak burada bir şeyin hadis olup olmamasıyla ilgili nitelimenin dinî bir sorumluluk taşıdığı bilincine aşırı bir vurgu sezilmektedir ki, kanaatimce hadisçilerin mütevâtir olarak kabul ettikleri "men kezebe" hadisi fehvasınca yapılmış bir değerlendirmedir. Yine bu düşüncenin bir uzantısı olarak görebileceğimiz yazarın bir vurgusu da mevzû hadise alternatif hadis metodolojisinde özel bir önem verilmesi isteğidir. Bence müellifin bu bölümle ilgili en ilginç tekliflerinden biri "matrûh" kategorisidir. Peygamberimiz'in tıba dair gözlemleri gibi ona ait olup da zaman ve bilgi düzeyinin değişmesiyle "yanlışlığı" ortaya çıkmış olan ve bu yüzden reddedilen hadisler ki bunlar ona göre tarihsel değere sahiptir. Ama önemli olan bunların değeri değil, yazarın bunların "yanlışlığı"na dair gözlemidir. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in yanılabilirliği, yanlış düşünebileceğini de ima eden bir düşüncedir, ancak Kırbaşoğlu'nun bu konuyu yeterince açmadığı görülmektedir. Örneğin onun, recm ve irtidada, meselâ kadınlarla ilgili ayet ve sünnetlerden "bugüne yakışmayan" uygulamalara da aynı nitelermeyi yapıp yapmadığı burada açık değildir. Bu şekilde düşünüyorsa o zaman daha önce uydurma kabul etmek zorunda kaldığı pek çok hadise de aynı kriteri neden uygulamadığı sorulabilir. Sahabenin tanımını konusunda, daha önce belirttiğimiz gibi, yazar klasik hadis usulü kabullerine daha çok Hanefî ve Mu'tezile cephesinden alınmış alternatifler önermektedir.

Dördüncü bölüm "Teknikler" başlığını taşımakta ve kitabın en uzun bölümünü teşkil etmektedir (yaklaşık 200 sayfa). Diğer çalışmalarda hadis metodolojisinde olmaması gerekenle daha çok ilgilenen yazar, bu kitapta bazı öncü fikirler ortaya koymuş, ancak somut olarak "klasik" usulün yerine teklif ettiği olması gereken "alternatif" hakkında bir şey söylememiştir. Ona göre alternatif hadis metodolojisinin esasını "metin tenkidi" oluşturmaktadır. Bölümün başında isnadın önemi ve isnad sisteminin islahına yönelik bazı öneriler de ortaya konmuştur, ama asıl olarak onun önerisi metni ilgilendirmektedir. Söylediklerinin detaylarına geçmeden önce isnad sistemi ile ilgili söylediği şeyler eğer apolojetik bir amaç taşımıyorsa, yukarıda birkaç defa vurgulanan bir noktayı tekrar etmek istiyorum: Kırbaşoğlu genel olarak bir hadisin tespitinde ilk adımın isnad ile atılacağını kabul etmektedir ki, bu kabul onu ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinden ayırmamaktadır.

Metin tenkidine gelince burada metne dönük on altı adet eleştirel ölçüler sunulmuştur. Bunlar kısaca şu şekildedir: Bir hadis metninin, a) Kur'an'ın bütünlüğüne arz edilmesi, b) Mütevâtir ve meşhur sünnetle test edilmesi, c) Umûm belvâ ile ölçülmesi, d) Kalabalık önünde yapılan bir konuşmanın az kişi

tarafından aktarılması ilkesiyle ölçülmesi, e) Anakronizm içerip içermediğine bakılması, f) Dilinin ve üslûbunun incelenmesi, g) Mübalağalı vaad ya da tehditler içerip içermediğine bakılması, h) Başka kültürlerden unsurlar ihtiva etme olasılığı, i) Deneysel bilgiyle çelişmesi, j) Akla aykırılığı, k) İdeolojik bir polemğin eseri olduğu izlenimi vermesi, l) Mitolojik unsurlar içermesi, m) Bilimsel gerçekler ve sezgisel yöntemle test edilmesi, n) İcmâ ve kıyasa aykırılığı ve o) Farklı versiyonları arasında çelişkiler bulunmasıdır. Bunlarda dikkat çeken ilk nokta büyük bölümünün fıkıh ve fıkıh usulü literatüründen özellikle de Hanefi literatüründen alınmış olmasıdır. Bu durumda yazarın, “Geçmişte ciddi anlamda metin tenkidi yapılmadı” söyleminin geçerliliği kuşkuludur. Bu maddeler arasında “başka kültürlerden unsurlar ihtiva etmesi” maddesi de zaten İbn Teymiyye ile öne çıkan, İslâm’ı önceki semitik dinlerden keskin çizgilerle ayırma kaygısından hareket etmektedir ki, Kur’an’ın kendisini diğer kitaplar karşısında konumlandırma biçimi dikkate alındığında, bu ilke üzerine fazlaca vurgu Kur’an’ın anlam dünyasıyla çelişen bazı imalar da içerebilir. “Mitolojik unsurlar ihtiva etmesi” ilkesine gelince, bunun da modernist-selefi okumadaki bid’atlardan İslâm’ı anıdırma kaygısından neşet etmiş olma olasılığı mevcuttur. Post-yapısalcı din antropolojisi okumalarının da gösterdiği gibi mitos salt bir bilim dışı, akıl dışı bir olgu değildir; aynı zamanda her dünya görüşünün –komünizm, modernizm vb. de dahil– aslında ne kadar “bilimsel” olsa da belirli mitlere dayandığı bilinmektedir. Son olarak bilimsel gerçeklerle çelişmesi ilkesinin de dinî konularda hem de dinî bir metnin sıhhati gibi çok hassas bir alanda kullanılmasının sakıncalar doğuracağı bilinmektedir. Bu çekinceler göz önünde bulundurulmak kaydıyla, bu ölçülerin tarihsel bir metnin anlamlandırılmasında kullanılması pekâlâ yararlı olabilir.

Buna rağmen yukarıdaki ilkeler, özellikle fıkıh literatüründen alınanlar üzerinde Kırbaçoğlu’nun bazı tasarruflarda bulunduğunu da kabul etmemiz gerekir. Ancak bu tür değerlendirmelerin, ilgili literatürün ve onun dayandığı geleneğin sağlıklı bir şekilde araştırılması ve ne dendiğinin ya da denmek istendiğinin açıklığa kavuşturulmasından sonra yapılması sanırım daha güvenli bir yol olacaktır. Aksi takdirde acele genellemeler yapmak durumunda kalabiliriz. Örneğin eğer yazar, fıkıh usulü eserlerinde ve özellikle Hanefi fıkıh usulü literatüründe üzerinde durulan hadislerin mânen rivayet edilmiş olmalarına dair genel kabul üzerine daha fazla eğilmiş olsaydı –ki buna bazen dikkat çekmektedir– o zaman isnad sistemiyle bir metni sağlıklı ve doğru bir biçimde ortaya çıkarma kaygısının uzlaşıp uzlaşmadığı ve bu kaygının ne derece meşru bir arayış olduğu sorusunu da sorması gerekirdi. Daha da önemlisi “hadis usulü” inşa etmek için fıkıh usulünde geliştirilen yöntem ve kavramların kullanılıp kullanılamayacağı sorularını da sorması icap ederdi. Bu da bizi Kırbaçoğlu’nun projesi hakkında bazı genel gözlemler yapmak durumunda bırakmaktadır. Her şeyden önce Kırbaçoğlu’nun bir hadis usulü araştırmacısı olarak yola çıkıp buradan fıkıh usulüne ulaştığı gözleminde bulunabiliriz. Bu gözlem, bu iki

disiplin arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunu sormamızı gerekli kılıyor. Bir yönüyle büyük muhaddis Şa'bî'ye atfedilen, "Biz eczacıyız, onlarsa tabip" sözü bu ilişkiyi açıklamaktadır. Bu söz esas alındığında –ki genel olarak ben İslâm tarihinde bunun genel kabul gördüğüne inanıyorum– hadis usulünün isnadla uğraşması gayet anlamlı gelmektedir ve Kırbaşoğlu'nun hadis usulünün bu veçhesine dönük eleştirilerini hadis teknikleri alanında günümüze ait bir katkı olarak görebiliriz. Ama onun eleştirilerinin, en azından ilk iki eserinde ortaya konulanların sadece bu yönle sınırlı olmadığını da gördük. Hadis usulünün tarihte, ancak özellikle günümüzde alternatif bir fıkıh usulü olarak okunması çabaları göz önünde bulundurulduğunda (ki tarihte İbn Teymiyye ile özdeşleşen bu olgu XVIII. yüzyılda İslâm dünyasında ihya hareketlerinin temelini teşkil etmektedir, Şah Veliyyullah, özellikle İbn Abdülvehhâb ve günümüzde de modern ve geleneksel selefi söylemler gibi) Kırbaşoğlu'nun hadis usulünden kalkarak geliştirdiği eleştirilerin ehl-i hadis ya da selefilik olgusuna karşı yapıldığını söyleyebiliriz. Ama buna rağmen onun en temelde bu düşünceden çok da ayrıldığını söylemek zordur. Ancak projenin henüz tamamlanmadığını hatırlayacak ve onun ilk eserden son esere düşünce serüvenindeki değişimlere bakacak olursak çok daha verimli eserler ortaya çıkacağı konusunda umutlanabiliriz.

Beşinci bölümde yazar alternatif hadis metodolojisinin İslâm inancının esaslarına dönük pratikte ne gibi sonuçları olabileceğine dair bazı gözlemlerde bulunuyor ki, bu bölüm Kırbaşoğlu'nun projesine ilişkin yukarıda yapılan değerlendirmelerin test edilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu proje temelde ehl-i hadis çizgisinin (özellikle İbn Teymiyye versiyonunun) paradoksal olarak Mu'tezilî İslâm anlayışıyla ilginç bir kaşımından ibaret görünüyor; buna bir de günümüzdeki Abduh-Fazlurrahman isimleri etrafında şekillenen modern-selefi bakış açısını ilâve etmek gereklidir. Bu yaklaşımın Allah, peygamber, melek, âhiret, şefaat vb. konularda âdeta katı rasyonalist, donuk, neredeyse manevi boyutu tamamen ihmal eden bir hayat ve dünya görüşüne bizi götürme olasılığı, en azından diğer dinlerin, özellikle Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin, yakın tarihte geçirdiği değişimler dikkate alındığında hiç de yabana atılmaması gerekir. Bu yaklaşımın son tahlilde modern Batılı pozitivist din algılamasının bir uzantısı olduğunu, en azından onun getirdiği meydan okumaya karşı bir tepkisellik içerdiğini ve bu yüzden de onun tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Burada Kur'an'a ve "sahih" sünnete atıf yapılmasının çok da fazla bir önemi artık yoktur. Çünkü arka planında yatan mitostan arındırılmış İslâm'ın "sahih" kalacağını söylemek zordur.

Diğer yandan insan, siyaset, toplum vb. ye ilişkin yazarın ulaştığı sonuçlar da büyük ölçüde anakronizm ihtiva etmektedir. Örneğin ehl-i sünnetin yöneticiye itaatle ilgili kanaatlerinin günümüzdeki İslâm siyasasının totaliter niteliğine zemin hazırlamakla itham edilmesi en basitiyle bir tarih şuuru eksikliği olarak görülebilir. Ona karşı şöyle bir anakronistik soru da biz formüle edebiliriz:

Bugün Irak'ın içinde bulunduğu anarşi durumunun göz önünde bulundurulması, yöneticinin zalim bile olsa, ne kadar zaruri olduğunu göstermiyor mu?

Aslında burada Kırbaşoğlu'nun yaklaşımının Kur'an açısından ima ve işaretlerine de değinmek yerinde olacaktır. Uydurma kabul edilen pek çok rivayetin bu nitelemeye konu olmasında dayanak olarak sunulan alternatif kriterlerin özellikle "bilim", "akıl" vb. ölçülerin Kur'an açısından da söz konusu edilebileceğini unutmamamız gerekir. Kur'an'ı da öyle kolayca haber-i vâhiddir diyerek reddedemeyeceğinize göre bununla ilgili ikinci bir alternatif metodoloji geliştirmek zorunda kalabilirsiniz. Nitekim onun atıfta bulunduğu bir yazanın kadın konusunda yaptığını şu şekilde karikatürize edebiliriz: Kur'an'da ise tevil ediniz, hadiste ise reddediniz. Bunun ilmi açıdan tutarlı bir tavır olduğunu söylemek sanırım zordur.

Son olarak Kırbaşoğlu *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı eserine belki de İslâm ilim geleneğinde bir ilk olarak Müslüman olmayanların hadis metodolojisi değerlendirmeleriyle ilgili bir bölüm açıyor (her ne kadar bu ek olarak adlandırılrsa da sonuçta kitabın bir bölümüdür). Yazar çalışmalarında zaman zaman oryantalistlerin çalışmalarından yararlanılabileceği şeklinde bir kabulü olduğunu açıkça veya ima yoluyla söylemiştir. Eserde bölüm açılması da bu düşüncenin bir uzantısıdır. Burada temel soru şudur: Oryantalistlerin çalışmalarını nereye koyacağız? Yani onların değerlendirmeleri bizim için salt bir "bilgi" olarak adlandırılabilir mi? Bu sorunun cevabı oryantalistlerin çalışmalarının ne amaçla yapıldığıyla yakından ilişkilidir. Bu amaç belirlendikten sonra o bilgilerin bizim kullanımımıza elverişliliğinden söz edebiliriz. Ben burada söylemedikleri amaçları kastetmiyorum, aksine söyledikleri amaçlardan söz ediyorum. O da şudur: İslâm tarihini inşa etmek. En temelde bu sorunsalın bizi de yakından ilgilendirdiğinde hiç şüphe yoktur. O halde tarihsel verilerin değerlendirilmesi anlamında oryantalist yöntem ve sonuçları bizim de dikkate almamız kaçınılmazdır. Özellikle bugün geliştirilen sosyal bilimler, filoloji, felsefe vb. alanlardaki teoriler ve metotlara bigane kalmamız mümkün değildir. Ancak unutulmaması gereken, hiçbir tarihsel araştırmanın sadece "tarihsel" kalmadığı, güncelle de yakından ilişkili olduğudur. Örneğin siz bir olguya arkeolojik bir malzeme olarak yaklaştığınızda kullanacağınız yöntem ve varyantlar ona yaşayan bir olgu olarak baktığınızda kullanacaklarınızdan farklı olacaktır. Birincisinde unutulmuş ve bugünü ilgilendirmeyen bir düşüncüyü kendi konumunuzdan hareketle inşa edersiniz, ama ikincisinde yaşayan olgunun kendi iç dinamiğini de hesaba katmak zorundasınız. Oryantalistlerin ve özellikle klasik oryantalizmin İslâm'a yaşayan bir olgu olarak bakmadığını bugün çok iyi biliyoruz. Onlar için metinler canlılığını yitirmiş ölümlerdir. Ama bir Müslüman için bunlar kendisini kimliğine bağlayan canlı şeylerdir. Ancak yazar bu tür soruları burada sormadığı gibi aynı zamanda bu ekin neden verildiğini de açıklamamıştır. Hele ekin sonunda R. Stephen Humphreys'in *Islamic*

*History: a Framework for Inquiry* adlı çalışmasının üçüncü bölümünü biraz da aceleye gelmiş izlenimi veren bir tarzda (çünkü kendi konuşurken birden Humphreys konuşmaya başlıyor, aynen çeviri yapıldığı izlenimi doğuyor ve “Ek” başka hiçbir açıklama yapılmadan bitiyor) özetlemesinin bu kişinin yazdıklarını çok beğendiği düşüncesinden başka bir açıklaması yok gibidir. Zaten ekin ilk kısmı da Herbert Berg’in bir eserinden özetler, arada da başka bir çalışmanın özeti bulunmaktadır. Bunların çeviri olduğu, burada konuşanın yazar olmadığı, dipnotta değil de daha açık bir biçimde belirtilmesi gerekirdi. Bu bölümün kitapta yer almasının alternatif hadis metodolojisine ne gibi bir katkı sağlayacağı hususu üzerinde de durulmamıştır.

