



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Cilt: 1 - Sayı: 1 - Yıl: 2015
BAYBURT



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF BAYBURT UNIVERSITY

ISSN:2148-6700

Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Bayburt University
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

Editör / Editor
Yrd. Doç. Dr. Yusuf ŞEN

Editör Yrd. / Editorial Assistants
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN
Yrd. Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ
Yrd. Doç. Dr. Yusuf ŞEN
Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ömer DEMİR
Yrd. Doç. Dr. Suat ERDEM
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENGÜN
Yrd. Doç. Dr. Eid Fathi Abdullatif Abdulaziz
Arş. Gör. Mehmet SEVER

Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Emin Aşık KUTLU
KATÜ İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa ALICI
Erzincan Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdullah KARAMAN
Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Kayseri Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yazışma Adresi / Contact Address

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), BAYBURT
Tel: +90 458 211 11 53, +90 458 211 11 92 -93 Fax: +90458 211 11 95
e-mail: ilafdergi@bayburt.edu.tr

Tasarım / Baskı

Rana Ajans / Muhammet S. KARACA





SAYI HAKEMLERİ

Veysel GÜLLÜCE (Prof. Dr.)

Zeki YILDIRIM (Prof. Dr.)

Nihat YATKIN (Prof. Dr.)

Emin AŞIKKUTLU (Prof. Dr.)

Şamil DAĞCI (Prof. Dr.)

Abdullah KAHRAMAN (Prof. Dr.)

Ruhattin YAZOĞLU (Prof. Dr.)

Halil İbrahim ŞİMŞEK (Prof. Dr.)

Mehmet DAĞ (Prof. Dr.)



İÇİNDEKİLER

BELÂĞAT İLMİ VE KUR'ÂN

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

5 - 32

VAHİY GELENEĞİNDE “RUH” KAVRAMININ ARTZAMANLI (DIACHRONIC) SEMANTİK İNCELEMESİ

Öğr. Gör. Yusuf TOPYAY

33 - 59

METİN İNŞÂSININ TEORİK VE UYGULAMADAKİ BAZI PROBLEMLERİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

60 - 94

OSMANLI HUKUKUNDA ŞEHZÂDE KATLİ

Prof. Dr. Ekrem Buğra EKİNCİ

95 - 107

TASAVVUF - TARİKAT VE DİNDARLIK ÜZERİNE

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU

109 - 119

BELÂĞAT İLMİ VE KUR'ÂN

Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU*



Özet

Kur'ân, gönderildiği toplumun lisan karakterinde ve rahatça anlaşılabilen bir kitaptır. Münkirlerce bilinen, onları aşmayan belâği ve edebî özelliklerle indirilmiştir. Belâğatın zirve olduğu bir toplumda nazil olan Kur'ân-ı Kerim, gelecek nesiller de dâhil, tüm edip ve şairleri muarazaya davet etmesine rağmen, kendisine karşılık verilememiştir. Bu durum, özellikle h. II. asrın başlarından itibaren bu konuda ehil olan kimseleri Arap dilinin incelikleri, felsefesi ve edebiyatı üzerinde çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışmalar neticesinde İslam mütefekkirleri Kur'ân'ın mu'cizeliği üzerinde ittifak etmiştir. Mu'cizeliğin nereden kaynaklandığı sorusu ise, yeni ve çok derin tartışmalara sebep olmuştur. Bu makalede, Kur'ân'daki mu'cizeliğin kendi yapısından yani haiz olduğu fesahat, belâğat ve nazm özelliklerinden kaynaklandığı görüşü ele alınmış ve belâğat ilminin gelişimini sağlayan amiller belirtilmiştir. Belâğat ilminin temel bölümleri olan ilm-i me'âni, ilm-i beyân ve ilm-i bedi' hakkında bilgi verilerek, bu ilmin Kur'ân'ın i'câzı ile olan ilişkisine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fesahat, Belâğat, Muaraza, Me'âni, Beyân, Bedi', i'câz.

ELOQUENCE AND QUR'AN

Abstract

Qur'an, in the character of the language of the community which is sent, is a book that can be understood easily. Qur'an has been sent with eloquence and literary properties which does not exceed münkir's levels and this had been known by deniers. In a society, where the eloquence was summit, the Qur'an was came. Although the Qur'an invites all poets which includes new generations to challenge, but no one could response. Especially beginning of hijri second century, this situation has prompted qualified persons to study on intricacies, philosophy and literature of the Arab language. As a result of these studies, muslim philosophers allied on Qur'an's miracle. The question of "Where the miracle stems from? ", caused new and deep discussions. In this article the view of the miracle of Qur'an stems from its own structure, namely the properties of fluency, eloquence and poetry is debated and the factors which enables the development of eloquence is stated. Information about ilm-i me'âni, ilm-i beyân and ilm-i bedi' which are the basic division of eloquence science is given and the relation of this science and i'caz of Qur'an is also mentioned.

Keywords: Fluency, Eloquence, Challenge, Me'âni, Statement, Bedi', i'câz.

* Prof. Dr., Bayburt Ü. İlahiyat F., Tefsir

Giriş

Bütün dünyada ortaya çıkan düşünce akımlarının hemen hemen tümünün nihaî hedefi, **anlama** çabasından ibarettir. İlâhiyatı meslek edinen herhangi bir araştırmacının zevkle varmak istediği son gaye de Kur'ân'ı anlamak, O'nun esrarına vakıf olmaktır.

Allah ve insan merkezli olan bu kutsal metni anlamak demek, ikisi arasındaki çifte yönlü haberleşme ağını tesis etmek demektir. Yaratıcı ile yaratılan arasında "sözsüz" haberleşme ağı "tefekkür" ile, "sözlü" haberleşme ağı da "dil" ile tesis edilir. Bilginlerde, tefekkür esas olmakla beraber, sözlü haberleşmenin şifrelerini çözme ve diyalogu rahatlatma uğruna çok zahmetli çalışmalar yaptıkları görülür. Tarih boyunca Kur'ân'ın müfredâtı (temel kavramları), garipleri, mecâz, kinâye ve ta'rizleri, i'câz, nazm ve üslûbu üzerinde günümüze kadar sürüp gelen dev çalışmaların yapıldığı müşahade edilir. Belâğat ve İ'câz/Kur'ân'ın mucizeliği bağlamında yapılan çalışmaların, ortaya konan muhalleserlerin, kutsal metinler arasında, sadece Kur'ân'a ait olduğu rahatça söylenebilir.

Belâğat İlmi, diğer edebi ilimler gibi, Kur'ân'a hizmet niyetiyle ve O'ndaki esrarı/incelikleri daha iyi anlamak maksadıyla geliştirilen, gaye olmaktan çok vasıta olan bir ilimdir.

İnsanoğlunun en ayırıcı niteliği olan **beyânı**, mukteza-i hal gerekçesiyle **psikolojiyi**, lafzî ve manevî güzellikler tespitiyle de **estetigi** kapsamına alan belâğatın, farklı farklı meslek erbabının anlayış ve seviyesine göre fitrî olarak insanlık ailesinin uygulayageldiği bir sanat olduğu söylenebilir. Ancak, Kur'ân'ın nüzülü ile belâğat, farklı bir mahiyet ve çok hedefli bir gaye kazandı.

Eski ve yeni hemen hemen tüm kaynakların kaydına göre; Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumun kültür ve hayat pazarında yer alan en gözde meta, belâğat ve şiirdi. İstisnâlar hariç, genelde okuma yazma bilmedikleri için tarihlerini, kültürlerini, değer verdikleri tüm konuları yazı ile değil, şiir ve belâğatla koruma altına alıyorlardı.

İşte bir meleke olarak belâğatın zirvede uygulandığı bir ortamda Kur'ân nâzil oldu ve tüm edip ve şairlere meydan okuyarak **muarazaya**¹ davet etti:

"Şayet iddianızda doğru iseniz, haydi öyle ise O'na/Kur'ân'a benzer bir sure getiriniz." (Yunus 10/38) dendi, uzunca mühlet verildi, cevaplar gelmedi. Ardından:

¹ **Muarazaya**; inatçı münkirlere karşı Kur'ân'ın meydan okumasına mukabil, nazîre olarak beklediği cevaptır. Yani Hz. Peygamber Kur'ân'ı göstererek: "Ben hak bir Peygamberim; mu'cizem de işte budur. Gücünüz yetiyorsa, yarış yapınız, buna bir benzer getiriniz." anlamına gelen sözlerle nazîre getirip rekabet etmelerini istemesi demektir ve tarih boyunca da muarazanın vaki olduğu görülmemiştir.

“Yoksa O’nu/Kur’ân’ı (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Öyle ise siz de O’nun benzeri uydurulmuş on sûre getirin. Eğer samimi iseniz, Allah’tan başka size yardım yapacağını ümit ettiğiniz kim varsa çağırın.” (Hud 11/13-14) sözleriyle; asılsız uydurma şeyler dahi olsa belâğat bakımından etkili on sûrenin benzerini getirmeleri ile yetinileceği bildirildi... yine ses yok...

“Kulumuz (Muhammed’e) indirdiğimiz Kur’ân’dan şüpheniz varsa, siz de O’nun benzeri bir sûre meydana getirin; eğer doğru sözlü iseniz, Allah’tan başka güvenebildiklerinizi de yardıma çağırın. Yok eğer bunu yapamazsanız, ki hiçbir zaman yapamayacaksınız/Kıyâmete kadar yapamayacaksınız, o halde çırası insanlar ve taşlar olan o dehşetli ateşten sakınınız ki bu ateş, kâfirler için hazırlanmıştır.” (el-Bakara 2/23-24) ifadeleriyle ne onların ne de kıyâmete kadar gelecek neslin, bırakınız tamamına, kısa bir sûresine bile benzer getiremeyecekleri tüm insanlığa deklere edildi ve ayrıca cehennem ateşiyle korkutarak tahrik yapıldı. Yine ses çıkmadı. Hatta karşılık verilmesi halinde peygamberlik iddiasından bile vazgeçileceği söylenmiş ise de, fesahat ve belâğat meydanının o meşhur atlıları tarafından ya acziyet ile hayranlık ilân edildi veya İslâm’a girişler tercih edildi.

Kur’ân’ın nüzulüyle Araplar arasında meşhur olan “ابلاغ الاشعار اكذبها” “Şiirlerin en belîği, en fazla yalan taşıyandır.” ölçüsü değişti ve tüm edebî özellikleri içeren bu kutsal metin, aynı zamanda en doğruyu temsil etti. Bu kutsal mesajı bütün dünyaya neşretme vazifesiyle yükümlü olduğunu ilân eden Hz. Peygamber’in ümmî bir toplum içine doğup büyüdüğü, ilim ve fenlerden, milletlerin hukuk ve kanunlarına dair hiçbir fertten ders almadığı halde; tüm toplumun mesâlihini ve her türlü insanlık levâzımını, eskilerin kıssalarını, salih kulların siyerlerini, peygamberlerin sıfat ve ahvalini, birbirinden farklı ilimlerden hiçbirini terketmeyip çarpıcı bir üslupla saraheten ve işâreten beyân buyurması, ayrıca çok büyük şaşkınlıklara sebep oldu.