Sonuç olarak Kırbasoğlu'nun bu üç kitapta ortaya koyduğu fikirlerin XIX. ve XX. yüzyılda Batı'da ve İslâm dünyasında ortaya çıkan yeni fikirler bağlamına da oturtulması gerekir. İslâm tarih yazım geleneğinden radikal bir kopuşu temsil eden bu yüzyıllar, bize İslâm tarihinin “farklı” okunabileceğine ilişkin bir olasılık sunar. Nitekim Kırbasoğlu da bu kitaplarda söz konusu radikal adıma yer yer açıkça vurgu yapmakta ve yer yer de imalarda bulunmaktadır. İslâm tarih ve geleneğinin özellikle de sözel dönemine ilişkin yeniden bir insanın mümkün olduğunu varsayan bu yaklaşımın kendisine “alternatif” aradığı geleneksel tarih yazımının yerine neyi koyacağıyla ilgili ciddi sorunlar karşımıza çıkmaktadır. Batıda Joseph Schacht'ın öncülüğünü yaptığı “kaynak tenkidi” yaklaşımına yönelik Erwin Gräf'in yaptığı şu değerlendirme sanırım bu sorunların güzel bir özetini sunar:

Goldziher'in öncü çalışmalarından sonra, Snouck-Hurgronje ve J. Schacht İslâm geleneğinin ifadelerine karşı saf güveni yok ettiler ve böylece gerçek tarihsel değerlendirmeye kapı araladılar, ancak bu alanın üstatlarında şimdiden görülmeye başlanan bir tehlike var: Bu kaynak eleştirisi, kaynaklara karşı yanıltıcı bir şüphecilğe ve bir kimsenin kendi yorumsal yargısına aşırı güvenmesine dönüşebilir. Eğer bu yöntem tek taraflı olarak sürdürülecek olursa kaynaklarımız gitgide damadağın olabilir ve nihayetinde çok çeşitli eğilimlerin kontrol edilemez bir güç alanına dönüşebilir.<sup>1</sup>

Kırbasoğlu'nun özellikle son kitapta Mu'tezile'ye ve Hanefî geleneğine sık sık atıf yapmasının böyle bir sorunun muhtemel sonuçlarından kaçınmaya matuf olduğu kabul edilse bile, nihayetinde bu iki geleneğin onun düşüncesinde başat değil, araçsal bir yer işgal etmekten öte bir anlam taşımadığı göz önünde bulundurulduğunda bu çekincenin yeterli olduğuna dair ciddi kuşkular doğmaktadır.

Murtaza Bedir

<sup>1</sup> Harald Motzki, *The Beginnings of Islamic Jurisprudence*, çev. Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002), s. 32-33'te alıntılanmış.

*Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, İrfan Aycan.  
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001. 2. bs., 239 sayfa.

İrfan Aycan, doktora tezi olarak hazırladığı bu eserinde, ilk dönem İslâm tarihine yön veren en mühim şahsiyetlerden biri olan Muâviye b. Ebû Süfyan'ın hayatını çok yönlü olarak inceleme konusu yapmaktadır.

Giriş kısmında, öncelikle araştırmanın metodu ve kaynakları ile birlikte Muâviye'nin mensup olduğu Emevî soyunun İslâm öncesi Mekke toplumdaki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Yazar, araştırmanın metodu ve kaynaklarını ele alırken, genel anlamda tarih, dar çerçevede ise İslâm tarih anlayışının nasıl olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunmakta, bu konuda sahip olunması gereken tarafsızlığın önemini tartışmaya sunmakta, objektiflik ve mantikî tutarlılığın gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca sahâbenin eleştirilememesi hususuna ve onların fiillerini ictihad farklılığı olarak algılayarak hadiseleri açıklama biçimine eleştirel bir bakış getirmekte ve teokratik tarih anlayışının reddi üzerinde durmaktadır. Giriş kısmı, bilhassa ilk dönem İslâm tarihi olaylarını tam bir vukufla tahlil edebilmek için izlenmesi gereken usul ve bu mânada kaynak ve araştırma okumalarında dikkate alınmasında fayda bulunan hususlara dirayetle temas etmesi açısından önemli görünmektedir.

Ana konuyu oluşturan Muâviye b. Ebû Süfyan'ın hayatı üç bölüm halinde ele alınmıştır. "Muâviye'nin Hayatı, Kişiliği, İdarî ve Siyasî Alanda Yükselişi" adını taşıyan birinci bölüm, Muâviye'nin doğumundan Hz. Osman zamanına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu kısımda bilhassa Muâviye'nin Müslüman oluşu, vahiy kâtipliği ve müspet-menfi kişiliği hakkında farklı bilgiler ihtiva etmeleri bakımından tezat teşkil eden rivayetlerin tespit, tenkit ve değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Muâviye'nin dünyevî, siyasî ve uhrevî hayatı hakkında haber veya hadis olduğu iddia edilerek nakledilen rivayetler ise "Hadis Edebiyatında Muâviye" başlığı altında incelenmiştir. Bir kısımda övgü, diğer bir kısımda yergi ifadeleri bulunan ve Muâviye'nin Müslüman olmadan önceki ve müslüman olduktan sonraki dönemlerle ilgili bu rivayetler Aycan tarafından, "denetimsiz mâlûmat yığını" olarak değerlendirilmekte ve bu gibi haberlerin tarihî hadiselerle birlikte değerlendirilmeye tâbi tutulmasının gerekliliği ifade edilmektedir. Ayrıca bu rivayetlerin peşin olarak doğru kabul edilmesinin sebep olduğu sakıncalar dile getirilmekte, diğer taraftan bu tür rivayetlerin aynı zamanda o günkü içtimaî hayat şartlarını ve anlayışını yansıtmaları bakımından araştırmacılar için önem taşıdığına dikkat çekilmektedir. Netice itibarıyla muhtelif örnekleri verilen bu tür rivayetlerin, Muâviye'nin devlet idaresinde iddia sahibi olmasından sonra meydana gelen siyasî gelişmeler ve rekabet ortamı sonucu lehte ve aleyhte olan taraflarca ortaya atıldığı ispatlı bir şekilde gösterilmekte ve söz konusu rivayetler tenkit süzgecinden geçirilmektedir.

Muâviye'nin kişiliği, çok yönlü olarak birinci bölümün son kısmında tetkik edilmiştir. Hakkında müspet veya menfi olarak farklı yaklaşımlar bulunan Muâviye'nin, sahip olduğu olumlu ve olumsuz yönlerin tarafsız bir gözle sunulduğu görülmektedir. Aycan, Muâviye'nin olumlu yönlerini dile getirirken âdil; olumsuz yönlerini tespit ederken nesnel bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bölüm, Hz. Ömer zamanında Suriye'nin fethine gönderilmesi ile yıldızının parlamaya başladığı ifade edilen Muâviye'nin, bu tarihten itibaren vali oluncaya kadar idarî ve siyasî alanda yükselişini içermekte ve Şam valisi olduktan sonra konumunun zamanla sağlamlaşmasını hazırlayan şartların belirlenmesi ile son bulmaktadır.

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Hz. Osman ve Hz. Ali dönemleri boyunca süren Şam valiliği, "Hz. Osman-Hz. Ali Dönemi Olayları ve Muâviye" başlıklı ikinci bölümde ele alınmıştır. Burada kronolojik olarak siyasî hadiseler üzerinde tafsilâtlı bir şekilde durulmakta, diğer taraftan Muâviye'nin kendisini hilâfete götüren yolda emin adımlarla ilerleyerek önüne çıkan fırsatları kendi lehine çevirmek için izlediği bilinçli ve sistemli siyasetin çerçevesi tespit edilmektedir. Hz. Osman döneminin daha sonra ortaya çıkan siyasî ve itikadî şekillenmelerin kaynağını oluşturduğu şeklinde bir değerlendirme yapılırken, bu dönem zarfında Muâviye'nin hilâfet makamı üzerindeki etkinliğinin altı çizilmektedir.

Muâviye, Hz. Osman'ın katillerinin bulunmasını talep ederek Hz. Ali'nin hilâfetinde meydana gelen savaşların müsebbibi olmuş ve neticede Aycan'ın ifadesiyle Hz. Osman'ın intikamının alınması meselesini saltanatına giden yolda bir vesile olarak kullanmıştır. Bu hedefine ulaşabilmek için de her türlü siyasî çareye başvurarak insanları kendi tarafına çekmeye çalışmış, bu konuda haklılığını gösterebilmek amacıyla âyet ve hadisleri kullanmıştır. Böylece önce Hz. Ali'nin halifelığının meşruiyetini sorgulayarak zihinlerde soru işareti oluşturmuş ve ardından hilâfetin Ümeyyeoğulları'nın hakkı olduğu iddiasını kökleştirmeye çalışmıştır. Bütün bu gelişmeler, Muâviye'nin elde ettiği makama tesadüfler sonucu gelmediğini göstermektedir. Vardığı bu önemli sonuçlardan sonra Aycan, dikkat çekici bir soruyu gündeme taşımaktadır. Ona göre hilâfetin Hz. Osman'dan Emevîler'e geçtiği, hilâfetin zaten Ümeyyeoğulları'nın hakkı olduğu yönündeki propaganda, Şîa'daki Ehl-i beyt inancıyla benzer hususiyetler göstermektedir. Ancak bu durumun imamet-siyaset bağlantısı açısından mezhepler tarihi içerisinde herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutulmamış olması dikkat çekici bir hüviyet taşımaktadır.

Üçüncü ve son bölüm, genel hatlarıyla Muâviye'nin halifeliği süresince izlediği devlet politikasına hasredilmiştir. Muâviye dönemi politikaları "İç İşleri", "Fetihler" ve "Ekonomik Uygulamalar" başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Yazar, İslâm toplumunun içinden geçtiği sosyal değişim sürecinde Hz. Ali'yi klasik dönemin son, Muâviye'yi de yeni dönemin ilk temsilcisi olarak görmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu dönemde Araplık vasfı ağır basan bir



devlet anlayışı tesis edilmiş, veliaht ihdası ile saltanata geçiş yapılarak Hulefâ-yı Râşidîn uygulamalarından kesin çizgilerle ayrılmıştır. Siyaset, dinî hassasiyetlerin dikkate alınmasından sarfı nazar edilerek ilk plana geçmiş, yöneticilerin itibarları Hz. Peygamber'e halef olmaya değil, salt kuvvete bağlı hale gelmiştir. Aycan'a göre, bu devreden itibaren meydana gelen önemli gelişmelerin arkasında insan unsurunda ortaya çıkan değişimlerin tesiri bulunmaktadır. Zira halife ve çeşitli kademelerdeki görevlilerin idarî zaafı ve genel anlamda toplumun beklentileriyle uyumlu hareket etmemeleri, cemiyet içinde mevcut bazı fikir ayrılıklarının cepheleşmesine sebebiyet vermiştir.

Hz. Hasan ile arasında akdedilen anlaşmayı müteakip tek başına iktidar olması sonucu görünüşte bir birlik tesis etmiş olan Muâviye'nin, bu noktaya ulaşırken meşru bir dayanak noktası bulunmamaktaydı. Hz. Hasan'ın vefat etmesi de, hilâfetinin geleceğiyle ilgili düşünceleri bakımından Muâviye'yi rahatlatan ve Yezîd'in veliaht olarak tayini için uygun zemini hazır hale getiren bir hadise olmuştur.

Hilâfet makamına gelinceye kadar belli usuller takip eden Muâviye'nin devlet idaresinde de iktidarını sağlam temellere oturtmak üzere bazı kararlar aldığı bilinen bir husustur. Aycan, olaylardan hareketle izlediği devlet politikasının esaslarını açık bir şekilde tespit etmektedir. Bu tespitlere göre Muâviye, Hz. Osman zamanındaki uygulamaların aksine, kendi soyu olan Emevîler'i devlet idaresine yaklaştırmamış; Emevî soyunu hac emîrligi dışında kendilerini muktedir kılıcı herhangi bir göreve getirmemiştir. Ayrıca kendi ailesinin değişik kollarına mensup kişiler arasında ihtilâf çıkarmak istemiş ve onları birbirine düşürmekten kaçınmamıştır. Diğer taraftan Sakîf kabilesine, Emevî ailesine nazaran daha fazla itibar etmiştir. Valilerin tayin ve azillerinde kendi belirlediği kıstaslara göre hareket etmiş; sınırlı bir süreyle atadığı valilerin, böylece bölgedeki hâkimiyetlerinin kökleşmesine fırsat vermemiştir. Hoşnut olmadığı memurlarını uzaklaştırmak amacıyla azilden zehirletmeye kadar farklı yollara başvurarak iktidarı için oluşabilecek tehlikeleri daha ortaya çıkmadan bertaraf etmiştir. Merkezîyetçi bir idareyi hedefleyerek Irak ve Mısır gibi vilâyetleri tek elde toplamak istemiş ve Horasan'da da politik tayinlerde bulunmuştur.

Muâviye b. Ebû Süfyân, iktidarı karşısında iki kesimi tehlike olarak görmüştür: Hâricîler ve Hz. Ali taraftarları. Yapılan değerlendirmeye göre Muâviye dengeli, muhalif iki grubu karşı karşıya getirmek suretiyle sağlamıştır. Hz. Ali taraftarlarını Hâricîler'in üzerine göndermiş ve bu zaman zarfında onlara müsamahakâr yaklaşmış, Hâricî tehlikesini bertaraf ettikten sonra ise çeşitli ekonomik ve siyasî baskılar uygulayarak Hz. Ali taraftarlarını tesirsiz hale getirmiştir. Hucr b. Adî ve arkadaşlarının öldürülmesi ise Muâviye'nin tepkiyle karşılanan hatalı kararlarından biri olmuştur. Ayrıca Muâviye döneminin belirgin bir diğer hususiyeti olarak Müslümanlar arasında siyasî anlaşmazlıktan

doğan bazı yaklaşımların İslâm fihhına tesir etmesi ve bu tesirin günümüze kadar gelmesi gösterilmektedir. Zekâtlarını devlete vermek istemeyenlerin doğrudan hak sahiplerine dağıtması sonucu ortaya çıkan görüş ayrılığı buna bir örnektir.

Muâviye hilâfetinin mühim icraatları arasında yer alan olumlu gelişmelerden biri, fetihlerin tekrar başlamasıdır. Araştırmada Muâviye iktidarında ve Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan fetihler arasında, toplumu yeniden inşa etme gibi bazı yönlerden benzerlik kurulduğu dikkati çekmektedir.

Eser, genel değerlendirmelerin yapıldığı Sonuç ve Muâviye'ye ait soykütüğünün verildiği "Ek" ile son bulmaktadır.

Aycan, Önsöz'de yer verdiği bir ifadesinde araştırmacıların "Hulefâ-yi Râşidîn sonrası dönemleri, siyasî ihtilâfların dinî hüviyet kazanması sebebiyle incelemekten çekinmekte" olduklarını belirtmektedir. Yazar, Muâviye b. Ebû Süfyân gibi tarihî öneme sahip; fakat hakkındaki farklı yaklaşımların kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı tartışmalı bir şahsiyeti inceleme konusu yaparak yine kendi ifadesiyle "mevcut malzemeye dayanarak doğruya en yakın bilgilere ulaşmak için gayret gösterdiği ve bu sürecin doğru anlaşılmasına katkıda bulunduğu" başarılı bir çalışmaya imza atmıştır. Rivayetlerin derinlemesine tetkik edildiği, kabileler bazında siyasî ilişkilerin değerlendirmeye tâbi tutulduğu, Doğulu ve Batılı araştırmacıların görüşleri arasında mukayeselerin yapıldığı bu eser, orijinal tespitleri ile de İslâm tarihi sahasında önemli bir boşluğu doldurmuş ve başvuru kitapları arasında yerini almıştır.

Gülgün Uyar

*İbn Rüşd Felsefesi*, Hüseyin Sanoğlu.

İstanbul: Klasik, 2003. xvi + 319 sayfa.

Türkiye'deki İslâm felsefesi çalışmalarının tarihini geçen yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkünse de, İslâmî ilimlerin diğer dallarında olduğu gibi bu alandaki çalışmaların da hem nicelik hem de nitelik açısından ancak 1980'lerden sonra önemli bir gelişme gösterdiği bilinen bir gerçektir. Oryantalistlerin İslâm felsefesiyle ilgili akademik düzeydeki çalışmalarının XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde başladığı düşünülürken ise ülkemizdeki çalışmaların henüz emekleme döneminde olduğunu söylemek hiç de abartılı bir hüküm olmayacaktır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak günümüz Türkiye'sinde bu alanda yapılan çalışmaların daha çok İslâm felsefesi mirasını doğru bir şekilde anlayıp aktarma yönünde bir gelişim seyri takip ettiği

görülmektedir. İslâm felsefesi mirasını doğru bir şekilde anlayıp aktarmanın öncelikli yolu ise bize bu mirası bırakan filozofların düşünce sistemlerini bütün yönleriyle ortaya koymaktan geçmektedir. Bu aşamadan sonra yapılacak tahlilî ve mukayeseli çalışmalar, söz konusu birikimin bütün boyutlarıyla ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bunlar gerçekleştirilmeksizin sağlam temellere dayanan, önyargılardan arınmış ciddi bir “İslâm felsefesi tarihi” yazmanın ve buradan hareketle özgün felsefe(ler) üretmenin imkânsızlığı ise izahtan varestedir.

İslâm felsefesi mirasının keşfine yönelik Türkiye’de yapılan önemli çalışmalarından biri de Hüseyin Sanoğlu’nun, İslâm dünyasında VIII-XIII. yüzyıllar arasında dil, edebiyat, dinî ilimler ve felsefe alanında görülen yoğun faaliyetin en başarılı ve en seçkin temsilcilerinden biri olan ve –her ne kadar İslâm düşüncesinde bir gelenek oluşturamamış olsa da– Latin ortaçağını etkileyerek Batı’da Rönesans fikrinin ortaya çıkışında önemli katkıları bulunan “büyük şârih” İbn Rüşd ve onun felsefi sistemini konu edinen İbn Rüşd Felsefesi adlı eseridir. Kitap temelde, Sanoğlu’nun 1993’te tamamladığı ve Türkiye’de İbn Rüşd felsefesi üzerine yapılmış ilk doktora tezi özelliğini hâiz olan “İbn Rüşd ve Felsefesi” isimli çalışmaya dayanmaktadır. Giriş ve Sonuç dışında altı bölümden oluşan eser, Sanoğlu’nun da Önsöz’de belirttiği gibi, “İbn Rüşd’ün düşünce sistemini, kendi bütünlüğü içinde inceleyerek olduğu gibi ortaya koymayı” amaçlamaktadır (s. viii). Bu amacı gerçekleştirmek için, öncelikle doğrudan filozofun kendi eserlerine başvurmaya çalıştığını belirten yazar, İbn Rüşd’ün farklı şekillerde yorumlanan görüşlerini tespit ve tahlil ederken de daha önce yapılmış yorumlara çok fazla başvurmadığını ve mecbur olmadıkça bu görüşleri başka düşünürlerin görüşleriyle mukayese yoluna gitmediğini ifade etmektedir (s. viii-ix).

Gerek İbn Rüşd öncesi gerekse İbn Rüşd’ün yaşadığı dönemdeki Endülüs’ün siyasi, ilmî ve kültürel atmosferini ana hatlarıyla ortaya koyan Giriş bölümünden sonra yazar, “İbn Rüşd” başlıklı birinci bölümde filozofun hayatı ve yaşadığı çevre yanında, felsefesine rengini veren ilim zihniyeti ve yöntem ilkelerini, ilimlerin tasnifini, eserlerini ve hem İslâm dünyasındaki hem de Batı’daki etkilerini ele almaktadır. Bu bölümde yazarın özellikle İbn Rüşd’ün sahip olduğu ilim zihniyeti ve yöntem ilkelerine ayrı bir önem atfettiği dikkat çekmektedir. Dokuz madde olarak sıralanan bu ilkeler, yazara göre, filozofun genel olarak felsefeye bakışını, sahip olduğu felsefe tasavvurunu bizlere sunduğu gibi, onun Aristo’ya olan sadakatini anlamamız noktasında da önemli ipuçları ihtiva etmektedir.

“Tabiat Felsefesi” başlıklı ikinci bölümde, Sanoğlu önce İbn Rüşd’ün cisim ve türleri hakkındaki görüşlerini ortaya koymakta, ardından da filozofun değişim, mekân ve zaman konularına yaklaşımlarını incelemektedir. Filozofun psikoloji konusundaki düşüncelerini inceleyen üçüncü bölümde ise nefsin

varlığı, güç ve işlevleri ile nefis-beden ilişkisi ve nefsin ölümsüzlüğü meseleleri işlenmektedir. “Bilgi Felsefesi” başlığını taşıyan dördüncü bölümde, filozof açısından bilginin imkânı, sebeplilik, bilginin kaynağı ve beşerî bilginin sınırları gibi konular ele alınırken, bu bağlamda İbn Rüşd’ün, selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ’dan ayrıldığı temel noktalardan biri olan “fa’âl akıl’la ittisâl” meselesi de bütün yönleriyle incelenerek İbn Rüşd’ün bu konudaki düşüncesinin, seleflerinkine kıyasla daha sağlıklı ve tutarlı olduğuna dikkat çekilmektedir.

İbn Rüşd’ün varlık felsefesinin irdelendiği beşinci bölümde, filozofun “mevcûd”, “kategoriler” ve “kuvve-fil” kavramları bağlamında genel olarak varlık sorununa bakışı sergilendikten sonra İbn Rüşd’ün, İbn Sînâ eleştirisinin önemli noktalarından birini teşkil eden varlık-mahiyet ilişkisi ele alınarak varlık ilkeleri (ilk madde ve sûret) ve varlık türleri (zorunlu varlık, mümkün varlık) ile ilgili konular, filozofun düşünce sistemi içindeki yerlerine uygun bir biçimde incelenmekte ve bu bölüm filozofun Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki düşüncelerinin ortaya konulmasıyla sona ermektedir. Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında İbn Rüşd’ün özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ’nın benimsediği Yeni Eflâtuncu sudûr teorisine yönelttiği ciddi eleştiriler ve buna karşı bir alternatif olarak ortaya koyduğu “sürekli yaratma” (*el-halku’l-müstemir*) teorisi de yazar tarafından ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmekte ve bu teori sayesinde İbn Rüşd’ün, “yalnızca Aristo’nun pasif ilk muharrir anlayışından ve sudûrcu filozoflardan ayrılmakla kalmayıp, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücudçu görüşlere itibar etmediğini de ortaya koyduğu” ısrarla ifade edilmektedir (s. 289).

Kitabın son bölümü filozofun din felsefesine ayrılmıştır. İbn Rüşd’ün eserlerinin çoğunun Aristo’nun kitaplarına yazılmış farklı hacim ve üslûplardaki şerhlerden ibaret olduğu göz önünde bulundurulduğunda, filozofun kendisine ait, orijinal düşüncelerini tespit noktasında, ağırlıklı olarak din felsefesi konularını ele aldığı *Faslû’l-makâl* ve *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille* adlı telif eserlerinin öneminin bir kat daha arttığını söylemek mümkündür. Sanoğlu da bu çerçevede ilk olarak filozofun, İslâm düşünce geleneğine yaptığı en büyük katkılardan biri olan din-felsefe ilişkisi ve te’vil konusundaki düşüncelerini incelemektedir. Müellif, İbn Rüşd’ün bu konuda ulaştığı sonuç kadar, hareket noktası itibarıyla de kendisinden önceki Meşşâî filozoflardan ayrıldığını ve onların aksine felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin meşruyetini ve konumunu belirlemeye çalıştığını belirtmektedir. Bu bölümün geri kalan kısımlarında ise Sanoğlu “Din Felsefesinin Temel Problemleri” başlığı altında, İbn Rüşd’ün isbât-ı vâcib delili olarak ortaya koyduğu inâyet ve ihtirâ’ delillerini, Allah’ın birliği, sıfatları, fiilleri (yaratma, peygamber gönderme, kazâ-kader, adalet-zulüm ve âhiret hayatı) ve ilahî bilginin cüz’î varlıklarla olan ilişkisi konusunda filozofun düşüncelerini ele alıp değerlendirmektedir.

Sonuç bölümünde kitap boyunca ele aldığı meselelerin özetini veren yazar, gerek antik ve Helenistik felsefe, gerekse İslâm düşüncesi alanında o güne kadar oluşmuş zengin birikimi yeniden ele alıp tartışarak farklı yorumlar getiren İbn Rüşd'ün, tabiat felsefesinden psikoloji ve bilgi felsefesine, varlık felsefesinden din felsefesine kadar her alanda ortaya koyduğu farklı yaklaşımları ve özgün görüşleriyle gerek Aristo'dan gerek İskender Afrodîsî ve Themistius gibi Aristo yorumcularından gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Yeni-Eflâtuncu İslâm meşşâîlerinden büyük ölçüde ayrıldığını ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün Aristo'ya bağlı, onun sâdik bir takipçisi ve sadece bir yorumcusu olduğu şeklindeki yaygın kanaate katılmadığını belirten yazar, İbn Rüşd'ün Allah-kâinat-insan ilişkilerini çok iyi kavrayıp insan gerçeği ile birlikte din olgusunu da önemseyerek düşünce sisteminin merkezine alan büyük bir filozof olduğu düşüncesindedir. Bu noktada Sanoğlu, filozofun insanlığa yeni ufuklar açmış ve açabilecek mahiyetteki ilim zihniyeti ve yöntem ilkeleriyle fikirlerinin Batı dünyasında geniş yankılar uyandırıp derin izler bırakmış olmasına rağmen İslâm dünyasında hak ettiği ilgiyi görememiş olmasının da müslümanlar için büyük bir kayıp olduğunu belirtmektedir.

Bütün bunların yanında, eserde bazı eksiklikler de söz konusudur. İbn Rüşd'ün eserlerinin ele alındığı birinci bölümün ilgili kısmında, filozofun, çoğunu Aristo'nun eserlerine yazdığı *tefsir*, *telhis*, *cevâmi'*, *makale*, *ta'lik*, *zarûri*, *muhtasar*, *şerh* gibi farklı yazı türlerinin teknik ve üslûp farklılıklarından bahsedilmediği, filozofun niçin böyle farklı yazı türleri kullandığına ve bunda İbn Rüşd'ün fikrî gelişim ve değişiminin herhangi bir etkisinin olup olmadığına değinilmediği görülmektedir. Yine filozofun eserlerinin, benimsemiş olduğu ilimler tasnifine göre sıralandığı; ancak bu eserlerden hangilerinin günümüze geldiği, günümüze gelenlerin matbu olup olmadığı gibi teknik konularda herhangi bir bilgi verilmemektedir.

Gerek İslâm dünyasına gerekse Batı'ya etkilerinin ele alındığı bölümde, özellikle filozofun Batı'ya etkilerinin hayli kısa tutulduğu dikkat çekmektedir. Yazar, söz konusu bölümün sonunda, bu hususun çalışmasının doğrudan konusu olmadığı için bu kısa bilgileri vermekle yetindiğini belirtse de, konu hakkında okuyucuda bütüncül bir resmin oluşması için en azından Latin İbn Rüşdcülüğü, Yahudi İbn Rüşdcülüğü ve Papalığın bunlara karşı gösterdiği tepkiler ile İbn Rüşd'ün modern Batı düşüncesine etkilerinin biraz geniş bir şekilde ele alınması daha yararlı olabilirdi.

Son olarak İbn Rüşd Felsefesi gibi genel bir başlığa sahip olan eserde, filozofun nazarî felsefenin alanına giren ilim dallarına dair düşünceleri bütün yönleriyle ele alınmasına rağmen amelî felsefeyle, yani ahlâk ve siyasetle ilgili görüşlerine yer verilmediği görülmektedir.

Söz konusu eksikliklere rağmen ciddi bir bilimsel araştırma ürünü olan ve oldukça geniş bir literatür kullanılarak hazırlanan bu eserin, Türkiye'de

kendisinden sonra İbn Rüşd üzerine yapılan pek çok çalışmaya öncülük etmesi açısından da hayli önemli bir konuma sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eserin bu öncü niteliği, büyük ölçüde kapsayıcılığından ve İbn Rüşd'ü, onun Aristo'yu şerh ederken kullandığı yöntemi kullanarak, yani onu kendisini ortaya koyduğu gibi anlayıp aktarmasından kaynaklanmaktadır.

M. Cüneyt Kaya

*Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*,  
Firoozeh Kashani-Sabet.  
Princeton: Princeton University Press, 1999. xx + 304 pp.

Kashani-Sabet's *Frontier Fictions* deals with Iranian self-definition in the nineteenth and first half of the twentieth centuries by examining the concept of national geography in Iran. As Kashani-Sabet notes, scholars have considered an array of concepts, including language, religion, history and land as salient features of Iranian, and for that matter Turkish and Arab, nationalist discourses. *Frontier Fictions* attempts to identify the "primary impetus" for Iranian nationalist discourse and national consciousness. The study focuses on land as an understudied cultural construct, which she argues, "provided the primary impetus for Iranian nationalist discourse."

Starting with the Russo-Persian war of 1804, geography, land and frontiers became the locus of patriotism, vision of unity, desire for reform and economic independence, despite the painful realities of political and social fragmentation, loss of territory and constant frontier frictions. *Frontier Fictions* highlights how the imagined Iranian landscape, expressed in a wide-ranging printed media, became the cornerstone of religious and political discourses (including ideas of unity and independence) that defined the Iranian nation and set in motion political changes in the nineteenth and twentieth centuries.

Approaching the subject with the assumption that territory was a cornerstone of Iranian nationalist imagination, Kashani-Sabet asserts that the conception of land was not just an idle dream, but rather it was a tangible and visual element that provoked a sense of community projecting itself vertically in history and horizontally in geography. It is argued also that the "*Imagined Communities* undermined the long-standing tendency of societies to define territories that set themselves apart from others." *Frontier Fiction's* conceptual stance does not completely tally with that of *Imagined Communities*. However, Kashani-Sabet could have helped the reader by providing a more detailed examination of previous land-based approaches to nationalism

in Iran and their nuance vis-à-vis the theory of Imagined Communities. Precisely because her argument is concerned with land, one expects to read a more directed assessment of Anderson's thesis, and a critical review of previous scholarship on the subject.

The book is divided into six chapters, an introduction and a conclusion. In the first chapter, "A Manifest Destiny Diverted, 1804-1896," Kashani-Sabet points out how the idea of *Iranshahr/Iranzamin* was employed for self-definition since late antiquity, and has continued in the memory of the inhabitants of the land, despite religious, social and political changes. She argues that when Qajar intellectuals evoked the idea of Iran being embedded in the land, referring to Qajar territories, they surely hoped to see a flourishing and expanding empire. However, the Qajar dream of imperial expansion was not realized; instead, the idea of the nation belonging to a land began to emerge out of diverse ethnicities, cultural traditions and the de-centralized political landscape. The chapter derives evidence from archival and primary source material, in addition to up-to-date scholarly works and makes the writer's argument a well-supported thesis.

Chapter two, "Limning the Landscape: Geographical Depictions of the Homeland, 1850-1896," deals with the birth of the geographic discipline as an expression of national consciousness manifested in the idea of belonging to a homeland (*vatan*). Disappointed by territorial losses, and financial and military weakness, Qajar intellectuals recalled the ancient Iranian glory, facilitated by the generosity of *Iranshahr*, which made the inhabitants of the land superior people who had once towered over the Greeks, Egyptians and Romans. In an attempt to protect their homeland and restore its greatness, Iranian intellectuals studied Iranian geography and mapped out its territories, creating a new image of their homeland. Strategic, military or political use of geographical information provided leverage for the Iranian government in negotiations, but more importantly it created a vision, a myth of a homeland (*vatan*) with a cultural uniqueness, the content of which was contested by competing ideologies. Geography provided knowledge about the homeland's landscape and its riches, which projected an image of unity, brought together the periphery and redefined the army's *raison d'être* (as that of defending and protecting the homeland). However, Dr. Kashani-Sabet's exposition of the religious notion of martyrdom and *jihad* falls short of substantiating the argument that such religious ideas were molded into a nationalist discourse by religious intellectuals themselves. Given that that might have been the case, the examples she cites reflect a universalistic religious-legal discourse, which is in apparent disregard of nationally definable territorial unity. The same note applies to chapter five as well, where the textual support appears too concise to provide enough evidence for the proposition that the religious

scholars/intellecutuals reinterpreted *jihad* to fit a nationalist framework. Only once, a vocabulary reminiscent of nationalism (*vatan*) was employed by "Muslim intellectuals".<sup>1</sup> This inadvertently brings up the issue whether the incorporation of nationalist themes into religious discourse is a relatively late phenomenon.

The following chapter, "From Riches to Ruins: The Political Economy of Frontiers, 1897-1906", is a spectacle of the reform ideas that were directed to the Qajar dynasty in a hope to minimize administrative flaws and to find ways for economic self-sufficiency in the face of penetrating foreign economic dominance during the final decade of the nineteenth century and the first decade of the twentieth. Targeting the same apparent problems, reform treatises written by individuals with diverse religio-political backgrounds offered a range of solutions, extending from the revival of Perso-Islamic administrative practices to radical solutions, such as economic liberalism. Kashani-Sabet notes that notions of state (*dawlat*) and nationhood/citizenry/religious community (*millat*) infused the reformist jargon of the time.

Chapter four, "Political Parables: Iran's Frontier Crucible, 1906-1914", deals with the constitutional revolution and its role in forging an Iranian nation within a delineated territory, and under a constitution. Kashani-Sabet points out that the revolution promoted the Persianization of Iran and Shiism more forcefully, thanks to the availability of printed media, in order to realize national unity. The nationalists felt that national unity had been undermined by the growing ethnic nationalism of the Kurds, Turks, Arabs and Afghans. Unlike the Qajar nationalists of the previous century, who recognized ethnic diversity and stressed territorial commonality, the nationalists of the new era aspired to melt diverse ethnicities in a distinctly Persian and Shiite pot.

The nationalist discourse of this new era was saturated with new concepts, such as freedom, law, citizenship, political egalitarianism and unity, which in many cases remained unfulfilled in the political realities of the Iranian landscape. The revolution provoked new hopes and much optimism for "a new homeland" that would be liberated, united and free from despotism. The writer demonstrates how the Iranian intelligentsia labored hard to perfect the constitutional achievement with agricultural, monetary, political and educational progress.