İşte nâzil olduğu devrin söz ve edebiyat ustalarına, fusaha ve büleğasına, hiç çekinmeden gelecek neslin tamamına haiz olduğu harika dizayn ve üslupla meydan okuyan içeriğiyle yetenekli ve ehliyetli kişileri şaşırtan Kur’ân; Hicrî II. asrın başlarından itibaren, tüm ilimlerde olduğu gibi, Arap dilini incelikleri, felsefesi ve edebiyatı üzerinde araştırma yapmaya sevketti. Arap dili ve üslubuyla vahyedilen bu Kitab’ın, amansız düşmanlarına defalarca meydan okumasına rağmen, neden bir benzerinin getirilemediği sorusu, özellikle Abbasîlerin ilk dönemlerindeki ilmî tartışmalar arasında layık olduğu yeri aldı. Bu tartışma ve müzâkere mahfillerinde yer alan tüm İslam mütefekkirleri **Kur’ân’ın mu’cizeliği** üzerinde ittifak etti. Ancak bu mu’cizeliğin nereden kaynaklandığı sorusu, yeni ve çok derin tartışmalara sebep oldu. Gün geçtikçe bu tartışmalar farklı boyut kazandı ve temelde şu iki görüş ortaya çıktı:

- a. Kur'ân'daki mu'cizeliğin **kendi yapısından**; haiz olduğu **fesahat, belâgat, nazm ve içerik özelliklerinden** kaynaklandığını söyleyenler;
- b. Sadece içerdiği **gaybî haberler** cihetiyle kısmen kendi yapısından kaynaklanan mu'cizeliği varsa da, **esas i'câzının dıştan kaynaklandığını**; yani Allah'ın, o günkü muhatap şair ve ediplerin bilgi ve kabiliyetlerini çekip alarak dumura uğrattığını, karşılık/benzer getirme konusunda onları engellediğini ve bu sebeple bir benzer getiremediklerini, yoksa Kur'ân'ı meydana getiren kelime ve cümlelerin farklı bir özellik taşımadıklarını söyleyenler. Terminolojimizde bunlara "**SARFECİLER**" denir.²

Başlangıçta Arap dilinin fesahat ve belâgatını, estetik yönünü inkâr eden **şu'ûbilere**³ karşı reddiye maksadıyla ve sadece edebî mülâhazalarla belâgat çalışmalarının ortaya çıktığı görülüyor ise de, i'câz tartışmalarından sonra süratle gelişen belâgat çalışmaları ikili hedef seçti. Ebu Hilâl el- Askerî (ö. 400/1009), Ali er-Rümmânî (ö. 384/994), Muhammed el-Hattabî (ö. 388/999), Ebubekr el-Bakillânî (ö. 403/1012), Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1024), İbni Sinân el-Hafâcı (ö. 466/1073), Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078), İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1063), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), Yusuf es-Sekkâkî (ö. 626/1228), Ebu'l-Isba' el-Mısrî (ö. 654/1256), Yahya b. Hamza el-İlevî (ö. 749/1348), Celâlüddin el-Kazvini (ö. 739/ 1338), Sa'düddin et-Teftazanî (ö. 792/1389), İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1348), el-İcî ve Taşkoprüzâde gibi âlimler; artık sadece edebî mülâhazalarla değil; **Kur'ân'daki i'câzın** anlaşılabilmesi veya en azından sezilebilmesi için belâgat çalışmaları ortaya koydukları ve eserlerinde bir nevi "**Belâgat-i'câz Sentezi**" yaptıkları görüldü.

Bu makalemizin omurgasını fesahat ve belâgat kavramları, ilim olarak belâgatın gelişmesini sağlayan amiller, bu ilmin me'ani, beyan ve bedi' gibi temel bölümleri, belâgat dereceleri ve i'caz ile i'cazda belâgatın yeri ve önemi gibi konular teşkil edecektir

1.Fesahat

Edebîyat alanında, özellikle belâgatçılar kesiminde fesahat kelimesi etrafında bir hayli münakaşalar cereyan etmiştir. Bu münakaşalar "**lafız**" ve "**nazm**"⁴ naza-

² Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, İ'caz ve Belağat Deyimleri, Erzurum 2001, s. 129 vd.

³ Şu'ûb: Şâ'b kelimesini çoğuludur. Millet, ulus demektir. Hucurât 49/13 ayetinde kabile kelimesinin çoğulu olan **kabâil** kelimesiyle birlikte zikredilir. Arap batınlarına **kabâil**, Arap olmayan kavimlerin batınlarına da **şu'ûb** denir. Sosyolojik bir kavram olarak **Şu'ûbiyye**: Arap kavmiyetçiliğine maruz kalan ve başlangıçta milletler arasındaki eşitliği savunmasına rağmen sonradan Arapları aşağılayan, onlara düşman olan, diğer kavimleri onlara üstün tutan bir akım demektir.

⁴ Nazm nazariyesi hakkında geniş bilgi için bk. Hacımüftüoğlu, İ'caz ve Belağat Deyimleri, s.118 vd.

riyeleri ile bu nazariyeleri birleştiren “**dengeci**” görüşlerin doğmasına sebep olmuştur. Çünkü fesâhat kelimesinin lügat yapısı, çeşitli görüşlerin zuhuruna müsaittir.

Fesâhat kelimesi, kökü üç ve beşinci bablardan kullanılan fesaha veya fesuha kelimelerinden elde edilmiş bir masdardır. Buradaki maksada uygun olan manaların genelde “**fesuhe**” köküne bağlı oldukları görülmektedir.

Fesâhat kelimesinin birinci derecede anlamı, zuhur ve beyân demektir ki, herhangi bir nesnenin belli ve aşikâr olmasından ibarettir. Asıl madde, “**sütün köpüğü gibi sade kalması**” anlamına konulmuşken, sonradan herhangi bir nesnenin şaibeden hali olması anlamında kullanılmıştır. Bu münasebetle fesâhat kelimesi; dil serbestliği, üslup akıcılığı, her türlü kapalılık, hata, lehçe bozukluğu ve telaffuz güçlüğü gibi eksikliklerden salim olma anlamını kazanmıştır. Lehçe bozukluğu göstermeden Arapça konuşabilen bir yabancıya Araplar “أفصح الأعجمي”, “فصح العجمي” veya “فصح الأعجمي” gibi ifadeler kullanırlar. Konuşabilen herkese **fasîh**, konuşamayana ise ‘**acem** dedikleri görülür.

Fesâhat kelimesi, belâğat manasına da gelmektedir. Nitekim “**fasîh adam** = رجل فصيح” ve “**fasîh söz** = كلام فصيح” ifadelerinin; “**belâğatlı adam** = رجل بليغ” ve “**belâğatlı söz** = كلام بليغ” gibi karşılıklarla ifade edildiği görülmektedir.

Ebu Hilal el-Askerî, lugattaki manâ beraberliğini göz önüne alarak, fesâhat ile belâğatın aynı manâya geldiklerini anlatmaktadır ki, fesahati “**Beyân vasıtasının tamamıdır** = تمام الة البيان : الفصاحة” diye tarif etmektedir.⁵ Hz. Peygamberin “**Arapların en fasihiyim, çünkü Kureyşliyim**” sözleri de bu görüşü doğrulamaktadır. **Kadı Abdulcebbar** da, kelâmın fesâhatını, lafız akıcılığı ve manâ güzelliğinde aramakta ve yaptığı açıklamalarla fesâhata, belâğatın tüm özelliklerini mal etmektedir.⁶ **Abdulkâhir el-Cürânî** ise, **fesâhat**, **belâğat**, **beyân** ve **bera’at** gibi kavramları tariften çok, izah etmekte ve Kur’ân’ın i’câzına kriter olarak bu kavramları değil de, kendisinin kılı kırk yararak savunduğu **Nazm** nazariyesini açıklamaktadır.

Fesahati belâğattan ayrı olarak tarif eden bazı âlimler de vardır. Şimdi bu tariflere biraz göz atalım:

Ebu Hilâl, bazı âlimlere atıfta bulunarak fesâhatı; “*Belağat vasıtasının tamamıdır*” diye tarif eder.⁷ Bu tarife göre fesâhat kelimesi, sadece lafza taalluk eden ve belâğata vasıta olan bir deyimdir. **İbn Sinan el-Hafacî** eserinin başında fesâhat deyimini, belâğat anlamında kullanıyorsa da, sonradan onu dar manâya döndürerek,

⁵ El-Askerî, es-Sinâ’ateyn, nşr. A. Muhammed el-Becevî-m. İbrahim, Kahire, ts, s.13

⁶ Bk. el-Muğni, (İ’câzu’l-Kur’an), nşr. Taha Hüseyin-Emin el-Huli, Kahire, 1380/1960, XVI/197 vd.

⁷ Es-Sinâ’ateyn, s.13.vd.

sadece lafızlara sıfat olabileceğini; belâğatın ise hem lafızlara ve hem de manâlara sıfat olduğunu beyân etmiştir.⁸ Yaptığı bir tarifte **fesâhat, tasarlanan konuda te'lif güzelliğinden ibarettir,**⁹ der. **Fahrüddin er-Râzî** ise, “*Kelâmın ta'kidden salim olması*”¹⁰ şeklinde bir tarif getirmiştir. el-Câhız'a atıfla bir başka eserinde er-Râzî; “*ta'kidden salim olmak ve dil üzerindeki ağırlıktan kurtulmak*” tarzında başka bir tarif nakletmiştir.¹¹

Fesahat deyimi üzerinde yapılan inceleme ve araştırmalar, kelime ve kelâmıda aranmak üzere şu sonuçları vermektedir:

- Kelimelerde **tenâfür** (dilde ağırlık) olmayacak,
- Kelimelerin **manâları** herkes tarafından rahatlıkla anlaşılabilir,
- Kelime, **sarf kurallarına** aykırı düşmeyecek,
- Kelimeler, **kulağa hoş** gelecek,
- Terkiplerde, **tenâfür-i kelimât**, yani ses uyumsuzluğu ve konuşma güçlüğü olmayacak,
- Sözdeki te'lif düzeni, **gramer kurallarına** uygun olacak,
- Cümledeki düzensizlik veya lafızdaki manâ kapalılığı sebebiyle **anlaşılmazlık** olmayacak,
- İfadede **birden çok isim tamlaması ve aynı lafzın bir kaç tekrarı** olmayacak.

Acaba bu sayılan niteliklerle oluşan fesahat, Kur'ân'ın i'câzına ölçü olabilecek mi?.. Yani Kur'ân-ı Kerîm, bu sayılan şartları haiz olduğu için mi mu'cizedir?.. Bunun cevabı, başka bir makalenin konusudur.

2.Belâğat

Beleğâ (بلغ) köküne bağlı olarak türetilen kelimelerin konu ile ilgili olanları bülûğ (بلوغ), iblâğ (إبلاغ), teblîğ (تبليغ), belîğ (بليغ) ve belâğat (بلاغت) kelimeleridir. Bu kelimelerin birleştikleri ortak anlam ise; eriştirmek, sonuca varmak, sonuçlandırmak, zihinde oluşan birikimi sistemli bir şekilde aktarabilmek demektir. Kişiye sıfat olan “**belîğ**” kelimesi ise, içindeki gerçekleri açık ve güzel ibarelerle arzedeabilen fasîh kişi manâsını verir ki, bu hemen hemen belâğat ilminin manâsını oluşturmaktadır.¹²

⁸ Sırru'l- Fesaha, Beyrut, 1402/1982, s.13 vd., 58 vd.

⁹ Age. s. 95.

¹⁰ Nihâyetu'l- İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâr-ı Sâdir, Beyrut, 2004, s. 31

¹¹ Nihâyetu'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-'Usul, Raşid Efendi ktp. nr.504, Kayseri, vr. 278b.

¹² Daha geniş bilgi için bk. el-Cevherî, es-Sihâh, nşr. Ahmed A. Attar, Beyrut 1399/1979, IV,1316; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, nşr. Yusuf Hayyat-Nedim Maraşlı, Beyrut ts. I/258; Firûzâbâdî, Kâmusu'l-Muhit, trc. Asım Efendi, İstanbul 1304 (Asım) III/475; Vankûlî, Muhammed b. Mustafa Vankûlî Lugatı, İstanbul, 1141, I/78 vd.