Enriched with examples and illustrations, this chapter demonstrates how successive crises, most notably the reign of Muhammad Ali Shah, dubbed as a "minor despotism", intensified the sense of patriotism among nationalist

---

1 The writer uses Muslim intellectuals, a term, which is in itself vague. Lay intellectuals or mullahs?



intellectuals. The writer notes that the dream of the constitutional revolution remained largely unrealized, creating a sense of failure. However, it did pull off the political transition of the land from being the king's patrimony to the citizens' homeland.

The next chapter, "Coercing Camaraderie: The War, the Military, and the Myth of Riza Khan, 1914-1926", traces the process by which religious mythical and historical symbols were deployed to rid Iran of foreign domination. The author argues that religious discourse, most notably the notion of Jihad, was appropriated and redefined in secular terms by the nationalists in their endeavor to defend "the homeland" against foreign, particularly Russian and British, aggression. Similarly, secular symbols, such as the legend of Kavih, appeared in a nationalist garb. The uprising of Kavih against Zakhak became "a national uprising" (*qiyam-i milli*) against "the tyrannical foreign king." Kashani-Sabet points out, however, that foreign occupation was not the only challenge to nationalist projections. Provincialism, Shaykh Khaz'al's movement in Khuzistan in the second decade of the twentieth century for instance, was another big problem which threatened Iranian territorial unity and undermined the power of the central government already embattled by frontier quarrels. The achievements of Riza Khan in subduing provincial separatism, she asserts, were a victory of centralization efforts which came with a price: dependence on militarism and warfare and shelving the hopes of democracy.

The final chapter, "Parenting Little Patriots: Domesticating the Homeland, 1921-1926", deals with the nationalist agenda attempts to forge cultural homogeneity through education in the face of centrifugal tendencies that claimed legitimacy based on cultural, linguistic and ethnic differences. The writer examines how Iranian intellectuals supported local schools, hoping to instill patriotic values and cultural homogeneity in new generations. She also notes that education and the social involvement of women became a primary concern of nationalist intellectuals since the nation was viewed as a larger family whose members not only had love for one another, but also certain filial/civic duties. Kashani-Sabet recognizes, however, that cultural homogeneity was never achieved. Iranian ethnic, linguistic and cultural diversity was too large to be molded into one shape. Nevertheless, along the way, *hubb-i vatan* (patriotism) was able to instill fictions of obedience and patriarchy among the population.

The conclusion, "What's in a Name: From Persia to Iran, 1926-1946", examines the dialectic between nationalist fictions and cultural, social, linguistic, ethnic and political frictions that faced the country between the two world wars. For decades, Kashani-Sabet notes, "schools, newspapers, and treatises had promoted the Persian language throughout the provinces... yet... Persian had not yet assumed cultural dominance in the country." While this

obviously was a set back for claims of unity and purity, especially when linguistic diversity was coupled with territorial claims, it did however enhance the attachment of Iranian nationalists to their national fictions. Starting with the military campaigns of Riza Khan, Iranian nationalists relentlessly renamed Iranian territories, including fashioning a single name –Iran– for the country in 1934, in an attempt to ward off competing linguistic and ethnic claims. Such attempts enhanced the fiction that Iranian meant Persian, but did nothing to prevent territorial disputes from persisting in shaping the nationalist discourse.

Kashani-Sabet has contributed substantially to the discussion of Iranian nationalism by bringing to the fore the significance of land. This is a theme, admittedly not totally new, that finds an echo in other Middle Eastern nationalisms and sheds light on how and why nationalist fictions still endure, despite many challenges to their persistence. In particular, the story of language and land in the Iranian nationalist imagination is reminiscent of the still unfolding Turkish experience in more than one way.

Hayrettin Yücesoy

*Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması,*  
Tahsin Görgün.  
İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003. 184 sayfa.

Dinî metinlerin yorumu hakkında çağdaş Batı düşüncesinde geliştirilen yöntemlerin İslâm düşünce geleneğindeki yorum anlayışı ile karşılaştırılması, Türkçe'de az işlenmiş bir konudur. Bu konuda ortaya konmuş yazıların hemen hepsi makale seviyesindedir. Analitik, hermenötik ve yapısalcı olmak üzere –ilk ikisi hâlâ etkin ve üçüncüsü kısmî ölçüde yerini başka tavırlara bırakmış olan– çağdaş Batı düşüncesindeki mevcut yorum anlayışları ile klasik İslâm düşüncesinin yorum konusundaki tavrını konu edinen eser, bu bakımdan önemli bir boşluğu doldurmaya yönelik bir adım olmaktadır. Eseri önemli kılan diğer bir husus ise, konuyla alâkalı yazılar daha çok metin anlayışlarını karşılaştırmaya dayalıyken, burada ilgili karşılaştırmaların Müslümanların var oluş sorunuyla bağlantılı olarak ortaya konmasıdır. Buna göre kitap, Müslüman olarak var olmanın gerekliliğini tartışmakta ve sömürgeleşmenin zorlamasıyla küllî düzlemde gerçekleşme şartlarını yitirmiş Kur'an'ın, İslâm medeniyetinde geliştirilmiş aklî ve naklî ilimlerin mirasının yeniden kazanılarak bir varlık kaynağı haline getirilmesinin zorunluluğunu vurgulamaktadır.

Yazar, Giriş bölümünde İslâm dünyasındaki mevcut din anlayışını ve dolaylı olarak klasik İslâm düşüncesine yönelik yaklaşımı özetlemekte, bu anlayış ve yaklaşımın nedenleri ve ana hatları itibariyle nasıl geliştiği üzerinde durmakta, vakıayı tasvir etmenin yanı sıra, tenkide de tâbi tutmaktadır. Buna göre İslâm dünyasındaki hâkim din anlayışı, Batı medeniyetiyle girilen sömürge ilişkisi neticesinde, Müslümanların yaşadığı ve halen sömürgeciliğin söylem değiştirmiş şekli olan globalleşme sürecinde yaşamaya devam ettiği ontik dönüşümün eseri olarak ortaya çıkmıştır. Böylece bu anlayış, düşüncenin kendi iç sorunlarının değil, haricî ve hatta geniş anlamıyla baskıcı amillerin eseri olmaktadır. Bu argüman kendi içinde problemlili bir noktaya da işaret etmektedir. Zira bir medeniyet içerisinde yaşanan fikrî değişimleri o medeniyete ait olmayan etkenlere indirgeyerek açıklamaktadır. Dolayısıyla mesele yalnızca sömüren cihetinden incelenmekte ve sömürülenin sömürgeyi önceleyen ve sömürüyü mümkün kılan ontik durumu göz ardı edilmektedir. Halbuki en azından akli ve nakli ilimler bağlamında siyasi ve toplumsal durumun teorik temellerini oluşturan ve bu anlamda bunların idamesini sağlayan, sömürge öncesi ve sömürü sürecindeki ilim anlayışının bir muhasebesinin yapılması, mevcut sorunların İslâm düşüncesinin özünü –varsa eğer– irtibatının kurulması veya yoksa, niçin olmadığını düşüncenin kendi esaslarından hareketle açıklanması beklenirdi. Bu kabil açıklamalar kitabın içine serpiştirilmiş, kitabın ikinci bölümünde ve sonuç kısmında verilmiş olmakla birlikte, dikkatle incelendiğinde bunların tamamının aslında Batı'dan menkul din anlayışının niçin İslâm'ın dinî metinlerine uygulanmasının doğru olmayacağı sorusuyla ilgili olarak ele alındığı görülmektedir.

Kitabın birinci bölümünde “analitik”, “hermenötik” ve “yapısalcı” yorumlama tavırları Batı düşüncesinde dinî metin anlayışına dair müstakil bir girişle ele alınmaktadır. Bu bölümlerde söz konusu yorum anlayışlarının, Batı toplumunun kendi dinî geleneğiyle yakından irtibatlı olarak geliştiği ve hem din hem de metin kavramlarının içeriklerinin gerek dinin ortaya çıkışı gerekse bu ortaya çıkışla bağlantılı biçimde gelişen tarihî süreç itibariyle Müslüman toplumun dinî geleneğinden tamamen farklı olarak doldurulduğu belirtilmekte ve bu sebeple çağdaş Batı düşüncesinde geliştirilen yorumlama yöntemlerini kendi dinî metin anlayışımıza uygulamanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Müslümanlar olarak ontik dönüşümü lehimize çevirerek kendi var oluş şartlarımızı yeniden kazanmak için söz konusu yöntemleri öğrenmenin “faydadan hâlî olmamakla birlikte zorunlu da olmadığı” ima edilmektedir.

Metinde açıkça belirtildiği üzere, bu hüküm din dili ve din felsefesiyle ilgili tartışmaların her ikisi için de geçerlidir. Bu açıklama, dikkatli bir okur için, aslında yalnızca Batı düşüncesinde dinî metin kavrayışının arkeolojisini yapmakla kalmamakta, aynı zamanda son dönem Batı düşüncesinden etkilenerek İslâm dünyasında bir düşünce akımı haline getirilmeye çalışılan modernist

tavırların da hem kökenlerini sorgulamakta hem de meşruluk ve geçerlilik şartlarının bir yanlış anlama ve vehme dayandığını ileri sürmektedir. Yazar, söz konusu yorumlama tekniklerinin tetkikini, temsil gücünün yüksek olduğunu düşündüğü bir kısım çağdaş Batılı düşünürlerden hareketle örneklendirmektedir. Daha yakından bakıldığında görülecektir ki, kitapta Batı düşüncesinin din ve dinî metin tasavvurları, bu düşüncenin ulaşmak istediği amaç esas alınarak yapılmakta ve söz konusu amacın dinî metin anlayışının içerik ve biçimini tayin ettiği ileri sürülmektedir. Bu durum, kitabın temel iddiasının hem güçlü hem de zayıf tarafıdır. Çünkü Müslümanların dinî metin anlayışının doğuş ve gelişimindeki temel saikleri, birtakım formel benzerliklerden hareketle, Hıristiyanlık'taki ile "özdeşleştirmek" imkânsız iken, bir şeyin varlığını onun amacına irca etmek de çok ciddi teorik sorunlar barındırmaktadır. Burada yazarı destekleyen husus şudur, Batıdaki din ve dinî metin anlayışı söz konusu olduğunda, tamamlanmış, yani tüm unsurlarıyla tahakkuk etmiş bir varlıktan bahsedilemeyeceğinden amaç, şimdiki ve muhtemel geleceği de içeren tarihsel süreçte oluşmuş, oluşan ve oluşacak din anlayışını şekillendirmektedir. Ancak eğer burada iki bin yıllık bir dönemden ve bu süreçte oluşmuş yorumlar ve bu yorumları mümkün kılan yaklaşım ve kavramlardan bahsediliyorsa, kendi hususi varlığını tamamlamış, kavrayış ve kavram birikimini bir sonraki devreye nakletmiş müstakil sorun ve yorumlardan söz ediliyor demektir. Bu bakımdan kendi sorunları ve kavramlar ağıyla yorum geleneği/gelenekleri bir kez oluştuktan sonra, din hakkında konuşmak, haricte tahakkuk eden belli bir din hakikati hakkında konuşma düzlemini aşacak; mücerret, hatta mutlak olarak dinin mahiyeti üzerine konuşmaya dönüşecektir. Durum bu seviyeye ulaştığında din olması bakımından din konusu olumlu veya olumsuz yargıda bulunmak, hususi dinlerin ayrı niteliklerini bir tarafa bırakarak dinlere din adının verilmesini sağlayan bir zihni hakikat hakkında hüküm vermek olacaktır. Eğer hakkında konuşulan dinler arasında akrabalık bağı varsa, aynı kaynaktan geldikleri iddiasını taşıyorlarsa ve oluşan dinî gelenekler, aynıleştirilmemekle birlikte, birbirine çok yakın sorunlarla yüzleşiyorlarsa, böyle bir imkândan söz etmek daha haklı gerekçelere sahip olacaktır. Kısaca ifade edilecek olursa, Batı düşüncesiyle ilgili bölümde üç temel terim yer almaktadır: Din, dinî metin ve din dili. Bu üç terim, tamamen mümeyyiz vasıfları bakımından ele alınmış ve bunların eksik tanımları verilmiş, diğer farklı medeniyetlerle mukayese edildiğinde, sorunların kaynağı olan bir cinse ait olması yönünden söz konusu edilmemiştir. Bu gerçeğe, seçilen örneklerin temsil gücündeki sorunlar da eklendiğinde kitabın iddiaları ile bu iddiaları temellendirmek amacıyla ortaya konan deliller arasında nispetlilik ortaya çıkmaktadır.

Kitabın ikinci ve son bölümünde ise bir din olarak İslâm ve onun kutsal kitabı Kur'an, Müslüman toplumun tarihinde daha çok varlık kaynağı olması cihetinden incelenmekte ve İslâmî ilimlerin, varlık kaynağı olarak Kur'an ile hayat arasında irtibat kurma işlevini gördüğü ve bu işlevi hangi cihetten ifa

ettiği belirtilmektedir. Bu bölümde ayrıntıya inmemenin neden olduğu ilk bakıştaki yüzeysellik, temel amacın mevcudun dile getirilmesi olduğu şeklindeki açıklamayla dengelenmektedir. Klasik İslâm geleneği hakkındaki değerlendirmelerde özelde Kur'an'ın, genelde ise İslâm dininin bizzat varlık kaynağı olduğu gerçeğinin çoğunlukla farkında olunmadığı doğrudur. Dolayısıyla bu hususun altının çizilmesi ve İslâmî ilimlerin bu cihetten ayrıntılı tetkikinin yapılması icap etmektedir. En azından çok yönlü bir Müslüman düşünür bağlamında, söz konusu hususun nasıl tahakkuk ettiğinin ortaya konulması, kitabın diğer bölümlerindeki tavır dikkate alındığında, bir gereklilik haline gelmektedir. Buna göre İslâmî ilimlerin, aslında terkinin, yalnızca ilk kelimesi, yani Müslüman toplumdaki ilimlerin İslâmî olması dikkate alınarak açıklanması, kitabın bir başka eksik tarafını oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, ele aldığı konuları ayrıntılı biçimde incelemeyi değil, temel saik ve gayeleriyle vazetmeyi ve tenkidi de içeren tasvirini sunmayı amaçlamayan bu eser, yukarıda değinilen problemlili taraflarına rağmen, bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaya yardımcı olmaktadır.

Ömer Türker

*İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma,*  
Abdülkerim Bahadır.

İstanbul: İnsan Yayınları, 2002. 190 sayfa.

Çeşitli ülke insanları üzerinde yapılan anket çalışmalarında, doğuştan gelen anlam ihtiyacının diğer ihtiyaçları fazlasıyla katladığı görülmektedir. Nitekim Batı'da anlam üzerine yazılan kitapların sayısındaki artış, modern dönemde anlam ihtiyacına yönelik belirgin bir vurguya işaret etmektedir. Bu çalışmalarda logoterapi kavramı özel bir yer işgal etmektedir. Viktor Frankl tarafından ortaya konan bu yaklaşım, modern insanın en büyük sorununu "anlam arzusunun engellenmesi" olarak görmekte ve insanın engellenen anlam arzusuna yeniden işlerlik kazandırmaya çalışmaktadır.

Anlam arayışı ve logoterapi kavramları üzerine odaklanan *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, logoterapi ile bağlantılı ilk Türkçe çalışma olması sebebiyle önem kazanmaktadır. Yazara göre, "insan var oluşunun özü ve esası olma" vasfı ile nitelenen "anlam" arayışının en keskin şekillerinden birini "hakikat arayışı" oluşturmaktadır. Böylece anlam arayışı hakikat arayışı ile özdeşleştirilmekte; hayatın sebebi, anlamı ve gayesiyle ilgili sorulara verilen cevaplarla anlam ihtiyacının pekiştiği ifade edilmektedir. Eserde ayrıca modern dönem insanına özel bir vurgu söz konusudur. Bu vurgu, modern insanın en büyük

sorununun anlamsızlık duygusu olduğu genel kabulüne dayanmaktadır. Bu bağlamda eserde yer yer eski çağ insanı ile modern dönem insanı arasında anlam açısından mukayeseler yapılmaktadır.

Öte yandan logoterapinin dayandığı birtakım ilkelerin, yazarın bu telakkiye sıcak bakmasına ve logoterapik yaklaşımı benimsemesine sebep olduğu görülmektedir. Bu ilkelerin başında insanın kişisel yaşantısına önem vermesi, indirgemeci ve tek yanlı yaklaşımların reddi, dindar, dinsiz, agnostik her inançtan insana açık ve objektif bir terapi yöntemi olması sebebiyle dine ve dinî olana kapıların kapamaması, kurucusu tarafından bizzat yaşanmış tecrübelerle temellendirilmiş olması gibi özellikler zikredilebilir.

Yazar, "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din" başlıklı doktora çalışmasını esas alarak iki bölüm halinde yazdığı eserin birinci bölümünde anlam arayışını teorik olarak ele almakta, ikinci bölümde ise konu ile ilgili bulguları değerlendirmektedir. Araştırmanın temel hedefini anlam arayışının tanımlanması, temel dinamiklerinin ve kaynaklarının tespiti, dinin ve dinî eğilimlerin anlam arayışıyla olan ilişkisi şeklinde tayin eden yazar, çağın en temel probleminin var oluştural engellenme dolayısıyla yaşanan anlam kaybı olduğunu ileri sürmekte; stres ve sıkıntı kaynaklı hastalıkların yaygınlaşmasını da bu durumun tabii bir sonucu olarak görmektedir. Teknolojik ilerlemenin, insanların hayat şartlarında birçok kolaylık sağlamış olmasına rağmen, beraberinde huzur getiremediğini; çünkü var oluştural sorulara cevap buldukça zenginleşen anlamlı bir dünyanın kazanılmasında bilim ve teknolojilerin yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

Öte yandan yazar, ankete dayalı olarak yapılan çalışmaların sonuçlarını aktarmakta, gelişimin, cinsiyetin, sosyo-ekonomik durumun ve dindarlığın anlam arayışındaki tesirlerini anket bulgularına dayalı olarak vermektedir. logoterapi ile din arasında bir karşılaştırma yapan yazar, hayatın amacı ve hedefi gibi pek çok kapalı konuda dindarı aydınlatarak insan varlığına nihaî bir anlam veren inanç ile logoterapinin anlam arayışı arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bununla birlikte logoterapi Tanrı'ya inanıp inanmama meselesiyle değil de, dindarlık olgusunun insan hayatındaki yeri konusıyla ilgilenmekte ve dolayısıyla logoterapi ile dinin hedefleri nihaî kertede farklılaşmaktadır. Logoterapi'nin nihaî hedefi ruh sağlığı iken, dinin nihaî hedefi ruhsal kurtuluş olmaktadır.

Yazara göre anlam kazanma ile doğrudan ilgili olan kendini aşma, aynı zamanda kendi istek ve arzularına mesafe koymayı içermektedir. Çünkü insanın kendi benliğinden sıyrılmaksızın kendi ötesine ulaşması mümkün değildir. Kendini aşmanın en üst derecesi ise dinî değerlerle kurulan ilişkide görülmektedir. Kendini aşarak anlam kazanma yöntemleri arasında açık fikirlilik, dinî kabuller, dindarlık, kendini kontrol etme, kendine mesafe koyma gibi hususlar zikredilirken; anlam kazanma sürecinin motivasyon faktörleri

olarak da umut, iyimserlik, sevgi, ilgi, hedefe ulaşmak için belirlenen bir amaç, bilinçli sorumluluk ve vicdan, fedakârlık ve diğerkâmlık gibi unsurlardan bahsedilmektedir.

Var oluşsal engellenme ve var oluşsal boşluk konusunun anlatıldığı bölümde ise anlamsızlık duygusuna sebep olan faktörler arasında bedensel hastalıklar ve fiziksel eksiklikler gibi biyolojik sorunlar yanında; suçluluk duyguları, çeşitli korku ve kaygılar, baskı ve zorlamalar gibi psikolojik sorunlar; ayrıca işsizlik, siyasi ve ekonomik sıkıntılar, savaşlar ve doğal âfetler gibi sosyo-kültürel sorunlar üzerinde durulmaktadır.

Metin içinde zaman zaman temas edilen din ile anlam arayışı arasındaki ilişki, eserin son bölümünde müstakil olarak konu edilmektedir. Antropolog Clifford Geertz'in ve G. W. Allport'un anlamla irtibatlı olan din tanımları verildikten sonra (s. 137 ve 138), hem insanın psikolojik yapısında bulunan din ihtiyacı hem de dinin muhtevasında bulunan insana yönelik temel anlamlar zikredilmek suretiyle insan ile din arasındaki sıkı irtibat vurgulanmaktadır. Böylece inanç, varlığa anlam yüklemenin önemli bir yolu olmakta ve varlığa anlam yüklemek suretiyle insanda var olan çeşitli boşluklar doldurularak bir rahatlama meydana gelmektedir. Bu işlemler sırasında öncelikle insanın kendi gizli güç, kapasite ve temayüllerini iyi tanınması gerektiği noktasından hareketle, çeşitli psikolojik değerlendirmeler yapılmaktadır.

İnsanın temel ihtiyaçlarından biri olan anlam arayışının önemi, sebepleri, tesirleri ve doldurduğu boşluklar üzerinde durmak suretiyle insan açısından oldukça önemli bir ihtiyacı konu edinen eserde, anlam kazanma sürecinde dine yönelik referansların önemli bir yer işgal ettiği de görülmektedir. Bununla birlikte kendisinden en çok alıntı yapılan ve düşünceleri en fazla dikkat çeken yazarın Frankl oluşu ve ayrıca son bölümde Batılı düşünürlerin din tanımlarının esas alınması, verilen örneklerin Batı dünyasından seçilmesi ve nihayet bütün bu Batı kaynaklı veriler dikkate alınarak psikolojik tahlillerde bulunulması, çalışmanın büyük oranda Batı kaynaklı fikirlere dayandığını ortaya koymakta ve bu manada bir eksikliğe işaret etmektedir.

Zira, eserde de değinildiği üzere, anlam arayışı, muhteva ve yöneliş boyutları itibariyle sübjektif bir karakter taşımakta ve dolayısıyla aynı toplumda bulunan insanlar arasında değişiklik gösterdiği gibi, bir toplumdaki diğerine büyük farklılıklar arz edebilmektedir. Toplumu meydana getiren insanların dinî, kültürel ve siyasi birikimlerinin anlam anlayışlarının şekillenmesinde büyük rol oynadığı bir gerçektir. Bu itibarla, aynı dinî ve dünyevî düşünceleri paylaşan insanların anlam arayışlarının birbirine yakın olması kaçınılmaz olmaktadır. İşte bu sonuç, bir ülke insanının anlam düşüncesine hitap eden bir eserde konuyla ilgili bilgi, bulgu, sonuç ve değerlendirme tarzındaki materyallerin, o kültür birikiminden hareketle şekillenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Emine Yarımbaş

*Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi. Oxford: Oneworld, 2003. 351 pp.

In the wake of the terrorist attacks on September 11, 2001, Islam and the Muslim community in America have been exposed to harsh criticism. On the one hand, Islam was condemned as an ideology prompting violence and on the other hand, Muslims in America were accused of being collaborators of the terrorists. American Muslims took on different attitudes to respond and neutralize these criticisms, the most widespread of which is the apologetic approach, epitomized in the slogan "Islam is the religion of peace". Unlike this well-known approach, Omid Safi and the other fourteen contributors of the volume, people "whose understanding of Islam has been shaped by the academic study of Islam in western institutions" (p. 18) adopted a stance which they define as "progressive".

Although they did not have a declaration that stated the ideas they shared, some common inclinations of the contributors can be discerned throughout the volume. They generally ascribed the responsibility for the negative images of Islam and Muslims to fundamentalist interpretations, which, according to them, have been dominant among Muslims in the second half of the twentieth century. Moreover, they desired to reinterpret the image of Islam, in the light of its basic sources and to form a new Islamic thought, taking present day needs into account. Thus, they have examined current Islamic thought in general, as well as in some specific subjects, like social justice, democracy, human rights, gender justice and pluralism, offering some suggestions for new directions to be taken.

In Part I, contemporary Muslim ideologies are criticized and the ways that can be implemented to establish new Islamic thought are explored. Khaled Abou El Fadl traces the history and basic premises of the so-called contemporary fundamentalist ideology viz. *Salafism*. Farid Esack explores the external and internal conditions that have led some Muslims to radical interpretations and argues for the need for new perspectives. Ahmed Karamustafa discusses the nature of Islam and defines it as a civilization interacting with other civilizations. Ebrahim Moosa skillfully shows the necessity and legality of *ijtihad* in the contemporary age, while Tazim R. Kassam deals with the responsibilities of Muslim scholars in America. The common thread that goes through this part is the need to challenge the fundamentalist interpretations of Islam, characterized by the "literalist-exclusivist" approach (p. 8) and by "authoritarianism" (p. 115), i.e. the assumption that there is only one true Islam; there is also seen to be a need for the preparation of the ground for diversity in theory and practice, which will thus lead to new interpretations of Islam.



Part II and Part III are made up of articles that deal with the specific issues faced by Muslims, especially those in America. Some of them are tracts calling Muslims to change their religious thought and practice. Gwendolyn Zoharah Simmons prompts Muslim women to reinterpret the Islamic sources and to “rescue” Islamic thought from its “patriarchal” flaws. Amina Wadud, as an African-American Muslim, traces race, class and ethnic discrimination among the American Muslims and demands equality in representation between the different races and ethnic groups. Marcia Hermansen, a university teacher, tackles the state of Muslim university students in America; condemning their “extremist attitudes” and suggesting the development of a “moderate pluralistic culture” among the youth.

Other articles in the volume attempt to analyze Islamic sources and to produce a new discourse on specific subjects. Kecia Ali engages the traditional and modern Islamic discourses on gender issues. Showing the discrepancy between the contemporary cast of mind and these discourses, she argues for the creation of a new jurisprudence free from “patriarchal parameters”. Scott Sirac Haqq Kugle is primarily interested in finding a place for homosexual relationships within the boundaries of Islam and, for this, has analyzed the story of Lot in the Quran. Amir Hussain shows the examples of interfaith dialogue in traditional and contemporary Muslim communities and emphasizes the necessity and importance of a “pluralist approach” for minority Muslim communities. Ahmed Moussali searches for roots in the Quran, which might prepare ground for democracy and pluralism. In the last article, Farish A. Noor presents his ideas on pluralism, gender justice and globalization, urging Muslims to “catch the international currents”, and to contribute to and benefit from the so-called universal system.

*Progressive Muslims* is an attempt to stimulate change in Islamic thought and practice, and to help to change the image of Muslims. The major shortcoming of the book is its America-centricity. In most cases, the experiences of Muslims living in America constitute the starting point for the contributors. They believe that “in many ways, North American Muslims are in a position to influence what happens in the rest of the Muslim world” (p. 266). America-centricity determined the selection of the subjects, like democracy, human rights, gender justice, pluralism and the development of ideas. The authors want to see Muslims all over the world be able to articulate values that are universally recognized. However, it is almost undeniable that the current status of these values in Middle Eastern societies is closely interconnected with a range of social circumstances that stem from the modernization process. On the other hand, some contributors, like many American writers, are unaware that the majority of Muslim elites and intelligentsia underwent similar and

nearly synchronic experiences in modern times, and illustrate *Wahhabism* of Saudi Arabia as the main source of fundamentalist interpretations.

Like so many books made up of articles, the articles are of an uneven quality. The majority of the articles are based on an understanding of Islam which recognizes the authority of the basic sources, the Quran and Sunnah, and the value of tradition as an example for dialogue with these basic sources. However, to take the modern practices for granted and then to speculate on the basic sources in order to find a ground for these practices seems to be unethical. In dialogue with the revelatory texts, the resulting norm could be democracy, or something opposing or qualifying democracy. If one takes on "sexuality-sensitive readings" (p. 203) or democracy-sensitive readings of the Quran, then one finds what one looks for. In that context, to make the statement "what is western becomes indeed Islamic" (p. 300) is to neglect the authenticity and idiosyncrasy of Islamic civilization.

*Progressive Muslims* is a very interesting book that particularly reflects the ideas and feelings of a group of the Muslims living in America after the attacks of 9/11. Their call for Muslims to change and to become members of the universal community makes the book important for the Muslims in other parts of the world.

Abdurrahman Atçıl

*Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş.  
Bursa: Arasta Yayınları, 2003. 192 sayfa.

Günümüzde adını sıkça duyduğumuz ve bazıları İslâm dünyası çapında etkili olmuş sekiz ilim adamı ve düşünürü ele alan *Çağdaş İslâm Düşünürleri* bu konuda yazılmış ilk telif derlemidir.

Eserin editörü Karadaş, kitabın başlığında yer alan "çağdaş" kelimesiyle neyin kastedildiğini açıklamak amacıyla çeşitli sözlüklerde bu kelimeye yüklenen anlamları aktardıktan sonra, "çağdaş İslâm düşünürleri" sözü ile, içinde bulunduğumuz çağda yaşamış ya da yaşayan ve hitap ettikleri toplumun sorunlarına nasları hesaba katarak ve/veya bu sorunları yeniden değerlendirerek çözüm önerileri sunma çabasındaki kişilerin kastedildiğini ifade etmektedir.

Eserde, çağdaş İslâm düşünürlerini ele alan makalelerden önce, çağdaş İslâm dünyası hakkında genel mahiyette bilgiler veren iki makale yer almaktadır. Söz konusu makalelerin ilkinde Karadaş, modernleşme sürecine kadar İslâm dünyasında yaşanan siyasî ve fikrî gelişmeleri ana hatlarıyla tasvir etmeye

çalışmaktadır. “İslâm Düşüncesinin Panoraması” başlıklı makalede editör, sömürge hareketlerinin İslâm ülkelerinde uyguladıkları siyasî ve kültürel politikalara karşı Müslümanların başlıca üç tavır ortaya koyduklarını belirtmektedir: a) Batılı değerlerin kabulünü, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmanın tek yolu gören “salt ilerlemeci”ler, b) Kendi değerlerini üstün gören; ancak Batı’nın bilim ve tekniğini almanın kaçınılmaz olduğunu düşünen “gelenekçi ilerlemeci”ler, c) Batı’dan gelen hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan “muhafazakâr”lar. Karadaş ikinci grupta yer alanların Batılı gibi olmaya karşı ciddi fikrî eleştiri ortaya koyan kişiler olduklarını; fakat bu anlayışın da nihâf tahlilde dolaylı olarak Batılı değerleri kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Müellif üçüncü görüşte olanların ise “yeni” bir öneri getirmediğini ve “dünyevî işlerde” değişime karşı durmadıklarını; ancak dinî konularda “katı gelenekçi tavır”dan da vazgeçmediklerini belirtmektedir. Karadaş, makalesinin sonunda, “küreselleşme” kavramına eğilmekte ve bu kavrama dair ortak zeminin henüz oluşmadığını söyleyerek küreselleşmenin mahiyetiyle alakalı bazı sorular ortaya atmaktadır. İslâm düşüncesinin tarihi üzerine İslâmî ilimlerle bir şekilde ilgili olan herkes tarafından bilinebilecek birtakım mâlûmatı serdeden müellifin, çağdaş İslâm düşüncesinin yoğunlaştığı alanlar hakkında “ana hatlarıyla da olsa” durmaması, Karadaş’ın makalesinin bu kitabın başlığı ve amacına yeterince hizmet etmediği izlenimini doğurmaktadır.

“Küreselleşme Sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslâm Dünyasına Bir Bakış” başlıklı makalesinde Bülent Şenay, XXI. yüzyılda İslâm dünyasından köktendencilğe, tarihselci hermenötikten Avrupa-merkezciliğe uzanan geniş bir kavram sahasını ele almakta, Müslümanların çeşitli ırk ve kültürlerden meydana gelmelerine ve aralarındaki mezhep farklılıklarına rağmen, küreselleşme adına yekvücut bir tehdit olarak algılanmalarını, “İslâm”ın hâlâ İslâm dünyasına bir tür “medeniyet aidiyeti bilinci” veren ortak payda olmaya devam etmesinin neticesi olarak görmektedir. Şenay, küreselleşme tartışması içerisinde özellikle İslâm dünyasının toplu bir yargılanma süreciyle karşı karşıya bırakılmakta ve âdeta çağdaş bir bilinç sürgününe, bir diasporaya zorlanmakta oluşunun dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu diasporayı hazırlayan kavram ve söylemlerin başında ise “köktencilik” kavramı ve söylemi gelmektedir. İslâm dünyasında küreselleşmeyle ilgili olmak üzere kimlik, gelir dağılımı ve demokratik katılım alanlarında krizden bahsedilebileceğini belirten Şenay, ardından tarihselci hermenötüğün İslâm düşüncesine etkilerini tartışmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes için kullanılmış olan bu kavram ve yaklaşımın, İslâmî kaynaklar için uygulanmadan önce, epistemolojik seviyedeki problemlerinin çözülmesinin gerekli olduğunu belirten müellif, vahiy metninin tarihselci bir yaklaşımla okunduğu takdirde Kur’ân-ı Kerîm olmaktan çıkacağı ve “Son Ahid” şeklinde algılanmış olacağı kanaatinde. Her biri ayrı birer tartışma geleneği oluşturmuş birçok kavramı ele alan

ve haklarında değerlendirmeler yapan Şenay'ın sistematik anlatımda ve bazı bölümlerdeki konu geçişlerinde sıkıntılar yaşadığı görülmektedir.

Öte yandan çağdaş İslâm düşünürlerinden birer simayı ele alan makalelerin başında, Abdülhamit Binşık'ın, Mevdûdî'yi inceleyen yazısı gelmektedir. Binşık, Mevdûdî'nin kadın, faiz ve benzeri konulardaki görüşlerine temas etmekte, ayrıca Mevdûdî-Cemaât-i İslâmî ilişkisine dair önemli bilgiler sunmaktadır.