Bir deyim ve bir ilmin adı olarak belâğat, denilebilir ki, ilim dünyasında en çok tarifi yapılan bir deyimdir. Bu kelime ile eş anlamlı olduğu söylenen diğer deyimlerin tarifleri hesaba katılırsa, ferdî ve anonim olarak yüzlerce tarifi yapıldığını söylemek mümkündür.¹³ Bu yüzlerce tarif arasında el-Câhız'ın (öl. 255/868) en çok beğendiği tarif ise şudur: *"Lafız manâsıyla, manâ da lafzıyla yarışmadıkça; sözü kulağına dokunmadan önce, manası kalbine vasıl olmadıkça, hiçbir söz belâğat ismine layık olamaz."*¹⁴ Yine el-Câhız başka bir yerde söz güzelliğinden bahsederken; *"En güzel söz; azı çoğuna ihtiyaç bırakmayan, manâsı lafzının zahirinde olanıdır. Sözdeki manâ şerif, lafız beliğ, yapısı sağlam, kerahatten uzak, manâ bozukluğundan beri ve tekellüften korunmuş olursa; verimli topraklarda yağmurun gösterdiği tesir ne ise, o söz de kalplere öylece tesir eder."*¹⁵

Belagatın en güzel tarifini yapanlardan bir tanesi de **Kudâme b. Ca'fer** (öl. 337/948)'dir. Bu tarif şöyledir: *"Belagat, kelâm seçkinliği; tertib güzelliği ve lisan fesahatı ile beraber kasdolunan manâyı kapsayabilen bir deyimdir"*.¹⁶ Dilci, kelimci ve müfessir büyük âlim **er-Rummânî** ise çok zarif bir tarif getirerek: *"Belâğat, en güzel lafızlarla manâyı, dinleyicinin kalbine akıtmaktır"*¹⁷ der. Rummânî'nin bu tarifi, ruh ve sûrete taalluk eden iki cephe sunmaktadır: *"Manâyı kalbe akıtmak"*, psikolojik bir alış veriş; *"lafız güzelliği"* ise surettir.

Türk müellif **Manastırlı Mehmet Rifat** (öl.1907), "Mecâmîü'l-Edeb" isimli eserinde klasik deyimle efradını cami' ağyarını mani' bir tarif sunmaktadır ki, kendi üslubuyla bu tarif aynen şöyledir:

"Fesâhat-ı lisana riayet şartıyla; lafzı, muktezâ-i zahir ile icab-ı hale mutabık kılarak, mana-i vahidi, turuk-i muhte'lif ile irâd etmek ve tenâ-süb-i kelimât ile tecâvüb-i fikarâtı gözeterek, sem' ve kalbe mülâyim ve hoş gelecek vechile kelâmı terkib eylemek usul ve kavâidini hâvi olan malumât-ı edebîyyeye umumen belâğat tesmiye olunur."

Gerek ferdî ve gerekse anonim tarzda yapılan tariflerin ortak karakterlerini şöyle sıralamak mümkündür:

¹³ Bk. el-Câhız, Ebu Osman, el-Beyân ve't- Tebyîn, nşr. Abdusselâm Harun, Mısır, 1975 I/88 vd.; el-Bâkîllâni Ebu Bekr, İ'câzu'l- Kur'ân, nşr. Ahmed Sakr, Kahire, 1963, 126 vd.; el-Husrî, Ebu İshak İbrahim el-Kayravanî, Zehru'l- Adâb, Kahire, 1970, I/117 vd.

¹⁴ el-Beyân, I/115; el-Cürçânî, Abdulkahir, Delâilu'l- İ'câz, nşr. M. Muhammed Şakir, Kahire, 1404/1984, s. 267. el-Cürçânî, burada bu tarif üzerinde çok güzel bir kritik yapmaktadır.

¹⁵ el-Beyân, I,83.

¹⁶ Nakdün- Nesr, nşr. Taha Hüseyin-A. el-Abbâdî, Beyrut, 1400/1980, s.76.

¹⁷ Bk., er-Rummânî, Ali b. İsa, en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân (Selâse Resâil) nşr. M. Halefullah M. Zağlül Sellâm, Mısır, 1387/1968, s.75. er-Razi, büyük bir ihtimal ile bundan etkilenerek şöyle bir tarif getirir: **"Manâyı ifsad eden aşırı kısaltmalardan ve bıkkınlık verecek aşırı uzatmalardan kaçınmak suretiyle; kişinin içinden geçen hususları, ibare vasıtasıyla karşı tarafa aktarmasıdır."** (bk. Nihâyetü'l-İcâz, s.31)

- Mana, kelime ve kelam seçkin olmalı,
- Dil fesâhatini oluşturan şartlara uyulmalı,
- Az ibarelerle, çok manalar sunulmalı,
- Hal ve zahirin gereğine göre, dil kurallarına uygun bir tarzda lafızlar tanzim edilmeli,
- Bir mana, değişik yollarla aktarılabilmesi,
- Söz, kulak ile kalbe hoş ve yumuşak gelecek tarzda terki edilmelidir.

Sıralanan bu ortak noktaların büyük bir kısmı, fesâhattaki özelliklerle uyuşmaktadır. Geride kalan ve özellikle manâ ile alakalı olan ortak noktalar ise, “**belâğat**” deyiminin genellik niteliğiyle ortaya çıkmaktadır. Şu halde belâğat deyimi, lafız ve manâ özelliklerini kapsamına alabilen genel bir deyimdir. Belâğat için yapılan tariflerin hemen hemen hiçbirinde fesâhat şartlarının ihmal edilmediği göz önüne alınırsa; her belâğatın fesâhat, fakat her fesâhatın belâğat olmadığı sonucuna varılır. Lafız-manâ ilişkisi, bir anlamda, fesâhat - belâğat ilişkisi demektir.

Bu iki deyim birbiriyle olan ilişkilerini biraz daha açalım:

Şüphesiz ki belâğat, sadece karşı tarafın anlayışına manâyı yani gaye ve maksadı sunmak değildir. Böyle olsaydı, o zaman güç bela ihtiyaçlarını karşı tarafa anlatabilen insan ile miyavlayan kedi ve havlayan köpeğin de belîğ sayılmaları icab ederdi. Yani mesele, sadece manâ meselesi değildir. Hiçbir münasebet yokken, anlamsız ifadeler ortaya atmanın ne kadar nefret duyulan ve kınanan bir husus olduğu herkesçe bilinmektedir. Yani belâğat sadece fesâhatla; başka bir deyişle, sadece lafızlarla da olmaz. Öyleyse fesâhat ve belâğatın kavramlarının bir sentezi gerekiyor ki, bunu da en güzel bir şekilde **Ebu'l-Feth Nasrullah İbnu'l-Esir el-Cezeri** (öl. 637/1239) yapmıştır. Şöyle demektedir: “*Şair veya yazar, edîb olan herkes sarrafa benzer. Sarraf, ziyinet eşyasından birşey yapmak istediğinde, ilk planda incileri ve diğer kıymetli taşları seçer, sonra onların birbirlerine uygun olanlarını yan yana dizer. Sarrafın yaptığı bu iki işin aynısını edîb de yapar; önce fasîh kelimeleri seçer, sonra onları birbirlerinden nefret etmeyecek tarzda dizer. İşte bu iş, fesâhat demektir. Tabii ki, iş bitmiş değildir. Bundan sonra sarrafın yapacağı en önemli iş, yapacağı takının nerede kullanılacağını bilip ona göre işlemesidir. Yoksa gerdanlık biçiminde bir küpe yaparsa, işe yaramaz. Sarrafın uymak zorunda olduğu bu üçüncü husus, muktezâ-i haldir. İşte belâğat, bu üç hususun toplamından ibarettir.*”¹⁸

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, bir hitabet veya metnin, fasîh ve belîğ sayılabilmesi için özet olarak şu niteliklere sahip olması gerekir:

¹⁸ Bk. el-Alevî, Yahya b. Hamza el-Yemenî, et-Tıraz el-Mutazammin li Esrârî'l-Belâğa ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz, Beyrut, 1400/1980, I/120

- Dil fesâhatını oluşturan şartlara uyulması,
- Hal ve zahirin gereğine göre lafızların tanzimi,
- Sunulmak istenen manânın, muhtelif yollarla getirilebilmesi,
- Kelimeler arası münasebet ve fıkralar arası diyalog şartıyla, kulağa ve kalbe yumuşak ve hoş gelecek tarzda sözün terkibi.

Fesahat ve belagat kavramları üzerine özet olarak sunulan bu bilgiler doğrultusunda, Kur'an'ın icaz'ı ile bağlantılı olarak küçük bir değerlendirmeye ihtiyaç hâsıl olmuştur. Şöyle ki; çok azı müstesna, bütün İslâm âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câzın/mucizeliğin bizzat haiz olduğu fesâhat ve belâğatında olduğunu söylüyorlar. Şayet bu fesâhat ve belâğat, yukarıda anlatılan şartların bulunmasıyla meydana geliyorsa, o günün (Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemin) edib ve şairleri bu şartlara riayet edemeyecek kadar aciz değillerdi. Aralarında cereyan eden edebî yarışlar, zaten bu şartlar kriter alınarak yapılırdı. Yani bir edebî metnin, hangi edebî özelliklere haiz olması gerektiğini çok iyi biliyorlardı. Hatta denilebilir ki, alelade bir edîb bile, bu şartlara riayetle istediği metni ortaya koyabilirdi. Öyleyse onları, yani Kur'ân'ın meydan okuduğu münkirleri acze düşüren neydi?... Tarif ve formülü belli olan bir benzer metni neden getiremediler?...

Fesahat ve belâğat deyimleri, yukarıdaki izahlara göre değerlendirildiği müddetçe, bu soruların cevabı şüphesiz ki çok zorlaşır. İşte bundan dolayıdır ki, **Abdulkâhir el-Cürçânî** ve genelde **Ehl-i Sünnet âlimleri**, bu kavramlar yerine, hep **"nazm"** tabirini kullanmışlardır. Yani *"Kur'ân'ın i'câzı, onun nazmındadır"* demişlerdir. Nazm nazariyesi ise başlı başına ayrı incelenmesi gereken bir konudur.

3.Belağat İlminin Gelişmesini Sağlayan Amiller

Belâğat, söz ve hitabet sanatına ölçü olabilecek değişik edebî sanat ve kaideleri içeren, Kur'ân'ın İ'câzındaki gizliliklerin sezilmesine vesile olan bir ilimdir.

Bir ilmin adı, o ilmi meydana getiren çeşitli bölüm ve konuların tek veya birkaç kelime ile ifade edilmesidir. Belâğat ilmi de, uzun bir tekâmül seyri içinde edebî ilimler arasında kat ettiği mesafeye ve içerdiği konulara göre çeşitli isimlerle anılmıştır. Mesela el Câhız'da **"Beyân ve Tebyîn"** (البيان والتبيين), İbnu'l-Mu'tezz (ö. 286/908)'de **"Bedî"** (البدیع), Kudâme b. Cafer (öl. 337/948)'de **"şiir ve nesir kritiği"** (نقد الشعر ونقد النثر), Ebu Hilâl el-Askerî'de **"şiir ve nesir sanatı"** (الصناعتين), İbn Sinan el-Hafâcî'de **"Sırru'l-fesâhat"** (سر الفصاحة), Abdulkâhir el-Cürçânî'de **"Belâğatın Sırları"** ve **"İ'câz delilleri"** (دلائل الإعجاز ، أسرار البلاغة), Sa'duddin et-Teftazani'de **"Me'âni"** (المعاني); çağdaş müelliflerden Mısırlı edib Taha Hüseyin (öl.1973)'de **"beyân"** (البيان العربي), Emin el-Huli (ö.1966)'de **"söz tekniği"** (فن القول), Ahmet eş-Şâib'de **"Üslub"** (الأسلوب), Seyyid Ahmed el-Haşimi (ö. 1943)'de **"Belâğat Cevherleri"** (جواهر البلاغة), Ahmet Mustafa el-Merâği (öl.1952)'de **"Be-**

lâğat İlimleri” (علوم البلاغة) adlarıyla tanınmıştır. Tespitlerden anlaşılıyor ki, bu isimlerin tüm özelliklerini kapsamına alan en içerikli isim **“Belâğat”** kelimesidir.

Belâğat, İslam öncesi ve İslami devir kaynaklardan çeşitli vasıtalarla beslenerek gelişip büyüyen bir ilimdir.

İslam öncesi devirlerde belâğatın, ilim olarak değilse de meleke olarak şair, hatip ve ediplerde var olduğu **“keskin dilleriyle sizi ayıplarlar, size eziyet verirler”** (el-Ahzab 33/19) ayetinden anlaşılmaktadır. Türk müellif M. Fehmi (öl.1944), **Tarih-i Edebîyat-ı Arabiyye** isimli eserinde bu gerçeği: **“Cahiliyyenin belâğatı, şiirleri, durub-i emsali, her devrinde üdebânın rehberidir”** sözleriyle dile getirmektedir. Cahiliye devri edebî birikimin kaynakları şiir, hitabet ve darb-ı mesellerdir. Şiir denilince ilk akla gelen şey, belâğattır. İbn Haldun (ö. 809/1406) şiiri tarif ederken, **“İsti’are üzerine kurulan belîğ söz”** diyerek söze girmektedir.¹⁹ Şiirin zevk veren tarafı, içerdiği bir kinâye veya bir isti’ârenin üslubudur. İslam öncesi Arap şairleri **“sûk-i ‘ukâz”** denilen panayırda şiirlerini eleştiri, yarış ve tefâhur meydanına sürer; fesâhat ve belâğat alanındaki otoriteleriyle seçilmiş bulunan Kureyş kabilesinin önde gelenlerinin kritiklerine sunar ve böylelikle lafız ile mana bakımından daha fasîh ve belâğat açısından benzerlerine daha fâik görülen şiirler Ka’be’nin bir köşesine asılmaya hak kazanırdı.

Cahiliye devri önemli belâğat kaynaklarının bir diğeri de darb-ı meseller yani atasözleridir. Atasözleri, lafız ve mana itibarıyla orta tabaka ile yüksek tabakanın ittifakla aralarında dolıştırdıkları; i’câz, mana isabeti ve bir sözle birkaç teşbih gibi belâğatın önemli unsurlarını taşıyan hikmetli ifadelerdir.

İslami devir belâğat kaynağını ise din, edebîyat ve (tercemeler yoluyla elde edilen) yabancı kaynaklar teşkil eder. Belâğat ilminin dini kaynağını da başta Kur’ân-ı Kerim ve Hadis olmak üzere tefsirciler, kelimciler ve usulcüler meydana getirir. Kur’ân nazil olduğu toplumun dil karakterinde inzal edilmiş ve o toplum tarafından rahatça anlaşılabilen bir kitaptır. Onda yer alan belâğat figürlerinin tamamı, Arap dil hususiyetlerinin sınırları içindedir. Sonradan yapılan tefsirlerin birçoğu eski Arap şiirinden seçilen örneklerle yapılmıştır. İbn Abbas (öl.68/687)’a, Kur’ân’dan herhangi bir kelimenin manası sorulduğunda, Arap şiirinden okuduğu bir beyitle cevap verir ve **“Kur’ân’dan bir şey okuyup da manasını anlayamazsanız, onu eski Arap şiirinde arayınız. Çünkü şiir, Arapların bütün bilgilerini içine alan divanlarıdır”** derdi.

Kur’ân’ın belâğat ilminin gelişmesindeki en büyük rolü **“tahaddî”**siyle yani bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okuyuşu ile olmuştur. Kur’ân, beşeri belâğatın zirvesindeki bir topluma: **“siz bunun bir tek suresine bile**

¹⁹ Mukaddime, Beyrut, tsz. s. 573.

benzer getiremezsiniz” sözleriyle meydan okumuş, insanlık tarafından ulaşılmaması imkânsız bir fesâhat ve belâğat zirvesinde bulunduğunu ilan etmiş ve hâiz olduğu belâğat sırlarının nelerden ibaret olduğunu anlamaları için İslam ulemasını adeta seferber etmiştir. Bu suretle müfessirler, kelimacılar ve edipler tarafından Kur’ân’ın belâğat ve i’câzı üzerindeki muhalled ve dünyaca meşhur eserler te’lif edilerek ortaya konmuştur.

Hadislerin belâğat ilminin gelimesindeki konumunu, Hz. Peygamber **“kelimeler hazinesi bana verildi”** sözleriyle tespit etmiştir. Böylece bu ilmin özünü teşkil eden **“az lafız, çok mana”** prensibini de tayin etmiştir. Belâğatın ana hatlarını çizen sayısız hadislerin en mühim özellikleri; harflerin az manaların çok her türlü tekellüf ve tasannu’dan uzak olmalarıdır. Hadisler, vahşi ve garip kelimelerden salim oldukları gibi mübtezel sokak laflarından da beridirler. Bu sözler peygamberlik ismetiyle korunmuş, herkes tarafından hüsn-ü kabul görmüştür. Telaffuzları kolay manaları açıktır. Kelime ve cümlelerine bakıldığında harflerde uyumsuzluk, dil kurallarına aykırılık ve müzikal hoşnutsuzluk asla görülmez. Tam bir ahenk içinde kelimeler birbirini kucakladığı gibi maksadı îfâ ve manayı edada mükemmel bir tesanüd vardır. Daha özlü bir ifade ile hadisler; muktezâ-i hale göre fesâhat ve belâğat ölçülerini çatlatırcasına söylenmiş sözlerdir. Carullah ez-Zemahşerî (öl.538/1144) **“Yüce Allah, Arap dilinin kaymağını Hz. Peygamberin diline ilka etti”** sözüyle bu gerçeği dile getirmiştir.

Hz. Peygamber şiir ve hitabetle hiç uğraşmadı fakat gerektiğinde en büyük belâğatçı ve en büyük hatip olarak görüldü. İrâd ettiği hutbe ve hitabelerin hiç birinde kendisine yardım edildiğine dair günümüze kadar henüz herhangi bir haber intikal etmedi. Ondaki belâğat tamamen Allah vergisi idi ve Kur’ân gibi bir söz mu’cizesi de, normal insan belâğatının üstünde bir takım meziyetlere sahip olması icab eden böyle bir peygamber tarafından ancak tebliğ edilebilirdi. Ancak o, şahsi belâğatı ve fesâhatı ile hiç kimseye meydan okumadı ve sözünün de i’câz derecesinde olduğunu hiçbir zaman iddia etmedi.

İslami devir belâğat kaynakları arasında dört Raşîd halifenin siyasi ve dini hitabeleri ile kuşaktan kuşağa intikal eden vecîzeleri de yer almaktadır. Hitabelerindeki üslup, lafız ve mana örgüsü Hz. Peygamberin hutbeleriyle uygunluk göstermektedir. Hz. Ömer şiirle meşgul olan sevdiği bir şairin belâğat özelliklerine işaret ederken: **“O sözü birbirine yığmaz, tekrarda bulunmaz, vahşi ve garip kelimelere yer vermez; kişiyi var olan sıfatlarıyla över”** demek suretiyle belâğatın en önemli unsurlarını dile getirir. Hz. Ali’nin **“Nehcü’l-belâğa”** adıyla bir araya getirilen hitabeleri, mektupları, mev’izaları, hikmet ve adabı Kur’ân ve hadisten sonra gelen önemli bir belâğat mecmuası niteliğindedir.

Bir ilim olarak belâğatın gelişmesinde önemli rolü bulunan tefsircilerin çalışmaları İbn Abbas'ın "**Kur'ân'daki garip kelimeleri Arap şiirinde arayınız**"²⁰ sözleriyle tam bir canlılık kazanmış ve böylece Kur'ân'daki garip kelimeler şiirde, Arap dil özelliklerinde; **yani isti'âre, mecâz, kinâye, takdim ve tehir** gibi hususlarda aranmaya başlanmıştır. İbn Abbas'ın bu direktifi özellikle h. II. asırdan itibaren şiir ve dil özellikleri üzerinde büyük çalışmaların yapılmasına yol açmıştır. Bundan dolayı ilk tefsir çalışmaları dil ağırlıklıdır ve "**Mecâzü'l-Kur'ân**", "**Me'ânî'l-Kur'ân**" ve "**Müşkilü'l-Kur'ân**" gibi isimler altında yapılmıştır. Hicri III. asrın sonlarından itibaren başlayan ve Kur'ân'ın belâğat ve i'câzına ağırlık veren te'lifler ise, özellikle kelimacılar veya kelamcı tefsirciler tarafından yapılmıştır.

Mecâzü'l-Kur'ân adıyla ilk te'lif Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (öl. 210/825) tarafından kaleme alınmıştır. Ma'mer, bu eserinde bir dilci edasıyla teşbih, isti'âre, kinâye, takdim ve tehir, îcâz, iltifat ve istifham gibi belâğat konularına yer vererek belâğat ilminin gelişmesine önemli hizmet etmiştir. Ma'merin çağdaşı olan dilci Zekerîyya Yahya el-Ferra (öl. 207/822)'nin **Me'ânî'l-Kur'ân** adında te'lif ettiği tefsir, irab ve terkibe ağırlık vermesi cihetiyle "**Mecâzü'l-Kur'ân**"ı tamamlar niteliktedir. Birisi mecâz ve garipten diğeri ise i'rab ve terkipten bahsetmek suretiyle ortak olarak ortaya koymak istedikleri konu Kur'ân'ın üslubudur. el-Ferra bu eserinde **teşbih, mesel, kinâye, mecâz, isti'âre, îcâz, hazf, istifhâm, ta'accüb, tevbih, takdîm ve te'hîr** gibi belagat ilminin önde gelen konularına yer vermiştir. İbn Kuteybe (öl. 276/889) **Te'vîlu Müşkilü'l-Kur'ân** isimli eseriyle, Kur'ân'ın bir belagat mu'cizesi olduğunu ve bunu kavrayabilmek için de Arap dil hususiyetlerini bilmenin gerekli olduğunu açıklamış ve **mecâz, isti'âre, maktûb, kinâye, ta'rîz** ve benzeri belagat konularını ardarda sıralayan ilk müellif olarak yerini almıştır. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) ise, geniş tefsir ve te'vîl dönemini başlatarak, lugavî tefsirlere nisbetle Kur'ân'ın belâğatına daha geniş yer vermiştir. Taberî'ye göre Kur'ân'ın, diğer semavî kitaplardan daha üstün olmasının bir sebebi, tüm füsahâ, bülağâyı şaşırtıp acziyete düşüren "**nazm ve te'lif güzelliği**"dir. Taberî'nin bu cepheye dikkat çekmesi ve ayrıca tefsirinde belagat konularına bolca yer vermiş olması; bütün tefsircilere özellikle Carullah ez-Zemahşerî'ye belagat tetkiklerinin yolunu açmıştır. ez-Zemahşerî, Mu'tezile ile Eş'âriyye'nin Kur'ân belâğatıyla ilgili görüşlerini hazmetmiş ve Eş'ari olan Abdulkâhir el-Cürçânî'nin görüşlerine ağırlık vererek; sadece Kur'ân'ın manasını değil, aynı zamanda i'câzındaki/mucizeliğindeki esrarı da açıklayan bir tefsir meydana getirmiştir. Belâğat ilmi alanında müstakil bir te'lifi yoksa da; tefsirindeki belâğat uygulamalarıyla ez-Zemahşerî, kendisinden sonra gelen tüm müfessirlere ve belâğat müelliflerine te'sir etmiştir. ez-Zemahşerî'nin Mu'tezili olmasından pek hoşlanmayan İbn Haldun, "**Kur'ân ayetlerini belâğatla**