İbrahim Hatipoğlu, Fazlurrahman'ı ele aldığı makalesinde, bu düşünürün hadisler konusunda söylediklerinin Batılı şarkiyat geleneğine hizmet ettiğini özellikle ifade etmektedir. Fazlurrahman'ın Kur'an'ın çağdaş yorumuna olan ihtiyacı vurgulamasına rağmen, bizzat kendisinin de *Major Themes of the Qur'an* adlı eseri dışında, bu sahayla ilgili bir çalışmasının bulunmaması da müellif için bir eleştiri konusu olmaktadır.

Kâmil Yaşaroğlu, Muhammed Hamidullah hakkındaki makalesinde, onun tek bir İslâm ilim dalına bağlı kalmak yerine, farklı ilim dallarında çalışmalar yapmayı tercih ettiğini vurgulamaktadır. Yaşaroğlu ayrıca Hamidullah'ın kelâmî konulardaki görüşlerine ilişkin kısa bilgiler de vermektedir.

Eserde Muhammed Arkoun'u, bu şahsın görüşlerini de inceleyen bir doktora tezi hazırlamış olan Fethi Ahmet Polat tanıtmaktadır. Arkoun'un tarihsellik hakkındaki görüşleri ve bunlara yöneltilen itirazlarla birlikte, geleneğe ve kutsal metinlere bakışı ve takip ettiği metoda getirilen eleştiriler, makalenin temel bölümlerini oluşturmaktadır. Bu tanıtımda Polat'ın kimi zaman Arkoun'a yapılan eleştirilerin haksızlığını ortaya koymaya çalışırken (s. 109) kimi zaman da bizzat kendisinin ağır ithamlarda bulunması (s. 111) bir çelişki olarak görülebilir.

İbrahim Kalın, Nakîb el-Attâs'la ilgili makalesinde Attâs'ın seküler dünya görüşüne getirdiği eleştiriyi ve "İslâmîleştirme" projesini incelemektedir.

Adnan Aslan ise, Seyyid Hüseyin Nasr'ı tanıtmaktadır. Aslan, Nasr'ın fizik ve matematik bilimlerinden metafizik ve bilim tarihine yönelik aşamalarını, geleneksel ekolün bir mensubu olarak İslâm'ı anlamada "gelenek"nin rolü hakkındaki görüşlerini ve etkilediği şahısları açıklamaktadır. Kullandığı üsluptan Nasr'ın fikirlerini benimsemiş olduğu izlenimini veren Aslan, onun Fazlurrahman'la arasındaki farklılığa işaret ederek Fazlurrahman'ın Kur'an'ı İslâm geleneğinden kurtarmayı hedeflediğini, oysa Nasr'ın tefsir, hadis ve fıkıhla bütün bir İslâm bilim geleneğini Kur'an'ı anlamanın bir ön şartı olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.

Fethi Ahmet Polat, Hasan Hanefî'yi ele aldığı ikinci makalesinde, önce Hanefî'nin görüşleri hakkında çıkan tartışmaları özetlemekte, sonra düşünürün teoloji ve tefsir hakkındaki görüşleri ve tarih içinde sürekli yenilenen, değişen ve tanımlanan bir Tanrı inancını savunuşu hakkında bir tasvir sunmaktadır.

tasvir sunmaktadır. Sonuç kısmında yapılan değerlendirmelerden Polat'ın, Hanefî'nin görüşlerinin büyük bir kısmına katılmadığı görülmektedir.

Derlemede yer alan son düşünür olan Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'i tanıtan Mehmed Emin Maşalı ise Ebû Zeyd'in tekfir edilme sürecini aktardıktan sonra, onun tarihsellik anlayışını açıklamaktadır. Ebû Zeyd'in tefsirde dilbilim, semiyotik gibi ilimlerin kullanılması gerektiğine dair iddiaları, Kur'an metnini hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünü olarak görmesi ve klasik dinsel söyleme eleştiriler getirmesi, makalenin ele aldığı başlıca mevzulardır. Maşalı ayrıca Ebû Zeyd'in Batı medeniyetini çağdaş ve modern medeniyet olarak tanımlaması ve benimseyiş tarzı hakkında değerlendirmeler yapmaktadır.

Editör, biyografilerine yer verilen şahısların bütün çağdaş İslâm düşünürlerini kapsamadığına dikkat çekerek bu eksikliğin, kitabın göreceği ilgiye göre, daha sonra tamamlanmasına gayret edileceğini, yerli düşünürlerin de ayrı bir çalışma halinde hazırlanmasının planlandığını ifade etmektedir. Karadaş'ın bu eserde ele alınan düşünürlerle ilgili olarak ortaya koyduğu nasları hesaba katan/yeniden değerlendiren şeklindeki kıstasına rağmen, Nasr Hâmîd Ebû Zeyd ile Muhammed Hamîdullah'ın aynı çerçeve içinde nasıl bir araya getirildiğini sormak gerekmektedir. Eserde ele alınan isimlere bakıldığında Karadaş'ın yukarıda zikrettiği kıstasın yanı sıra başka kıstasların da etkili olduğu izlenimi doğmaktadır. Sanki nasları hesaba katmanın ötesinde, günümüzde Türkiye'deki kamuoyunun ve dolayısıyla yayın dünyasının gündeminde olmak ve hakkında Türkiye'de –akademik– çalışma yapılmış olmak da bu kitaba dahil edilen isimler hakkında birer kıstas olarak zımnen kabul edilmiştir. Aslında ele alınan düşünürlerin bu şahıslar hakkında çeşitli düzeylerde akademik çalışmalar yapmış kişiler tarafından değerlendirilmiş olması, bu eserin en önemli yönünü teşkil etmektedir. Eser, günümüz Türk akademik hayatında ve özellikle İlahiyat camiasında kimlerin İslâm dünyasının öne çıkan ilim adamı ve düşünürleri olarak kabul edildiğini ve bu kişilerin nasıl algılandığını gösteren bir belge olarak okunabilir.

Emine Arslan



## VEFEYÂT

### Annemarie Schimmel (1922-2003):

#### Zümrüt Hayallere Adanmış Bir Ömür

*Ein Teppich scheint mir mein Leben,  
Und immer sticket meine Hand;  
An welcher Stell' ich auch mag weben,  
Am obern oder untern Rand-  
Zulezt, wo so viel Kleinstes  
Sich stil verband, entstand  
Ein Grosses, Allgemeinstes*

Bir halıyı andırır hayatım benim,  
Ve hiç durmadan dokur onu elim;  
Neresinde dokursam dokuyayım,  
İster alt kenarında ister üst.  
Nihayet birçok küçücük iş,  
Birleşir sessizce,  
Küllü bir eser doğar, büyükçe.

Friedrich Rückert

Annemarie Schimmel, 7 Nisan 1922'de Almanya'nın Erfurt şehrinde dünyaya geldi. Schimmel'in kendi ifadesine göre 7 Nisan oryantalistler için kutlu sayılabilecek bir gündü, çünkü Seyyid Hüseyin Nasr, Omeljan Pritsak ve kendisinin ilk Arapça hocası olan Hans Ellenberg de aynı gün dünyaya gelmişlerdi.

Bir posta memuru olan baba Paul Schimmel, felsefi ve mistik konulara meraklıydı. Denizci bir ailenin kızı olan anne Anna Schimmel (1887- 1978) ise çok okuyan ve çalışkan bir kadındı. Hayatı boyunca kızının devamlı yanında olmuş ve bir editör dikkatiyle onun kitaplarını okumuştur. Anne ve babasının şarkiyatla hiçbir alâkalarının olmamasına ve kendisini bu yönde yönlendirmemelerine rağmen, Schimmel çocukluğunda iki şeye ilgi duymuştu: Annemesinin Caroliniensiel'deki kedileriyle oynamak ve özellikle hayvanlar ve çok uzaklarda olduğunu düşündüğü Doğu hakkında yazılmış kitapları okumak. Daha yedi yaşında iken oryantalist olmayı kafasına koymuştu, ki o zamanlar oryantalist kelimesi bugünkü manasıyla henüz gün ışığına çıkmış değildi.

Schimmel, okul yıllarında önce Fransızca ve Latince öğrendi. On beş yaşına geldiğinde Arapça öğrenmeye karar verdi; hem de Nazi bir Alman'ın, "Alman bir kız Arapça öğrenmez!" diyerek zorla elinden Arapça gramer kitabını almasına rağmen. Dr. Hans Ellenberg sadece iyi bir filolog değil, aynı zamanda Doğu'yu seven ve İslâm kültürüne ilgi duyan bir akademisyendi. O yüzden Schimmel'e Arapça öğretmenin yanı sıra tarih, edebiyat ve dinler hakkında bolca kitap okumasını şart koşmuştu. Schimmel daha ilk dersten aradığını bulmuş olmanın heyecanı içinde her hafta üç kitap okuyup geliyordu. Bütün bunları lise tahsiline ilâveten yapan Schimmel, bu başarıyla yetinmemiş ve iki sınıf birden atlayarak on altı yaşında liseyi bitirmişti. Okulda ancak bir yıl İngilizce öğrenmesine rağmen, daha sonra İngilizcesini de şahsî gayretiyle ilerletecek ve bütün yazdıklarını iki dilde birden, yani hem Almanca hem de İngilizce yayımlayacaktı.

Bu olağanüstü kabiliyetli öğrenci başandan başarıya koşarken, yakında çıkacak olan İkinci Dünya Harbi de kendini belli etmekteydi. Tüm lise öğrencileri zorunlu hizmet için Berlin'e çağırılmıştı. Şiir ve sanat için yaratılmış bu zarif ruh da, Berlin'de aylarca duvar ustalarının ve askerlerin çamaşırlarını yıkayacaktı. O zamanlar sadece tıp ve fen bilimleri okuyan öğrenciler söz konusu zorunlu hizmetten muaf tutulduklarından Schimmel fizik ve kimya dersleri almak üzere üniversiteye kayıt yaptırdı. Bu arada Ernst Kühnel'den İslâm sanat tarihi, Walther Björkman'dan da Arapça dersleri almaya devam etti. Kühnel, İslâm sanatlarına fevkalâde ilgi duyan bu kabiliyeti kısa zamanda keşfetmiş, ona bir an önce doktora yapması tavsiyesinde bulunmuş ve doktorasını bitirdikten sonra da kendisini yanına asistan olarak alacağına söz vermişti.

Bunun üzerine Schimmel Farsça ve Osmanlıca-Türkçe öğrenmeye başladı. Bir süre sonra Richard Hartmann'ın yanında "Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Aegypten" (Memlûk Mısır'ında Halife ve Kadıların Durumu) konulu doktora çalışmasına başladı. Doktora yaptığı 1940 yılının Ekim ayında hocası Hans Heinrich Schaeder'e -ki kendisi klasik felsefenin evvelâ İslâm'la Avrupa'ya girdiğini söyleyen şarkiyatçıdır- Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini okumayı kendisine tavsiye edip etmediğini sordu. Schaeder, *Mesnevî* yerine *Divân-ı Kebîr*'i Reynold Nicholson'un tercümesinden okumasını önerdi. Daha sonra Schimmel, kendisini çok etkileyen bu eser hakkında şunları söyleyecekti:

*Divân*'ı elime alınca yıldırım çarpmışa döndüm. Şiirlerdeki âhenk sürükleyip götürüyordu beni, o zamanlar Farsça vezin ve retoriğe aşina olmama rağmen, metinleri doğrudan anlayabiliyordum. Öyle ki okumamla birlikte şiirler kendiliğinden Almanca'ya dönüşüyordu. Fotokopi olmadığı için Nicholson'un tüm kitabını dipnotları ile birlikte oturdum.<sup>1</sup>

1 Annemarie Schimmel, *Morgenland und Abendland: Mein west-östliches Leben* (München: Beck Verlag, 2002), s. 49-50.



Bir yıl gibi kısa bir zaman içerisinde doktorasını tamamlayan Schimmel, 1941 yılının Kasım ayında doktor payesini aldı ve Dışişleri Bakanlığı'nda tercüman olarak görev yapmaya başladı. İkinci Dünya Harbi Amerikalıların zaferiyle neticelenince, görev yeri olan Sachsen'da gözüaltına alınıp Marburg'a götürüldü. Beş buçuk ay tutuklu kaldığı Marburg'da, günde bir defa karneyle çorba alabiliyordu. Annesinden çok sonraları haber alacak ve babasının savaşta öldüğünü öğrenecekti.

O günlerde Schimmel için kitap da hürriyet kadar pahalı bir şeydi. Fakat 1 Nisan 1945'te Berlin'de hazırlayıp sunduğu doçentlik çalışmasının bir nüshasını bir şekilde yanına götürmeyi başarmıştı. O şartlar altında Schimmel, bu çalışmasını daha da geliştirerek "Memlûk Devleti'nde Asker, Emir ve Sultanların Sosyal ve Kültürel Rollerini" adı altında 5 Ocak 1946 tarihinde Marburg Üniversitesi'ne doçentlik tezi olarak sundu ve ikinci kez doçent unvanı elde etti. O sırada ilginç bir tesadüf sonucu üniversitede Arap filolojisi dersleri veren hoca, Nazi olması sebebiyle üniversiteden atılmış ve boşalan kadroya Schimmel atanmıştı. Böylece Schimmel, hocası Prof. Heiler'in isteği üzerine, yirmi üç yaşında genç bir doçent olarak Marburg Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Schimmel, Prof. Luise Berthold'dan sonra o güne kadar bu üniversitede ders verme imkânına sahip olan ikinci bayandı.

Marburg Üniversitesi'nde oryantalizm ve İslâmî ilimler alanındaki dersleri yalnız başına karşılamak zorunda kalan Dr. Schimmel, burada bir taraftan Arapça, Türkçe, Farsça, İslâm sanatları, İslâm edebiyat tarihi konularında dersler verirken, diğer taraftan da pek sevdiği hocası Friedrich Heiler'in yanında 1951 yılında dinler tarihi sahasında ikinci doktorasını yaptı.

Schimmel ilk yurtdışı seyahatini 1949 yılında İsveç'e gerçekleştirdi. Hocası Heiler'i zaman zaman ziyaret edenler arasında ilâhiyatçı Ord. Prof. Märta Tamm-Götlind de vardı. Bayan Märta, Stockholm'da düzenlenen Banş ve Hürriyet Kongresi'nde bir konuşma yapması için Schimmel'i de davet etmişti. Schimmel bu dinler tarihi kongresinde konuşmasını yaptıktan sonra, Märta'nın misafiri olarak Uppsala'ya gitti. Burada dinler tarihi sahasında bir otorite ve *Der lebendige Gott* (Hay Olan Allah) adlı eserin müellifi olan Nathan Söderblom'un eşi Anna Söderblom ve İbn Arabî uzmanı Henrik S. Nyberg ile tanıştı.

## Schimmel İstanbul'da

Schimmel Türkiye'ye ilk defa 1952 Şubatında, İstanbul'daki el yazmalarını incelemek üzere geldi. Şair Behçet Necatigil ve eşi kendisini rıhtımda karşılamış ve Lâleli'deki Otel Ramada'ya götürmüşlerdi. Daha sonra Marburg'dan tanıdığı dostu matematik profesörü Mustafa İnan ve eşi Jale Hanım'ın evine taşınmıştı. O yıllarda İstanbul daha başkaydı elbette. Tümüyle mistik ve şairane bir ruha sahip olan Schimmel İstanbul'u, camilerinin mistik havasını

teneffüs ederek ve şiirlerle yaşayarak tanıyacaktı. Nitekim 1952 yılına ait bu İstanbul seyahatinden Schimmel'in hatırında, ebedî bir bahar, unutulmayan dostlar ve hafızasına yerleşmiş bolca şiir –şehr-i İstanbul için yazılmış şiirler– kalacaktı.