²⁰ İbn Reşîk, el-Kayravanî, el-Umde, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1972, I/30.

inceleyen ve bu özelliği ile de diğer tefsirler arasında parmakla gösterilen müstesna eser” sözleriyle tanıtmaya çalıştığı “**el-Keşşaf**” ı övmekten de kendini alamamıştır. Belâğat alanında te’lif ettiği üç ciltlik eseriyle haklı bir şöhrete kavuşan Yahya b. Hamza el-Alevî eserinin te’lif sebebini anlatırken (el-Keşşaf’ı şöyle tanıtmıştır: “**...Bir tefsir ki tamamen belâğat ilmi kaideleri üzerine oturtulmuş, Kur’ân’daki İ’câz vecihleri bu sayede açıklık kazanmış ve bu ilim sayesinde te’vil alanındaki doğru ile yanlış birbirinden ayırt edilebilmiştir. Herkes kanaat getirdi ki, Kur’ân’ın İ’câz gerçeklerine ittila’, ancak bu ilmi anlamak, sırlarına ve derinliklerine vakıf olmakla mümkündür. Bundan dolayıdır ki bu tefsir, diğer tefsirlerden farklıdır. Çünkü ben Me’ânî ve beyân kaideleri üzerine oturtulmuş bir başka tefsir göremiyorum. Bu sebepten dolayı, el-Keşşafı ve dolayısıyla Kur’ân’ın İ’câzını anlamak için, belâğat konusunda bir eser yazmaya koyuldum.**”²¹

Hal ve makamın gereğine göre söz söyleme ustalığını çok iyi bilen ve belâğatı tüm kurallarıyla uygulama melekesine sahip bulunan kalamcılar (ki bunların büyük bir kesimi aynı zamanda dilci ve müfessirdir) bir yandan Kur’ân’ın İ’câzı üzerindeki kalıcı eserlerini te’lif ederken; diğer yandan da gerek edebîyatın ve gerekse yine İ’câzın gizliliklerini sezmeye vesile olabilecek belâğat ilminin muhtelif bölüm ve fasıllarını içeren seçkin eserleri miras olarak günümüze intikal etti.

Kalamcılar arasında, hitabet ve münazara konularında gösterilen ilk başarılı belâğat uygulamaları, Mu’tezile grubu kalamcılarında görüldü. Sokrat’ın **Cedel** (diyalektik)’i, Eflatun’un **Akademi**’si, Aristo’nun **Mantık** ve **Retorika**’sı Sofistlere tepki olarak doğduğu gibi, Mu’tezile hareketinin gündeme getirdiği tartışmalar da, başta Ehl-i Sünnet ilmi kelamı ile belâğat ilmi olmak üzere birçok ilimlerin doğup gelişmesine sebep oldu. Başta Vâsıl b. Ata (ö. 181/797) olmak üzere Amr b. Ubeyd (144/761), Ebu Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849), Ebu Ali el-Cubbai (ö. 303/915) ve Ebu’l-Kasım el-Ka’bi (ö. 319/931) gibi seçkin Mu’tezile kalamcılarının, umumi anlamda İslam’ı, hususi anlamda da kendi mezheplerini müdafaa için, önceleri pek görülmeyen bir cedel sistemi içinde, belâğat ilminin bütün inceliklerini uygulamaya muvaffak oldukları gibi; ayrıca belâğat ilminin oluşturabileceği temel esaslar da onlar tarafından ortaya kondu. Nitekim Bişr b. el-Mu’temir (210/825)’in meşhur belâğat belgesi,²² hicri III. asrın başlarına kadar Mu’tezile akımının bu alanda bıraktığı birikimin canlı bir örneği olarak özelliğini muhafaza etti. Bu ve benzeri belgelerin hemen hemen her cümlesi, bölüm ve fasılları sonradan gelişen belâğat ilminin, özellikle ilm-i Me’ânî’nin nüvesini teşkil etti.

²¹ et-Tiraz, I/5.

²² el-Câhız, el-Beyân, I/135; el-Askeri, es-Sinaateyn, s. 140 vd.

Kelamcılarının mücadele alanına çektikleri önemli konulardan bir tanesi ve belâğatla doğrudan ilgisi olanı, Kur'ân'ın İ'câzı (İ'câzü'l-Kur'ân)'dır. Bu konuyu cedel ateşinin alev çemberine çeken ilk kelamcı, Mu'tezile'nin önde gelen simalarından İbrahim en-Nazzâm'dır (öl. 231/845). Kur'ân'daki İ'câzın, Kur'an'ın zatından veya yapısındaki bir takım özelliklerden kaynaklanmadığını, dış (ilahi) te'sirle vücut bulduğunu ileri süren Nazzâm'ın "**sarfe**" adıyla bilinen ve ayrıca mülhid İbn er-Ravendi (öl. 298/910) nin Kur'ân'ı ayıplayıcı ve küçük düşürücü iddialarına tepki ve reddiye olmak üzere belâğat-i'câz bağlamında başlatılan te'lif hareketleri, şarkta bu ilmin devleşmesine sebep teşkil etti. el-Câhız'ın "**Nazmü'l-Kur'ân**"ı, el-Vasiti (öl. 306/918)'nin "**İ'câzü'l-Kur'ân**"ı, Ali er-Rümmani'nin "**en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân**"ı, Muhammed el-Hattabi'nin "**Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân**"ı, Ebubekir el-Bâkillânî'nin "**İ'câzü'l-Kur'ân**"ı, Kadı Abdulcebbar'ın "**İ'câzü'l-Kur'ân**"ı (el-Müğni, XVI), Abdulkadir el-Cürcânî (öl.471/1078)'nin "**Esrârü'l-Belâğa**" ve "**De-lâilü'l-İ'câz**"ı, Cürcânî'nin bu iki eserini telhis ve telif eden Fahrüddin er-Râzî'nin "**Nihâyetü'l-İ'câz fi Dirayeti'l-İ'câz**"ı, Yusuf es-Sekkâkî'nin "**Miftahu'l-'Ulüm**"unun üçüncü kısmı, Celalüddin el-Kazvî'nin "**Telhis**" ve "**el-İzah**"ı, Azudiddin el-İci (öl. 756/1355)'nin "**Telhis**"i, Sa'düddin et-Teftazani (ö. 792/1389)'nin "**el-Mutavvel**" ve "**el-Muhtasar**"ı, Seyyid Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413)'nin Telhisler üzerinde yaptığı şerh ve haşiyeler, bu alanda yapılmış önemli te'liflerdir.

Belâğat ilminin gelişmesine, İslam Hukuk Metodolojisi âlimlerinin de büyük katkısı vardır. Her usulcü, hakikat, mecâz, isti'âre, kinâye, ta'rîz, emir ve nehiy sığıları, delâlet çeşitleri, umum ve husus, mutlak ve mukayyed, mücmel ve mufassal, müşkil ve müteşâbih gibi kavramlar üzerinde durma ihtiyacını duyar. Nitekim hemen hemen her fıkıh usulü te'lifinde bir "**lügat mukaddimesi**" yer alır.

İslami devir belâğatın ikinci büyük kaynağı edebîyat kaynağıdır. Bu kaynak, tam bir din dışı kaynak demek değildir. İçlerinde kelam, tefsir, hadis vs. gibi alanlarda seçkin eserler te'lif etmiş meşhur edipler vardır. Müelliflerin üslup ağırlıkları göz önüne alınarak yapılan bu bölmede edebîyat kaynağının kollarını katipler, şairler ile hatipler, dilciler ve edipler meydana getirir.

İslami devir belâğat ilmi kaynağını oluşturan yabancı kaynaklara gelince; İbn Kuteybe'nin ifadesiyle belâğat, muayyen bir zamana veya muayyen bir millete mahsus bir ilim değildir. Az veya çok her milletin, bu ilmin gelişmesinde etkisi olmuştur. Yunan, Fars ve Hint belâğat birikiminin katkısı göz ardı edilmemelidir.²³

²³ Daha geniş bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Belâğat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 1993, XI/268 vd.

Burada denilebilir ki, insanlık ailesinin ortak ürünü olan belâğat, bir ilim olarak gerçek şahsiyetine Kur’ân sayesinde kavuşmuş ve İslam tefekkürünün değişik kaynaklarından beslenmek suretiyle ancak bugünkü kemâline erebilmiştir.

4. Belağat İlminin Temel Bölümleri

a) İlm-i Me’ânî

Belâğat ilminin bölümlerinden biri, lafzın muktezâ-yı hâle uygunluğunu bildiren hallerden bahseden bir ilim dalıdır.

Me’ânî deyiminin bir belâğat tabiri olarak ne zaman ortaya çıktığı henüz bilinemiyor ancak “**Beyân**” ve “**Bedî**” den sonra ortaya çıktığı hususunda ittifak vardır. Sonradan Me’ânî ilmine ithal edilen “**müsned**” ve “**müsnedün ileyh**”, “**îcaz**”, “**takdim**”, “**te’hir**”, “**tarif ve tenkir**” gibi konuların Sibeveyh (ö. 180/796)’in **el-Kitap** isimli meşhur kaynak eserinde yer aldığı görülüyorsa da, “**Nahiv**”den başka bir ilmin kastedildiğine dair herhangi bir işarete tesadüf edilememektedir. Aslına bakılırsa Nahiv ilminin iki temel hedefi vardır; birisi cümlelerin te’lifi, diğeri de, bu cümleleri oluşturan kelimelerin i’rabıdır. Belağat/me’ânî ilminde ikinci şıktan söz edilmez. Kelimelerin anlamları göz önüne alınarak yerine göre oluşacak ifadeler söz konusu edilir ki, bu da Me’ânî ilminin konusunu teşkil etmektedir.

Bu cihetle Me’ânî ile nahiv beraberlik arz etmektedir. Nitekim Ebu Said es-Sîrafi (öl. 368/978) ile filozof Metta b. Yunus (öl. 378/988) arasında vuku bulan “**Nahiv-Mantık**” münazarasında, Sîrafi’nin “**Me’ânîyyü’n-nahv**” (معاني النحو) tabirini kullandığı görülmektedir. Sadece manayı hedef alan mantık ilminin tüm fonksiyonlarını nahve mal etmesi sebebiyle Sîrafi’yi, Me’ânî nazariyesinin kurucusu olarak görmek mümkündür. Nazm nazariyesinin kurucusu Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), büyük bir ihtimal ile Sîrafi’den ilham alarak, Me’ânî konuları için sözü geçen “**Me’ânîyyü’n-nahv**” (معاني النحو) deyimini kullandığı sanılmaktadır. Cürçânî’nin “nahiv” anlayışı, sonradan gelen dilcilerin anladıkları dar manada değil, nahvin şekillendirdiği izafi manaları da kapsamına almaktadır. Bu görüşten hareketle “**Delâilü’l-İ’câz**” isimli eserini, deyim yerinde ise, nahvin bir felsefesi olarak ortaya koymuştur. Ona göre dil, kelimelerin yığını değil, bu kelimelerin birbiriyle olan irtibatından ibarettir. Abdülkâhir’in “**nazm**” nazariyesini açıklamak için sergilediği konular, sonraki belâğatçılar tarafından “**İlmü’l-Me’ânî**” (علم المعاني) adıyla belâğat konularından birisi olarak tespit edilmiştir.

Abdülkâhir el-Cürçânî’den önce “**İlmü’l-Me’ânî**” deyiminin kullanıldığı ve konuları belirtmeden Ebu Mansur es-Se’alibî (ö. 429/1037) tarafından tanınımının yapıldığı müşahede edilmektedir. Cürçânî’den sonra gelen Cârullah ez-Zemahşerî de bu deyim, hem **Esasü’l-Belâğa**’sında ve meşhur tefsiri **el-Keşşâf**’ta işaret

etmiş, fakat bu ilmin konularına o da temas etmemiştir. Fahrüddin er-Râzî **Nihâ-yetü'l-îcâz fi Dirayeti'l-i'câz** isimli eserinde, tıpkı Zemahşerî gibi, İlmü'l-Me'ânî deyimini kullandığı halde tarif ve konularına işaret etmemektedir. Yalnız Râzî **Câmi'u'l-Ulûm** isimli eserinde Me'ânî ilmi konularının bir kısmını "**İ'câz Delilleri Bilgisi**" (علم دلایل الإعجاز) başlığı altında izah ettiği görülmektedir.

Râzî, yukarıda sözü edilen **Nihâyetü'l-İ'câz** isimli eserini bir mukaddime ve iki cümle esası üzerine inşa etmiştir. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin beyân ilmi konularını içeren **Esrârü'l-Belâğa** isimli eserini birinci "**cümle**"de, Me'ânî konularını ihtiva eden **Delâilü'l-İ'câz** adlı eserini de ikinci "**cümle**" de telhis etmekle Râzî, kendisinden sonra gelen es-Sekkâkî'ye belâğatı iki ana bölüme, yani beyân ve Me'ânî bölümlerine, kesin hatlarla ayırma yolunu açmıştır. Ayrıca yine bu eserinde Râzî "**İlmü'l-Me'ânî ve'l-Beyân**" (علم المعاني والبيان) ifadesini kullanmıştır.²⁴

es-Sekkâkî, kendisinden önceki müelliflerin yönlendirdiği konuları birbirinden tamamen ayırarak, ayrı ayrı başlıklar koyan bir belâğatçı olmasına rağmen; **Miftahu'l-Ulûm** adlı ansiklopedik eserin belâğat kısmını meydana getiren üçüncü bölümünde zaman zaman "**Me'ânî ilmi alimleri**" ve "**Me'ânî ilmi imamları**" gibi ifadeler kullanmakta ve onun bu deyimini; genel manada belâğatın tüm konularını içine alan bir istilâh olarak kullandığı imajını vermektedir. Sekkâkî'nin "**Me'ânî imam ve alimleri**"nden ne kastettiği pek açık olmamakla beraber, kendisinden önce "**Me'ânî ilmi**" adı altında, bazı belâğat konularını toplayıp sınırlayan hiçbir müellife de rastlanmamaktadır. el-Cürcânî'nin "**nazm**" nazariyesi ve bu nazariyeye bağlı meseleleri tertip ve düzene koyan Râzî'nin çeşitli çalışmaları için "**Me'ânî ilmi**" deyimini ilk kullanan müellif Sekkâkî'dir. Böylece Sekkâkî, Me'ânî ilmi tabirinin kapsamını budayarak, belâğat ilminin üç bölümünden en önemli birinci bölümüne münhasır dar anlamına irca etmiş bulunmakta ve şu önemli tarifi sunmaktadır:

علم المعاني : هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستعارة وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره .

Celâluddin el-Kazvînî de, Sekkâkî'nin izinden giderek belâğat te'liflerinin (Telhis ve el-İzah) ilk bölümlerine "**İlmü'l-Me'ânî**" (علم المعاني) diyerek başlamıştır. Kazvînî, Sekkâkî'nin yukarıda sözü edilen tarifini eleştirmekle beraber aynı mihverde, fakat daha öz ve daha kolayca anlaşılabilir bir üslupla Me'ânî ilmini;

علم المعاني : وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال .

²⁴ Razi'nin bu eseri, Nasrullah Hacimüftüoğlu tarafından edisyon kritik edilerek 2004 tarihinde Beyrut'ta, Dâr-ı Sâdır yayınevi tarafından neşredilmiştir.

“Arapça bir ifadenin, halin gereğine uygunluk kazandığı pozisyonları öğretiren bir ilimdir.” diyerek tarifte bulunmuştur. Bu tarif medrese kanalıyla Türkçe yapılan belâğat te’liflerimize de intikal etmiştir. Mesela Cevdet Paşa (öl. 1895) **“Belâğat-ı Osmaniyye”** adlı eserinde **“Kelamın muktezâ-i hale keyfiyyet-i tatbiki fenn-i Me’ânî ile bilinir. Demek olur ki asıl belâğatı bildiren, fenn-i Me’ânî’dir”** demek suretiyle tariflerle birlikte ilm-i Me’ânî’nin önemini de vurgulamıştır.

Me’ânî ilmi tarif edilip belâğattaki yeri tespit edildikten sonra konuları şu sekiz ana başlık altında ortaya konmuştur: **Ahval-i İsnad-ı Haberi; Müsnedün İleyh; Müsned; Fiile Lazım Olan Unsurlar; Kasr; Fasl ve Vasl; İcaz, İtnap ve Müsâvât.**

b) İlm-i Beyân

Muktezây-ı hale riayet şartıyla, konuşmacının kastettiği herhangi bir manayı, delaletle bazısı bazısından daha açık olan muhte’lif yollarla arzetme melekesini kazandıran ve klasik te’lif düzeninde belâğat ilminin, İlm-i Me’ânî’den sonra gelen ikinci temel bölümüdür.

Muallim Naci (öl. 1893) beyânı, **“bir mananın yekdiğerinden daha vâzih birkaç suretle ifadesi”** olarak tarif eder. Ayrıca beyân ilmi, sözün zati güzelliğinden ve endam düzgünlüğünden de söz eder.

Beyân kelimesini ıstılahi anlamına en yakın tarzda ilk açıklayan âlim, meşhur edip **el-Câhız**’dır. Belâğat konularını bol misallerle izah ettiği bir eserinin adı **“el-Beyân ve’t-Tebyîn”** dir. Gerek bu eserinde ve gerekse **“el-Hayavân”** isimli bir diğer te’lifinde, bugünkü şekliyle beyân ilmini oluşturan **“teşbih”, “mecâz”, “isti’âre”** ve **“kinâye”** gibi konuların tarif ve izah edildiği görülür. İbn Kuteybe **“Te’vilü Müşkilî’l-Kur’ân”** adlı eserinde **“Mecâz”, “İsti’âre”, “Kinâye”** ve **“Ta’rîz”** gibi konuları izah eder. Ebu’l-Abbas el-Müberraîd/el-Müberraîd (öl. 285/898)’in **“el-Kâmil”** isimli eserinde açtığı **“teşbih”** faslı hakkında denebilir ki, günümüze kadar her müellifin başvurduğu ilk kaynaktır. İbn Mu’tezz, Kudame b. Cafer gibi âlimler ise, beyân ilminin konularını **“Bedî”** kelimesi başlığı altında açıkladılar.

İlim olarak beyânı ilk tarif eden âlim, Ebu Mansur es-Se’alibî’dir. **el-Fevâid ve’l-Kalâid** adlı eserinde, klasik deyimle, efradını cami ağıyarını mani bir tarzda, hem **“Me’ânî”** ve hem de **“Beyân”** ilimlerini tarif etmiştir. **“el-Kinâyetü ve’t-Ta’rîz”** ile **“Yetimetü’d-Dehr”** ve **“el-İcâz ve’t-Tevfik li’t-Telfik”** gibi eserlerinde ise es-Se’alibî, beyân ilmini meydana getiren konuları bol miktarda uyguluyorsa da, bu ilimlerin tariflerini yaptığı halde, konularına işaret etmemektedir.

Abdulkâhir el-Cürçânî **Esrârü’l-Belâğa** isimli eserini hemen hemen beyân ilmine hasretmiş olmakla birlikte, beyân ismini vermeyi düşünmemiştir. **Beyân, Fesâhat** ve **Belâğat** kavramlarını, birbirine yakın anlamlarda kullanmıştır.

es-Se'alibî'den sonra beyân ilminin bağımsızlığına işaret eden ikinci alim ez-Zemahşerî'dir. **Esâsü'l-belâğa** isimli eseri ile **el-Keşşâf** adlı tefsirinde beyândan ilim olarak bahsetmektedir. Kur'ân hakikatlerini ancak ona mahsus olan iki ilimde, yani Me'ânî ve beyân ilimlerinde temayüz etmiş kişilerin aşına olabileceğini ifade ettikten sonra ez-Zemahşeri, beyân âlimlerine atıfta bulunarak; teşbih, isti'âre, mecâz ve kinâyenin bütün konularına, şiirlerden de örnekler vererek işarete bulunur. Beyân ilmi konularının Kur'ân'a uygulanışı ez-Zemahşerî'de kemale erer ve böylece kendisinden sonra gelen müfessirlere önder olur. Fahrüddin er-Râzî, Abdulkâhir el-Cürçânî ile ez-Zemahşerî'nin tespitlerini özümseyerek, tefsirinde gerekli uygulamaları yapması yanında çeşitli taksimlerle beyân ilminin tüm konularını **Nihâyetü'l-İcaz fi Dirayeti'l-İ'câz** isimli eserinde sistemleştirir. Râzî bu eserinde "**İlmü'l-Me'ânî ve'l-Beyân**" (علم المعاني والبيان) ifadesini kullanır ve es-Sekkâkî ile grubunda görülen ve günümüze kadar şöhretini muhafaza eden "**Beyân İlmî**"nin tarifini, çok az bir farkla yine Râzî'nin ortaya koyduğu görülür.

Bir ilim olarak tarif ve konuları en ince detaylarına kadar tespit edilen beyân ilminin sadece bir üst başlık altında toplanması kalmıştır ki, bu da es-Sekkâkî'ye nasip olmuştur. **Miftâhü'l-Ulûm** isimli meşhur ansiklopedik eserinde Sekkâkî, "**ikinci fasıl, beyân ilmine dairdir**" anlamına gelen (الفصل الثاني في علم البيان) başlığını koyarak, bu ilmin belâğattaki yerini ve derecesini ortaya koymuştur. Kendisinden sonra gelen **Hatip el-Kazvîni** ise gerek **Telhis**'te ve gerekse bu eserin şerhi mahiyetindeki **el-İzâh**'ta Sekkâkî'yi, kendi tertip ve sistemi içinde telhis ve şerhetmiştir. Gerek **Telhis**'in ve gerekse **Sa'düddin et-Teftazani**'nin bu eser üzerine şerh olarak yazdığı **el-Mutavval** ile **el-Muhtasar (Muhtasarü'l-Me'ânî)** isimli eserlerinin, İslam âleminin bilim ve kültür yuvaları sayılan medreselerde ders kitapları olarak okunmuş olmaları bu metodun yaygınlaşmasını ve yerleşmesini temin etmiştir. Bundan dolayıdır ki Türkçe yazılmış belâgat kitaplarında **beyân ilmi** hep ikinci ana bölüm olarak takdim edilmiştir. Yalnız Recaizâde Mahmut Ekrem (ö. 1914), İbn Mu'tezz'den Sekkâkî'ye kadar süregelen metodu Tanzimat üslup ve karakteri içinde yeniden canlandırarak "**Ta'lim-i Edebîyât**" adlı eserinin üçüncü faslında beyân ilminin konularını, uygun gördüğü Me'ânî ve Bedî' mevzularının bazılarını bir araya getirerek "**Tezyinât-ı Üslûb**" adı altında açıklamaya çalışmıştır.

c) İlm-i Bedî'

*Bedî' ilmi, halin gereğine uygun ve manaya delaleti açık olmak şartıyla, lafzi ve manevi bazı edebî sanatlar icra edilerek, sözü güzelleştirme usul ve kaidelerini ihtiva eden ve klasik belagat te'lif metodunda belagat ilminin Me'ânî ve Beyân ana başlıklarından sonra, süs kabilinden ilave edilen üçüncü kısım*dır.