Maçka Kahvehanesi'nde salı günleri Behçet Necatigil, Salah Bırsel, Cahit Külebi, Haldun Taner, Samim Kocagöz ve Yaşar Nabi gibi o dönemin önde gelen şairleriyle buluşmasını ve burada şiir hakkında yapılan tartışmaları hiç unutmuyacaktı. Maçka Kahvehanesi'ndeki bu toplantılarda Schimmel, divan edebiyatını seven ve Yahya Kemal'in şiirlerine hayran olan bir Alman olarak modern Türk şairlerinin divan edebiyatına saldırılarına göğsünü siper edecek ve Yahya Kemal'in şiirlerinden ezbere mısralar okuyacaktı. Ne var ki modern şairlerimizi bu konuda ikna etmek görüldüğü kadar kolay değildi. Şöyle savunacaklardı kendilerini: “Bu gazelleri aruz vezniyle yazmak pek kolaydır! Ancak bizler gayret etmeli ve daha samimi şiir biçimleri ortaya koymalıyız. İnsanlar yokluk ve sefalet içerisinde yüzerken, açlık ve adaletsizliklere maruz kalırken, öyle fildişi kulelerde oturup, güneşin gurubu, güller ve bülbüller hakkında şiirler yazamayız.” Schimmel'in bu argüman karşısındaki cevabı ise ibret dolu şu sözler olacaktı:

Bazen kendi kendime, insanlar Homer döneminde veya büyük şark şairi Hâfız veya Fuzûlî çağında da acaba ıstırap çekmiyor veya acıkıyorlar mıydı diye soruyorum; fakat bu tür argümanlar önemsiz diye reddediliyor. Bir biçimde bu şairlerin hakkı vardı elbet: Yüzyıllardan beri İslâm âleminde mutata olan klasik gazel formu ve kaside, artık mahir bir kafiyeci olmayan herhangi bir şair tarafından kullanılamaz, çünkü buradaki mecazlar dünyası, sembolizm, kafiye ve ritim kaideleri ve sayısız tedailer kesin olarak belirlenmiştir. İnsan bunları sanat olarak öğrenebilir. Ne var ki İslâm dünyasının büyük şairleri hislerini ve yaşadıkları çağın problemlerini öylesine zarif bir biçimde şifrelemişler ve an'anevî formları öylesine yoğun bir enerjiyle doldurmuşlardır ki, insan bunların içerisinde bugün için bile gelişmiş ve modern gelebilen düşünceler bulabilmektedir, yeter ki bu şifreleri çözecek anahtar elde edilmiş olsun. İşte Türkiye'de genç nesil bu anahtarı kaybetmiştir.<sup>2</sup>

İstanbul'da geçirdiği günlerde Schimmel, çok geçmeden hayran olduğu şair Yahya Kemal ile de tanışma fırsatı bulmuştu ve bu buluşmayla ilgili hissiyatını daha sonra şöyle dile getirecekti: “Nefesimi tutarak dinledim, dostlarımdan birinin evinde Yahya Kemal, divan edebiyatından, Osmanlı tarihinden ve problemlerinden bahsederken.” Bu toplantıda Schimmel, tercümesini yaptığı “Endülüs'te Raks” şiirini de şairin kendisine takdim edecekti.

---

2 Schimmel, *Morgenland und Abendland*, s. 88.

Schimmel, sanat ve edebiyat sohbetlerinde kendisini öylesine kabul ettirmişti ki, bu sohbetlerde tanıştığı dostlarının ısrarı üzerine *İstanbul Dergisi*, *Yeditepe* ve *Hayat* dergilerinde “Cemile Kıratlı” müstear adıyla yazılar neşretmeye başlamıştı. Bu müstearın hikâyesi oldukça ilginçti. Almanca Schimmel, “kırat” manasına gelmektedir. Berlin’deki hocalarından biri Schimmel’i çok sevdiği için kendisine “Schimmele” (Schimmecik) diye hitap edemiş ve Schimmele’nin Türkçe’deki kafiyesi ise Cemile’dir. Bir âyette de “sabrın cemil” diye geçmektedir. Nitekim Schimmel, bu sebeple benimsediği Cemile Kıratlı müstearını daha sonraki yıllarda editörlüğünü üstlendiği *Fikrun wa Fan* (Fikir ve Fen/Sanat) dergisi için yazdığı yazılarda da kullanmıştır.

Schimmel’in İstanbul’da edindiği çok sayıdaki dost ve arkadaşı içerisinde en çok itibar ettiği kişiler, o zamanlar Pera’daki sanat galerisinde sık sık ziyaret ettiği Adile Ayda, “abla” diye hitap ettiği Samiha Ayverdi, şair ve ressam Bedri Rahmi Eyüboğlu, Selahattin Batu ve mistik şiir geleneğini devam ettiren Asaf Halet Çelebi idi. Bunlar arasında Samiha Ayverdi ile olan hatıralarını her zaman anlatır ve aralarındaki abla-bacı ilişkisine pek önem verdiğini hissettirirdi. Bir bölümünü tercüme edip yayımladığı –ve fakat belki de bitirmeye ömrünün vefa etmediği– *İstanbul Geceleri* kitabına olan sevgisini şahsî sohbetlerinde her vesileyle ifade ederdi. Samiha Ayverdi, Schimmel için bir müessese gibiydi âdeta; Şeyh Hamdullah ve Hâfız Osman gibi büyük hattatları ve geleneksel Osmanlı hat sanatının önde gelen eserlerini Ayverdi’nin evinde tanımişti.

Ayasofya ile hiçbir zaman ülfet edemediğini itiraf eden Schimmel, İstanbul’a her gelişinde iki camiye ziyaret etmeden geçemezdi. İslâm sanatının bu camilerde mükemmelliğin sınırlarını zorladığına inanırdı. Bunlardan biri Kanûnî Sultan Süleyman’ın, kızı Cemile Mihrimah için inşa ettirdiği Edirnekapı’daki Mihrimah Camii idi. Schimmel, bu camide madde ile mânanın bir insicam ve harmoni içerisinde eriyerek iç içe geçtiğine inanırdı. Caminin ince ve zarif minaresi ise onun nazarında ideal olanın hükümran olduğunu gösteren harikulâde bir delildi. Yine mimarideki iç mekân aydınlığı ve onun ifadesiyle “feminin zarafet” kendisini her zaman büyülemiş ve ona şu mısraları ilham etmişti:

Karanlık toprağın bağrında ışıktan bir çiçek,  
Lekesiz, ince, zarif bir kristal.  
Dünya kayboldu, sana ayak bastığımdan beri,  
Şimdi hep gözyaşlarıyla temaşa ederim âlemi.

Diğer bir cami ise Kanûnî’nin damadı Rüstem Paşa’nın inşa ettirdiği, Yenicami yakınlarındaki Rüstem Paşa Camii idi. Schimmel şöyle diyordu:

“Hiçbir cami, bu cami kadar zengin bir fayans dekoruna sahip değildir. Caminin duvarları içten bir dizi kırmızı lâle motifleriyle tezyin edilmiş olup seyredene ressamın ve seramikçinin hayalinin sınır tanımadığını göstermektedir. Bu camiyi Türk bir bayan arkadaşımın ziyareti ettiğimde, bana Türklerin neden lâleyi sevdiklerini anlatmıştı. Lâlenin Arapça sayı değeri ile Allah lafzının ve hilâl kelimesinin sayı değeri aynıdır. Her birinin ebced hesabına göre değeri altmış altıdır. Hangi çiçek Türkler için bundan daha güzel olabilir? Lâle Allah'ın birliğine işaret eder, aynı zamanda da İslâm'ın sembolü olan hilâle!”

Yarım asır sonra Schimmel, bu camiyi tekrar ziyaret ettiğinde, caminin bakımsız bahçesinde birkaç yaşlı adamın çamaşır kaynattığına şahit olacak ve hüznlenecekti.

Daha öğrencilik yıllarından itibaren Mevlânâ'nın şiirlerini okuyan ve tercüme eden Schimmel'in, Türkiye'ye gelip de Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmeden dönmesi düşünülemezdi elbette. Ama o yıllarda Konya'ya gitmek öyle kolay değildi. İstanbul'daki Alman arkadaşlarına ve Türk dostlarına rica etmiş ve bir netice alamamıştı. Ümidini kaybetmiş bir halde İstanbul Üniversitesi yakınlarında oturan bir gönül ehline şikâyetini arz ettiğinde şu cevapla karşılaşmıştı: “Fakat çocuk, bunun sebebi gayet basit: Hz. Mevlânâ bu insanların hiçbirini görmek istemiyor. O yalnız seni görmek istiyor!” Bunun üzerine Schimmel, tüm parasıyla Konya'ya bir uçak bileti satın aldı. Yeşil Türbe'nin karşısında, şehrin merkezinde bir otele yerleşti. Bundan sonra âdeta bir devri kebirdi onun için başlayan... Vecd halinde Yeşil Türbe'ye koşacak, “hayatımın mânası” dediği Mevlânâ'nın mânevî huzuruna kapanıp hürmetle eğilecekti huzurunda. Sonra yine vecd halinde Alâeddin Camii'ne, Alâeddin Tepesi'ndeki Karatay Medresesi'ne, şehrin merkezindeki Aziziye Camii'ne ve oradan Mevlânâ'nın gezindiği Meram Bağları'na koşacaktı...

Konya'da zaman çok çabuk geçmişti ve Schimmel tatlı bir rüyadan uyanır gibi ayrıldı, pîr-i dest-gîr Hz. Mevlânâ'nın mânevî huzurundan ve mânalar şehri Konya'dan. Ancak bir yıl sonra Mevlânâ yine çağıracaktı kendisini huzuruna. Bu sefer Schimmel, dostlarıyla birlikte Ankara'dan kara yolla gidecekti Konya'ya. Ardından 1954 yılında yine Ankara'dan, bu sefer Mevlânâ Müzesi Müdürü Mehmet Önder'in refakatinde ziyaret edecekti şehri. Mevlânâ ihtifali münasebetiyle yapılan bu ziyarette Schimmel, bir de “Garbın Mevlânâ Görüşü” adlı Türkçe bir konuşma yapacaktı. Hakiki bir mâna ve Mevlânâ eri olan Önder ise, sonraları Schimmel'in Türkiye'deki en büyük dostu, sığınağı ve kazancı olacaktır.

## İlâhiyat Fakültesi Yılları

Türkiye'deki çeşitli dergilere Almanya'dan yazılar yazan Schimmel, Türkiye'ye ikinci gelişinde dinler tarihi sahasında Türkçe konferanslar verdi. Artık Türkiye'de kendisini tanıyan ve seven sanat, edebiyat ve tasavvuf ehli birçok entelektüel vardı ve bunlar Schimmel'i kendi ülkelerinde ve yollarında görmek istemekteydiler. Ankara'da İlâhiyat Fakültesi kurulalı daha iki yıl olmuştu ve bu fakültede dinler tarihi okutacak bir hoca yoktu. Hatta bir dinler tarihi kitabı dahi yoktu. Schimmel'in kendi ifadesiyle, "İki doktora yapmış ve Marburg Üniversitesi'nde dinler tarihi dersleri vermiş biri, hâlen boş olan bu kürsü için ideal bir adaydı. Müslüman olmamış bir bayan olmam ise burada önemli bir rol oynamıyordu (Acaba Protestan bir teoloji fakültesine Hıristiyan olmayan bir bayan atanabilir miydi?)." Ve nihayet Schimmel, 1 Kasım 1954'te kendisine yapılan teklifi kabul etti ve Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne dinler tarihi profesörü olarak atandı.

Schimmel, bu ilk İlâhiyat Fakültesi'nde tam beş yıl dinler tarihi dersi okuttu ve bir de *Dinler Tarihine Giriş* adlı bir ders kitabı yazdı. 1955 yılında neşredilen bu giriş kitabında İslâm dini yer almıyordu ve kitap birçok bakımdan nâtamamdı. Ancak Schimmel, bu eksikliği gidermek üzere kitabın ikinci baskısı için oldukça mufassal bir metin hazırlayarak idareye teslim etti. Ne var ki esrarengiz bir şekilde kaybolan bu nüsha yıllar sonra ölen bir meslektaşının çekmecesinden çıkmışsa da, bir şekilde yeniden kaybolmuştu. Schimmel'in kendi ifadesine göre bugüne kadar bu kitap başka biri tarafından, başka bir isimle yayımlanmamıştı.

Her şeye rağmen Schimmel, Ankara İlâhiyat Fakültesi'nde beş yıl verimli, faydalı ve mutlu bir öğretim üyeliği yapmış, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*'nde tercüme ve telif yazılar neşretmiş ve bu arada 1958 yılında Muhammed İkbâl'in *Câvidnâme*'sini muazzam ve mufassal bir şerh ile Türkçe'ye çevirmişti. Bu zaman zarfında Schimmel, pek çok İlâhiyatçı yetiştirdiği gibi, kendisinin İslâm hakkındaki kanaatinin de bu dönemde, bu çevrede ve öğrencilerinin etkisinde şekillendiğini bizzat dile getirmiştir.

## Anadolu Yollarında Bir Garip Schimmel

Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olduğu yıllarda öğrencileriyle ve halkla kaynaşmayı başaran Schimmel, Müslüman Türk kültürünü, bu toprağın yetiştirdiği evrensel değerleri, tasavvuf şairlerini, düşünür ve mistiklerini ve bu büyük ruhları yetiştiren geleneği anlamak için olağanüstü bir gayret sarf etmişti. O yıllarda zaman buldukça Anadolu'ya koşmuş, dudağında Yunus'un,

Gâh eserem yeller gibi gâh tozaram yollar gibi

Gâh akaram seller gibi gel gör beni ışk neyledi

mısraları olduğu halde yollara düşmüş ve nice maceralar yaşamıştı. Takdir edileceği gibi, o günlerde tozlu Anadolu yollarını Dülül'ü ile (o günün imkânlarıyla aldığı otomobiline verdiği isim) dolaşmak başlı başına bir macera idi. Yolların bozuk oluşu ve gidilen yerlerde benzinci ve tamirci bulmanın mümkün olmadığı düşünülürse, iki yabancı bayanın (annesi ve kendisi) tanımadıkları bir coğrafyada nasıl bir maceraya atıldıkları daha iyi anlaşılacaktır. Ancak o, Anadolu'ya gönül vermiş biri olarak Yunus'un ve Mevlânâ'nın kendisini yanılmayacaklarını ve onların mânevî ruhlarının kendilerini birtakım ham ervahtan koruyacaklarını bilmekteydi.

Hal böyleyken bir gün yolu Bor'a düşmüş, öğle ezanında lastiği patlamıştı. Sonra Toroslar'a tırmanmışlar, ardından Adana'ya geçmişler, Dört Yol'da mola vermiş, taze portakal kokularıyla ferahlamışlardı. Bir gün yolları Kilis'e düşmüş, eski, muhteşem bir taş binada dinlenmiş ve yaşlı hacılarla çay içmişlerdi. Schimmel burada Farsça el yazması bir Hâfiz *Divan*'ı keşfetmişti. Anne Schimmel'in ayakkabısını tamir etmek ise ancak, Mercidâbık'ta bir ayakkabı tamircisinin duvardan çektiği birkaç çivi ile mümkün olmuştu.

Yorgun ve bitkin olarak Ankara'ya döndüklerindeyse bir taraftan öğrencileriyle bu maceralı seyahatten elde ettikleri kültür hâsılâtını paylaşmış, diğer taraftan da yeni seyahat planları yapmıştı. Bir sefer Kapadokya, Göreme, Ürgüp ve Nevşehir'e; bir başka sefer Sivas, Erzincan ve Elazığ'a yol görünmüştü. Sivas, Schimmel'in en çok sevdiği ve ziyaret ettiği şehirlerden biriydi. Onun nazarında Gökmedrese, Çifte Minareli Medrese ve Şifâiyye Medresesi, sonsuzluğun Anadolu toprağında mimarî olarak tecessüm etmesi demekti; onun için Divriği, Anadolu'nun kalbiydi.

## Marburg'a Dönüş

Anadolu'dan ayrılmak ona zor gelse de 1959'un sonbaharında bu topraklarda edindiği intibalanı, geçirdiği acı tatlı günleri ve hatıraları bir daha hiç unutmamak üzere gönül sayfasına kaydedip ayrılmıştı o çok sevdiği Anadolu'dan. Türkiye'den sevgi, ve samimiyetle uğurlanan Schimmel, Marburg'a vardığındaysa muhabbet ve vefadan çok uzak bir atmosferle karşılaşacaktı. Arkasından nasıl bir dedikodu kampanyası yürütülmüşse, kendisine yakınlık gösteren kimse yoktu ortada. Dahası Marburg Üniversitesi'nden resmî izinle ayrıldığı halde, bir yıl boyunca eski görevine dönmesi engellenmiş ve bunun için derdini anlatacağı hiçbir makam bulamamıştı. Görülen o ki Marburg Üniversitesi'nde ders veren öğretim görevlileri, İslâm dinine, onun kültür mirasına ve Müslümanlara ön yargı ile bakmayan, milletler arası bir şöhrete sahip bu itibarlı bayan profesöre tahammül edememişlerdi. İşsiz ve parasız kalan

Schimmel, annesinin maddî ve manevî desteğiyle atlatmaya çalışacaktı o sıkıntılı günleri.

Neden sonra, Marburg'da bir kongre düzenleyecek olan Enternasyonal Dinler Tarihi Birliği'nin başkanı Friedrich Heiler, organizasyonda kendisine yardım etmek üzere Schimmel'le bağlantıya geçti. 1960 yılını bu kongrenin düzenlenmesiyle geçiren Schimmel, yine işsizdi; hatta bir ara Pakistan'a göç etmeyi bile düşündü. İşte tam bu sırada 1958 yılında Karaçi'de tanıştığı ve Bonn'u ziyaret etmekte olan Pakistan Cumhurbaşkanı Eyyub Khan'dan bir görüşme daveti aldı. Bunun üzerine Schimmel, derhal valizini hazırlayıp Bonn'a hareket etti. Burada Şarkiyat Semineri'nin dekanlığını deruhte eden Türkolog Prof. Dr. Otto Spies'ı ziyaret etti. Spies, Peyami Safa'nın *Fatih ve Harbiye* romanını Almanca'ya tercüme eden Türkolog'du. Spies'ın bu ziyaret sırasında beklenmedik bir şekilde kendisine Bonn Üniversitesi'nde profesörlük teklif etmesi üzerine Schimmel, 1 Mayıs 1961'de Bonn'a, Lenéstrasse 42 numaradaki evine taşındı.