Şüphesiz ki Bedî' ilmi oluşmadan önce şair, yazar ve hatipler; "**Tıbak**", "**Cinas**", "**Teşbih**" ve "**İsti'âre**" gibi edebî sanatların halavet ve güzelliklerini idrak ederek

kullanıyorlardı. el-Câhız, “**Ruvât**” tabir ettiği lugatçıların Bedî’ kelimesini “**şiire renk ve güzellik kazandıran, her türlü edebî ve belâğî maharetler için**” kullandıklarını ifade eder.²⁵ Verdiği çeşitli misallerle Bedî’ kelimesi, artık belâğatın değişik konularını içine alan ve kapsamı genişlemeye yüz tutan bir edebî deyim olma istikametine girmiştir.

Temellerini el-Câhız’ın attığı belâğat ilmi binasının ilk taşını İbn Mu’tezz, **Kitâbu’l-Bedî’** adıyla te’lif ettiği eserle ortaya koymuştur. İbn Mu’tezz’e göre Bedî’ kelimesi değişik edebî bilgileri ihtiva eden kapsamlı bir isimdir. Müellif bu eserinde **İstiâre, Tecnîs, Tıbâk, Reddu’l-Acûz Ale’s-Sadr ve el-Mezhebu’l-Kelâmî** adlarıyla tesbit ettiği beş esasa “**Bedî’**” adını kullanır ve ilave ettiği diğer on üç edebî sanatı da “**şiir ve söz güzellikleri**” adı altında takdim eder.

Bedî’ kelimesi h. IV. asra, belâğat ilminin önemli konularını kapsamına alan ilmi bir ıstılah olarak intikal eder. Büyüme ve gelişme safhasına girer. Kudame b. Cafer’in **Nakdû’s-Şi’r** adlı eserinde “**Bedî’**” adını kullanmayarak İbn Mu’tezz ile tevafuk edenler dışında, ön üç yeni edebî sanat ihdas ettiği görülür. “**Söz ve Şiir güzellikleri**” adıyla konuları 31’e iblâğ eder.

Kadı Abdulaziz el-Cürçânî (öl. 366/976) **el-Vesâta** adlı eserinde Bedî’ kavramına yer verir. Cinas, isti’âre, teşbih-i belîğ gibi konular üzerinde ısrarla durur ve bunlara “**Bedî’**” adı verildiğini beyân eder. Aynı asırda Ebu Hilal el-Askeri görülür. **Kitâbü’s-Sina’ateyn** adlı eserinin 9. babını 35 fasıl ile “**Bedî’**” ilmine hasreder. Önceki müelliflerin çalışmalarına, yeni altı tür ilave ettiğini söyleyerek Bedî’ sanatlarını 37’ye ulaştırdığını ifade eder. el-Bâkillânî de Bedî’ kelimesi, eskilerde olduğu gibi umumi bir kavram olma niteliğini muhafaza eder. el-Bâkillânî’ye göre, Kur’ân’ın İ’câzı’nı ıspatlamada edebî sanatlardan istimdad etmeye gerek yoktur. Ona göre Bedî’lik, harikulade bir şey ifade etmez. Bir insan bütün konuşmalarını kafiyeli, bir diğeri bütün nutuklarını sec’li yapabilir. Kur’ân’da bedî’ sanatlar varsa da; ondaki i’câzı nazmında aramak lazımdır.

Hicri V. asırda İbn Reşik el-Kayravânî, İbn Sinan el-Hafâcî ve Abdulkâhir el-Cürçânî gibi, bu sahanın çığır açan müellifleri görülür. el-Kayravânî, **el-Umde** isimli eserinde önceki müelliflerin tesbit ettikleri edebî sanatları toplayarak şerhetmiş ve “**ihтира (اختراع)**” ile “**ibdâ’ (إبداع)**” kavramlarını izah ederek “**Bedî’**” ile olan münasebetlerini açıklamıştır. Yeni bazı ilavelerde bulunmuş ve isimlerde bazı değişiklikler yapmıştır. Mesela “**reddü’l-‘acuz ale’s-sadr**” adıyla bilinen sanat, el-Kayravânî’de “**tasdîr (تصدير)**” adını almıştır. el-Hafâcî **Sırrü’l-fesâha** isimli eserinde kelamın fesâhatından söz ederken, el-Bâkillânî’nin görüşü hilafına, fesâhatın oluşmasında Bedî’ şekilleri bulunmasını öngörür. Lafızların yerinde kullanılması ve lafızların mana cihetiyle mütenasip olması gibi bir taksimle, Bedî’

²⁵ el-Beyan ve’t-Tebyin, I/51;IV/55 vd.

ilminin iki ana kolu olan “**Muhessenât-ı Lafziyye**” ve “**Muhessenât-ı Ma’neviyye**” bölümlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. el-Cürcânî’de Bedî’ kavramı, yine kapsamlı bir anlam taşımaktadır. **Esrârü’l-Belâğa** isimli eserinde “**Cinas**”, “**Tıbak**”, “**Tevşih**”, “**Reddü’l-acuz ale’s-sadr**” ve “**İsti’âre**” gibi konuların “Bedî” den olduğunu ifade eder. O da el-Bâkillânî gibi, lafızların dış görünüşüne fazla itibar etmez. Mananın, seciyyesine uygun olarak davet etmediği Bedî’î figürlerin tümüne karşıdır. Bu konuda titiz davrandığından, eserlerinde edebî sanatlara fazla yer vermez

Hicri VI. asırda Reşidüddin el-Vatvat (öl. 573/1177) ile Üsame b. el-Munkiz (öl. 584/1188) görülür. el-Vatvat, sadece Bedî’î sanatları ihtiva eden **Hadâikü’s-sihr fi dekâiki’s-şî’r** adlı eserinde elli kadar edebî sanatı, Arapça, Farsça örneklerle anlatır. Büyük çapta Muhammed er-Raduyânî (h. V. asır)’nin **Tercümanü’l-Belâğa** isimli eserinden bu sanatları naklettiği sanılmaktadır. Sonraki müelliflere, özellikle Türk edebî sanatlarının oluşmasında önemli te’siri olmuştur. İbn Munkiz kitaplarının birine **el-Bedî’ fi nakdi’s-şî’r** adını vermiş ve çoğunu edebî sanatların oluşturduğu doksan beş belâgat sanatını bir araya getirmiştir.

Hicri VII. asır, edebî sanatların geliştiği, müstakil eserlerin yazıldığı ve ilim olarak Bedî’in ortaya çıktığı asırdır. Bu asrın başlarında Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), Abdulkâhir el-Cürcânî’nin belâgat sahasındaki iki meşhur eserini telhis ederek **Nihâyetü’l-Îcâz fi dirayeti’l-i’câz** adıyla ortaya koyar. el-Cürcânî’de olmayan Bedî’î sanatların büyük bir kısmını el-Vatvat’ın adı geçen eserinden naklettiği ve lafız ile nazm güzelliklerini izah ederken de el-Cürcânî’de bulunmayan, irili ufaklı altmışa yakın edebî sanatı eserine dercettiği görülür. el-Hafâcî’nin başlattığı “**lafzi**” ve “**manevi**” güzellikler, Râzî’de daha belirgin bir şekil almıştır. Konuları çok detaylı taksimata tabi tutmakla Râzî’nin Bedî’î ilminin müstakil olarak ortaya çıkmasına öncülük ettiği de söylenebilir.

Râzî ile aynı asırda yaşayan Yakup Yusuf es-Sekkâkî Bedî’ adını kullanmadan, lafız ve manaya ait olmak üzere yirmi dokuz kadar edebî sanatı zikreder. Konuları iç içe olmaktan ayırarak, belâgat adı altında Me’ânî ve Beyân ilimlerini ayrı ayrı izah ettikten sonra “**Tahsinü’l-Kelam/Sözü Süsleme**” adıyla sadece edebî sanatlara münhasır üçüncü bölümü de ortaya koyar. Sekkâkî’nin üslubuna ve sunduğu örneklerle bakıldığında, tamamen Râzî’nin te’sirinde olduğu anlaşılır.

Bu asrın en önemli simalarından birisi de İbn Ebi’l-Isba’ el-Mısırî’dir. **Tahrîr-rü’t-Tahbîr** ve **Bedî’ü’l-Kur’ân** isimli iki eserini Kur’ân’ın İ’câzı çerçevesinde te’lif eder. Birinci eserinde, İbn Mu’tezz’den kendi zamanına kadar gelen bütün gelişmeleri, konuya tamamen veya kısmen münhasır kırka yakın eseri inceledikten sonra, kendisinin de ilave ettiği otuz bir nevi ile edebî sanatları yüz yirmi altıya iblâğ eder. el-Bakillani ile Abdulkâhir el-Cürcânî’nin görüşleri hilafına, Kur’ân’daki

İ'câzın edebî sanatlarla da ortaya konabileceğini iddia ederek, sadece ayetlerden misaller vermek suretiyle ikinci eserini, yani **Bedî'ü'l-Kur'ân**'ı ortaya koyar. Birinci eserinden ihtisar edildiğini söylemesine rağmen, orada bulunmayan altı edebî sanata bu eserinde yer verdiği görülür.

Bedrüddin b. Malik (ö. 686/1287), Sekkâkî'nin Me'ânî ve beyâna zeyl olarak gösterdiği ve **"Tahsinü'l-Kelam"** adıyla bildirdiği başlık için **"Bedî"** istilahını kullanmıştır. **el-Mısbah** isimli eserinde Bedî' den söz ederken, **"Fesâhatın tevabî'ini bilmektir"** der. Lafzi ve manevi cihetle fesâhata raci olan edebî sanatları ile sadece sözü süsleme cihetiyle fesâhata raci olanlar gibi bazı önemli taksimlerde bulunur.

Celalüddin el-Kazvîni **"Üçüncü fen Bedî' ilmidir (الفن الثالث علم البديع)"** başlığını koyarak **"Bedî' İlmî"** nin müstakil bölümünü ortaya koyar. Kazvîni'nin şârihleri (Halhali, et-Teftazani, Seyyid Şerif el-Cürçânî gibi) aynı yoldan yürür. Yukarıda da işaret edildiği üzere, Osmanlı medreselerinde **Telhîs** ve onun en tanınmış şerhleri Teftazani'nin **el-Mutavvel**'ı ile **el-Muhtasar**'ı ders kitapları olarak okununca, edebî sanatlar, o eserlerde yapılan tarif ve şerhlerle, aynen Türk edebîyatına da intikal eder.

Bedî' ilmi en eski olmasına rağmen, gösterdiği gelişim tablosu içinde Me'ânî ve Beyân'a bağlı, onlardan sonra gelen ve ancak onlarla beraber yaşayabilen bir ilimdir. İnsana nisbetle hayat ve nutuk ne ise, Bedî' ilmine nisbetle de Me'ânî ve Beyân da odur. Bedî' ilminin "manevi güzellikleri" belâğata, "lafzi güzellikleri" ise fesâhata bağlıdır.