Bonn Üniversitesi yakınındaki bu güzel, eski ev, Schimmel'in annesiyle birlikte mutlu yıllar geçirdiği ve ebediyete göçünceye kadar yaşadığı son evdir. Bu ev Schimmel'in dünya ile ilişki kurduğu bir irtibat merkeziydi âdetâ; dünyanın her köşesinden gelen misafirlerini bu evde ağırlamış, dostlarına ve hayranlarına bu evde kendi elleriyle çay ikram etmiş, neredeyse bütün kitap ve makalelerini bu evde yazmıştı.

Üniversitede ders vermeyi seven Schimmel, Bonn Üniversitesi'nde 1966 yılının sonuna kadar Arapça, Farsça, Türkçe öğretti ve dinler tarihi, tasavvuf ve İslâm tarihi üzerine dersler verdi. Bir taraftan da 1963-73 yılları arasında *Fikrun Wa Fan* (Fikir ve Fen) isimli Arapça bir derginin editörlüğünü yapmakta ve bu dergiye İslâm kültürü ve sanatlarıyla ilgili yazılar yazmaktaydı. Schimmel o yıllarda, bir davet üzerine Kahire'de bir kitap fuanna katılmış ve burada Goethe Enstitüsü'nün tanıtımı için "Mütercim Olarak Friedrich Rückert" konulu bir konferans vermişti.

Schimmel bir taraftan üniversitedeki derslerine devam ederken, diğer taraftan da başta Pakistan olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinin sanat ve edebiyat hareketlerini takip edip, bunlarla ilgili çeşitli tercüme ve makaleler yayımlıyordu. Araştırmalarının merkezi olarak seçtiği Pakistan'a, Muahammed İkbâl'in ülkesine, neredeyse her sene giderdi. İkbâl'e olan sevgisinden dolayı bu ülkeye duygusal bir bağlılığı vardı.

Schimmel özel hayatının mahremiyetini hiç kimseyle paylaşmazdı. "Göz yaşları, hayal kırıklıkları ve insanî problemler hakkında konuşulmaz" diye yazmıştı hatıratında. Çünkü "Bunlar hiç kimseyi alâkadar etmez". O yüzden Türkiye'deki kısa evliliğinden bir tek kelimeyle bile söz etmezdi, söz edilmesinden de hoşlanmazdı. Hatıratında siyasî açıklamalara da pek rastlanmazdı,

ancak şu kadarı hariç: "Amerika'nın Ortadoğu siyasetinde böylesine garip yollara saptığını görünce insan hayrete düşüyor doğrusu."<sup>3</sup> Ne var ki Pakistan söz konusu olduğunda durum biraz farklıydı ve hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde Keşmir'in Pakistan'a ait olduğunu iddia ederdi. Üzerine titrediği idol şairi Muhammed İkbal'in Pakistan'da sürekli siyasî havaya göre yorumlanmasını ise kaygı ve endişeyle karşılardı. "Pinkie" diye adlandırdığı Benazir Bhutto hakkında ise sözünü hiç sakınmazdı. Harvard Üniversitesi'nde öğrencisi olduğu yıllarda Pinkie'nin Urdu ve Pakistan hakkında araştırmalar yapmak yerine, daha çok Amerikan tarihi ve anayasasına ve hokeye alâka duymasını hiçbir şekilde anlayışla karşılamadığını dile getirirdi.<sup>4</sup>

1958'den beri gönül verdiği Pakistan, Schimmel'in bu bağlılığına büyük ödüllerle karşılık vermişti: Sitare-i Quaid-i Azam ödülünün (1965) yanı sıra, Sind Üniversitesi (1975), İslâmâbâd Quaid-i Azam Üniversitesi (1976) ve Peşaver Üniversitesi (1978) kendisine fahrî doktorluk unvanı verdiler. 1982 yılında ise Goethe'den sonra Lahor'da bir ana caddeye "Hıyaban-ı Annemarie Schimmel" adı verildi ve nihayet 1984 yılında Pakistan'ın en büyük ödülü olan "Hilâl-i İmtiyaz" ödülüne lâyık görüldü. Ayrıca İslâmâbâd ve Lahor şehirlerinin fahrî vatandaşlığı ile taltif edildi.

Dinler tarihi sahasında bir otorite oluşu artık dünyaca kabul edilen Schimmel, 1965 yılında Claremont/California'daki Dinler Tarihi Kongresi'ne katıldı ve burada kendisine Harvard Üniversitesi'nde Hind-Müslüman kültürü okutması için bir kürsü teklif edildi. Schimmel bu kürsüye yıllardan beri ders verdiği Bonn Üniversitesi'nde sahip olmayı istemekteydi. Ne var ki o zamanlar Alman üniversitelerinde bayan profesörlerin kürsü sahibi olmaları hoş karşılanan bir şey değildi. O yüzden Schimmel'in bu yöndeki talebi dekan Prof. Spies üzerinde âdeta soğuk duş etkisi yapmıştı. O günlerin Almanya'sında sahalarında evrensel birer otorite olan altı bayan profesör de Schimmel'e aynı kaderi paylaşmaktaydılar ve ülkelerindeki üniversitelerin idarelerini ellerinde bulunduran erkek dekan ve rektör hegemonyasına karşı ABD'nin yolunu tutmaktan başka yapabilecekleri bir şey yoktu. Schimmel, Sühreverdî'nin bir eserinden mülhemle, ruhunun "gurbetü'l-garbiyyesi" (garb gurbeti) olarak isimlendirdiği Harvard Üniversitesi'nde tam yirmi beş yıl görev yapacak ve 1992 yılında buradan emekli olduktan sonra Bonn'daki evine dönecekti.

3 Schimmel, *Morgenland und Abendland*, s. 189.

4 Schimmel, *Morgenland und Abendland*, s. 277.



## Hayatının Sonbaharı

Emekli olunca Schimmel'den evinde oturması beklenemezdi elbette. Kur'an'a ve kadere inanan Schimmel'e Kur'an yeni hedefler gösterecekti: "Biz onlara, çok geçmeden, âyetlerimizi, (uzak) ufuklarda da kendi öz canlanlarında da göstereceğiz" (Fussilet 41/53). Üstadı Goethe'nin ifadesiyle, "zamanın gürültülü tezgâhında ulûhiyete canlı libaslar" dokuyacak ve "O'nun rahmetinin eteğine" tutunacaktı. Hayatının sonbaharını hedefsiz ve beklentisiz geçirmek onun varlığına ters düşmekteydi. Tam aksine o, Friedrich Rückert'in bir şiirinde terennüm ettiği üzere ilkbaharın getirmediyini sonbaharın getirmesi için olanca gücüyle faaliyetine devam edecekti.

*Herz, nun so alt und noch immer nicht klug,  
Hoffst du von Tage zu Tagen,  
Was dir der blühende Frühling nicht trug,  
Werde der Herbst dir tragen.*

Ey kalbim, pek yaşlandın ve akullanmadın hâlâ  
Günden güne ümit etmekteisin,  
Açan baharın getirmediyini sana,  
Sonbahar getiriversin.

Hakikaten de ömrünün sonbaharını Schimmel'e her yıl her biri birbirinden güzel iki, üç, bazen beş kitap yayımlama imkânı vermişti. Azimle çalışmanın semeresi olan bu kitaplara ilâveten birbiri ardından gelen ödüller de bu ömrün sonbaharını taçlandırmıştı. Fakat bir yandan da bazı kışkırtıcı şahsiyetler tarafından gizli ve âşikâr mânasız bir aleyhte kampanya başlatılmıştı. Alman Yayıncılar Birliği 1995 yılı Banş Ödülü'ne Annemarie Schimmel'i lâıyk görünce kızılca kıyamet koptu. Başta Cumhurbaşkanı Roman Herzog olmak üzere, Almanya'da ilme, şiire, sanata ve dinler arasındaki diyalog ve banşa önem veren çevreler bu kararı alkışlarken; Yeşiller, 68'lerin komünistleri, sözde feminist yazarlar, "en alttaki" yazarlar ve yazar olmaya heveslenen amatörler âdeta Schimmel'e karşı savaş ilân ettiler. Bu cüceler dayanışmasına hayret etmemek elde değildi. Schimmel, onları böylesine öfkeliendirecek hangi ilmi hatalar yapmıştı? Belli değildi. Saldırıları haklı göstermek için saçma sapan argümanlara sığınıyorlardı:

Eserlerinin ilmîliğine bir itirazımız yok. Bizim itirazımız, Schimmel'in İslâm'a olan sempatisindedir; şimdiye kadar o, İslâm hakkında hiçbir menfi söz etmemiştir. Hem zaman zaman o, İran, Pakistan, Türkiye ve diktatörlükle idare edilen çeşitli Arap ülkelerine gitmekte bir sakınca görmüyor. Oysa bu ülkelerde insan haklarının ne halde olduğunu herkes biliyor...

Augustin, "Res tantum cognoscitur quantum diligitur" (İnsan bir şeyi sevdiği müddetçe anlayabilir) demiş. Schimmel, dinleri, kültürleri ve milletlerin en kadim dili olan şiiri sevdiği için onları anlamış ve fevkalâde güzel bir üslûpla anlatabilmiştir. Schimmel'e karşı bu kampanyayı inanılmaz ve anlaşılmaz bir bağnazlıkla yürüten bu taifede eksik olan şey de buydu zaten: Sevgi!

Bu kampanyaya katılanlar arasında iki isim vardı ki, bunları burada teşhir etmeden geçemeyeceğiz. Bunlardan biri Schimmel'in Bonn Üniversitesindeki üç başarılı öğrencisinden biri olan Gernot Rotter'di. Rotter'in bu kampanyaya alet olması Schimmel'i sukût-i hayale uğratmış ve derinden yaralamıştı. İkinci isim ise dünyaca meşhur Jürgen Habermas'tı. İlginçtir ki 1995 yılında, Barış Ödülü'nü Schimmel'e verdiği için Alman Yayıncılar Birliği'ni objektif olmamakla suçlayan ve topa tutan Habermas, aynı ödül 2001 yılında kendisine verilince birliğin objektifliği ve tarafsızlığı konusunda sessiz kalacaktı. Fakat bu sefer de Schimmel'e karşı yürütülen kampanyanın benzeri bir kampanya kendisine karşı yürütülecekti. 1968 kuşağının komünistlerinden olan Habermas, terörist Baader-Meinhof çetesinin üyesi olmakla suçlanacaktı.

Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabının neşrinden sonra oryantalistlerin ilim ve İslâm konusundaki samimiyetlerinin sorgulanır hale geldiği bilinmektedir. Her ne kadar Said, ilmîlik zaviyesinden tezini iyi temellendirse de, bu hususta genelleyici bir hükümlerle tüm oryantalistleri şaibe altında bırakması pek kabul edilebilir görünmemektedir. Elbette Edward Said'i tartışmanın yeri burası değildir; ancak onun oryantalistler hakkında verdiği hüküm Josef Hammer Purgstall, Friedrich Rückert ve Annemarie Schimmel gibi dehalanı da ihtiva edince, verilen hüküm ister istemez tartışılır hale gelmektedir.

Hammer Purgstall, 1799 yılında ayak bastığı İstanbul'a, Türk tarihine, İslâm edebiyatına ve kültürüne sadece hayatını değil, bilakis gönlünü de veren bir dâhidir. Bugün sadece Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nı okuyanlar, Hammer'in İslâm şiir ve sanatlarının Batı tefekkür ve sanat dünyasına intikalinde nasıl bir rol oynadığını göreceklerdir. Hammer Purgstall, bizim kültürümüzün sadece taşıyıcılığını yapmamış, bilakis onu bütün derinliği ve tedâileriyle derunleştirmiş –kelimenin tam manasıyla– bir dehadir. Friedrich Rückert'e de Annemarie Schimmel'e de Şark'ın kapılarını açan odur.

Bir "kafiye ambarı" olan dil dâhisi Rückert, Mevlânâ'nın gazellerini neredeyse aynı güzellikte Almanca'ya tercüme etmiş bir gönül şairidir. Goethe'nin "yıldızlı bir Arap seması altında Peygamber hissiyatı ile" tercüme edilmesini pek arzu ettiği Kur'an'ı, o tercüme etmiştir. Rückert'in bu Kur'an tercümesi bugüne kadar yapılan en üstün ve Arapça bilmeyenlere Kur'an'ın şiirden daha üstün didaktik lirizmini ve ritmini hissettirmesi bakımından eşsiz bir tercümedir.

Şiirden ve sanattan üstün bir gaye tanımayan, “Dünya şiiri dünya başının ta kendisidir” diyen Rückert’de “oryantalizm endişesi ve ilmî objektiflik” aramak için kasıtlı olmak gerekir.

Schimmel’in İslâm dünyası ile olan alâkası ise daha çok gönül ve mistik orijinlidir. Onun Doğu dillerini öğrenmesi ve Doğu edebiyatına yönelmesi, linguistik bir ilgi veya filolojik bir merakla olmamıştır. Tam aksine Schimmel, bu dilleri bir enstrüman olarak kullanmak suretiyle İslâm kültür coğrafyasını mistik bir sezgiyle temaşa etmiştir. Onun mistik dünyasında hiçbir dünyevî ve akfî alâkaya yer yoktur. İslâm’ın tasavvufî derinliklerini keşifte ona refakat eden iki büyük ruh vardı: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Muhammed İkbal. Bu iki dehayı dünyaya tanıtmayı hayatının gayesi haline getirmiş ve bunda da ziyadesiyle başarılı olmuştur. Zira böyle bir başarı bugüne kadar hiçbir oryantalisteye ya da fâniye nasip olmamıştır.

Bu satırların yazarı, Annemarie Schimmel’i 1980 yılının soğuk bir Aralık gününde, Bonn’daki Lenéstrasse 42 numaralı evinde tanımıştır. Tam yirmi iki yıl boyunca onun yakınında olmuş ve onun engin kültüründen istifade etmiştir. İslâm’ın, bu müstesna ve büyük insanda felsefesi ve ilâhiyatı, sanatı ve edebiyatı, metafiziği ve musikisi, mimarisi ve hendesesiyle şuur haline geldiğine ve yaşadığı müddetçe de irfanından ve aydınlık şuurundan beşeriyete bolca iksir sunmuş olduğuna gönül rahatlığıyla şahadet etmektedir.

26 Ocak 2003’te seksen yaşında hayata gözlerini yuman Prof. h. c. mult Annemarie Schimmel, Reiner Maria Rilke’ye ait şu satırları çok severdi:

*Ich kreise um Gott, den uralten Turm,  
und ich kreise jahrtausendlang;  
und ich weiss noch nicht: ich bin ein Falke, ein Sturm  
oder ein grosser Gesang.*

Tann’nın etrafında dönüyorum, o en kadîm kulenin,  
ve binlerce yıldan beri dönüyorum;  
ve hâlâ bilmiyorum: Bir şahin miyim, bir kasırga mı,  
yoksa büyük bir şarkı mıyım?

Nur içinde yatsın.

Otuza yakın ödüle sahip olup, 100’ün üzerinde makale ve farklı dillerde yazılmış 50’yi aşkın telif ve tercüme kitaba imza atan Schimmel’in eserlerinden bazıları şunlardır:

*Dinler Tarihine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.

*Mystical Dimensions of Islam*, Carolina: The University of North Carolina Press, 1975 – (*İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001).

*Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: E. J. Brill, 1980.

*The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, London: East and West Publishing, 1980.

*Câvidnâme*, Muhammed İkbâl, çev. Annemarie Schimmel, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, 1989.

*Muhammad Iqbal: Prophetischer Poet Und Philosoph*, München: 1989 – (*Peygamberane Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, çev. Senâil Özkan, Ankara : Kùltür Bakanlığı Yayınları, 1990).

*Islam: An Introduction*, Albany: State University of New York Press, 1992.

*The Mystery of Numbers*, Oxford: Oxford University Press, 1993 – (*Sayıların Esrarı*, çev. Mehmed Temelli, Bursa: Verka Yayınları, 1997).

*Deciphering the Signs of God*, Albany: State University of New York, 1994.

*The Secrets of Creative Love: The Work of Muhammad Iqbal (Esrâru 'aşki'l-mubdî fî kitâbât-i Muhammed İkbâl)*, London: Al-Furqan, 1998.

*My Soul Is a Woman: Feminine in Islam*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1998 - (*Ruhum Bir Kadındır: İslâm'da Müennes*, çev. Ömer Enis Akbulut, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

Senâil Özkan

## Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazılann yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makaleler için uyulması gereken dipnot sistemi için bk. [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr) e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.

## Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Centre for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published or be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr)

## **TDV İslâm Araştırmaları Merkezi**

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkan sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarında da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

## **TDV Centre for Islamic Studies**

İSAM is an academic research centre that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic culture on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organise academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining, social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.