Bir yandan ilim olarak belâğat üç bölümüyle teşekkül edip gelişirken, diğer yandan ekolleşmenin de ortaya çıktığı görülmektedir. Tarihi gelişim seyri içinde belâğat ilmi, kaynakların karakterize ettiği bazı ekolleşmelere sahne oldu. Karakterlerden birisi **"Edebîyât"** diğeri ise, **"Kelâm ve Felsefe"** karakteridir. Terceme hareketlerinden sonra bu ayırım daha da belirgin bir şekil almış, Suyûtî'nin deyimiyle **"Arap ve Büleğa"** ile **"Acem ve Felsefe"** metotları olarak ta'ayyün etmiştir.²⁶ İbn Haldun belâğat âlimlerini coğrafi bölgeler içinde değerlendirerek; genelde manaya ağırlık veren Horasan ve Maverâü'n-nehr mıntıkasında yaşayanlara **"Meşârika"** manadan ziyade lafızlara, lafızların süsüne ağırlık veren Endülüs ve Kuzey Afrika mıntıkası belâğatçılarına da **"Meğâribe"** adlarını verdi. Başlangıçta iki olarak başlayan bu ekolleşme, İbn Haldun'un ortaya koyduğu **"Bedî'ciler"** ekolü ile üçe çıkmış oldu. Bu durumda mantık ve felsefenin ağırlıklı olduğu kelim üslubuna **"Meşârika"**, edebîyatın ağırlıklı olduğu üsluba **"Arap ve Büleğa"**, Bedî' sanatların ağırlıklı olduğu üsluba da **"Meğâribe"** ekolleri dendi.

²⁶ Hüsnü'l-Muhazara, I/157.

Meşârika belâğat ekolünün lideri **Abdulkadir el-Cürçânî**, en meşhur temsilcileri ise **ez-Zamehşeri**, **er-Râzî**, **es-Sekkâkî** ve **et-Teftazani**'dir.

Arap ve Büleğa (Mısır, Şam ve Irak) ekolünün lideri **İbn Sinan el-Hafâcî**'dir. **el-Bedî' fi nakdi's-şi'r** isimli eseriyle İbn Münkız, **el-Meselü's-sâir** isimli te'lifiyle İbnü'l-Esir Nasrullah el-Cezerî ve **Tahrîrüt-Tahbîr** ile **Bed'ü'l-Kur'ân** isimli eserlerin sahibi Ebu'l-Isba' el-Mısırî bu ekolün parlak şahsiyetleridir.

Meğaribe (Bedî'ciler) ekolünün lideri ise **İbn Reşîk el-Kayravânî** (ö. 456/1063)'dir. **el-Umde** adlı te'lifi, Afrika ve Endülüs belâğat müelliflerinin büyük çoğunluğuna örnek teşkil etmiştir.

Aynı kültür potası içinde gelişen bu ekolleri kesin hatlarla birbirinden ayırmak tabii çok zordur. Meşârika belâğat ekolünün en büyük temsilcisi Fahrüddin er-Râzî "**Nihâyeti'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz**" isimli eseriyle, Arap ve büleğa ekolünün ileri gelir temsilcisi İbnü'l-Esir Nasrullah el-Cezerî de "**el-Meselü's-sâir**" adlı te'lifiyle ekoller arası entegrasyonu sağladıkları söylenebilir. Bu iki müellifin te'sirinde kalarak yazdığı "**et-Tiraz el-mutazammın li esrâri'l-Belâğati ve ulümi'l-hakâyiki'l-i'câz**" isimli üç ciltlik eserinde, söz konusu ekolleri telif eden müellif, sanıyoruz ki **Yahya b. Hamza el-Alevî**'dir. Telif eserler arasında, yine Râzî'nin çok kuvvetli te'sirinde kalan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin "**el-Fevâidü'l-muşevviku ila ulümi'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân**" isimli te'lifi de zikredilebilir.

İlk Türkçe belâğat te'lifi olduğu sanılan İsmail Ankarâvî (öl.1041/1631)'nin "**Miftâhü'l-belâğa ve misbâhü'l-fesaha**"'sı Diyarbekirli Said Paşa (öl. 1309/1891)'nin "**Mizânü'l-edeb**", Cevdet Paşa (öl. 1895)'nin "**Belâğat-ı Osmaniyye**"si, Abdurrahman Süreyya (öl. 1904)'nin "**Mizânü'l-belâğa**" ve "**Sefinetü'l-belâğa**"sı ile Manastırlı M. Rifat'ın te'lif ettiği "**Mecâmiü'l-Edeb**" serisinin ilk dört kitabı gibi belâğat te'lifleri; her ne kadar Meşârika ekolünün, özellikle Sekkâkî grubunun plan ve üslubu çerçevesinde inşa edilmiş olsalar da, her üç belâğat ekolünün vasıflarını taşıyan "**sentezci**" eserlerdir.

5. Belâğat Dereceleri ve İ'câz

Belâğat dereceleri sayılamayacak kadar fazladır. Aynı konu üzerinde yarışan ressamaların, çeşitli renkler kullanarak ortaya koydukları tablolar, birbirlerinden çok farklı üsluplar arz ettikleri gibi, mana ve kelime malzemesini kullanarak edebî ustalıkla inşa edilen sözler de, birbirinden çok farklıdır. Bu farklara tek tek işaret etmenin imkansızlığına kanaat getiren âlimler, alt ve üst sınırlar tesbit ederek, belâğat derecelerinin bu iki sınır arasında değerlendirmeye tabi tutulabileceğini ortaya koydular. Ali er-Rummânî'nin **en-Nüket** isimli eserinde görülen bu derecelendirmeyi, Fahrüddin er-Râzî ile takipçisi Yusuf es-Sekkâkî ve bu gruba bağlı belâğatçılar da aynen kabul ettiler. Sözdeki belâğat dereceleri:

- a. En yüksek taraf
- b. En düşük taraf
- c. Bu iki taraf arasındaki orta derecelerdir.

Fahrudin er-Râzî'nin ve büyük bir ihtimalle onun te'sirinde kalan diğer müelliflerin, tavan ile taban noktayı tesbit ederek "**Belâğatın iki tarafı vardır**" ifadeleri, zımnın orta dereceyi de içine aldığından, bu iki görüş arasında önemli bir farkın bulunmadığı kanaatini vermektedir. Bu taksimata göre belâğatın en yüksek derecesi ile ona en yakın olan kısım İ'câz derecesi olup bu derece, sadece Kur'ân'a mahsustur. Suyûtî'ye göre İ'câz derecesinin tabanı ile beşer belâğatının tavanı arasında Hz. Peygamberin belâğatı yer alır. Hz. Peygamber'in fasih ve belîğ sözleri kendi alanları içinde değerlendirilerek tümü birden beşer belâğatının üstünde mütalaa edilse de, hiçbir zaman İ'câz alanının dereceleri arasında yorumlanamaz. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki fark ne ise, Kur'ân'ın İ'câz üslubuyla beşer belâğatının zirvesi arasındaki fark aynen devam eder.

Hz. Peygamber'in sözü ile sözün en düşük derecesi arasında düşünölemeyecek kadar çok fazla belâğat dereceleri vardır. Bazen aynı konuyu birkaç şair veya yazar ayrı ayrı ele aldıklarında, çok farklı edebî ustalık ve maharetlerle birbirlerine derece derece fark gösterdikleri görülür. Bu alanda derece kazanmak kişinin tamamen yaratılışındaki bazı özelliklere, güzel söz söyleme ve inşa etme melekesine, bilgi ve gücüne bağlıdır.

Sözdeki en düşük taraf öyle bir seviyedir ki, o seviyenin biraz altına inilse, tamamen belâğat çerçevesinin dışına çıkmış olur. Belâğatçılar nezdinde bu seviyedeki insanlardan çıkan seslerle hayvanlardan çıkan sesler arasında hiçbir fark yoktur. Râzî'ye göre bu en düşük derecenin belâğattan nasibi yoktur. Ancak kendisinden sonra gelen belâğatçılar bu görüşe katılmayarak, taraf olduğuna göre onun da belâğat çerçevesi içinde değerlendirilmesi lüzumuna inanırlar.

6. İ'câz İlminde Belâğatın Yeri ve Önemi

Kur'ân'ın i'câzı üzerindeki tartışmalar, İslâm âlimlerinin gündeminde yer almaya başlayınca (II/VIII. asrın sonlarına doğru), belâğat ilmi üzerindeki çalışmalar birden bire hız kazanmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, başlangıçta genelde Şu'ûbîleri reddetmek maksadıyla; Arap dilinin şiir ve nesrindeki estetiği, biraz da ırkî mülahazalarla ortaya koyup müdafaa etmek gayesi varken, bu kez tamamen ilmî ve dinî maksatlarla çalışmalar başlamıştır. Sadece edebî mülahazalarla dahi yapılan çalışmaların mukaddimelerine bakıldığında; belâğat ilmine, Kur'ân'ın i'câzı ile olan ilgisi göz önüne alınarak bir değer biçildiği görölmektedir. Meselâ; büyük edîb Sekkâkî'ye göre, dil ve belâğatla içiçe olmanın zarureti, Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câzı/mucizeliği hissetmeye zemin hazırlayan "**zevk-i selîm**"i kazanmak içindir.²⁷ Risâletin doğruluğuna ve Nübüvvetin sıhhatine kendisiyle delalet olunan

²⁷ Bk. es-Sekkâkî, Yusuf, Miftâhu'l-'Ulûm, Mısır, 1937, s. 195.

Yüce Kitab'ın i'câzını anlayabilmek için, Allah'a imandan sonra herşeyden önce belâğatının bilinmesi gerektiğini anlatan meşhur edîb **Ebu Hilâl el-Askerî** sözüne devamla; *"Sivrilmiş bir hukukçunun, iyi bir okuyucunun, parmakla gösterilen üstün bir kelâmcının, soyu-sopu katıksız olan Arap ve Kureyşli'nin; Kur'ân'ın i'câzına, cahil bir zenci ile göçebenin anladığı açıdan veya kalın kafalı bir cahilin delil edinebileceği basit seviyelerden bakmalarını"* şiddetle kınamaktadır.²⁸

Hız. Peygamber (sav)'in, fesâhat ve belâğat dışında herhangi bir ilimle iftihar ettiği görülmemiştir. Meselâ *"Ben tıbbî, matematiği en iyi bilen biriyim"* gibi bir söz kendisinden duyulmamıştır. Fakat yukarda da işaret edildiği üzere, şeref ve faziletini yükselttiği, sahip olmakta da iftihar ettiği fesâhat ve belâğat için, *"Ben Arapların en fasihyim; üstelik Kureyşliyim"*; *"Ben dâd²⁹ harfini telaffuz edenlerin en fasihyim"* ve *"Kelimeler hâzinesi bana nasib oldu"* gibi sözleri, tevatür derecesinde bize intikal eden sözlerdir.

Peygamberliğin sihatine ve risaletin doğruluğuna delalet etmesi yönüyle âlimler, Kur'ân'ın fesâhat ve belâğatiyle uğraşmayı dinî bir zaruret olarak kabul etmişlerdir. **Ebu Bekr el-Bakillânî**, **Abdulkâhîr el-Cürçânî** ve **Fahrüddin er-Râzî** gibi büyük âlimlerin bu alandaki te'liflerinde birinci gaye, Kur'ân'ın i'câzı konusundaki değişik görüşlerin eleştirisini yapmak, **"belâğat için belâğat" değil, Kur'ân'ın icazını anlamak için, hissetmek için belâğat** yapmaktır.

Belağat ilmi olmadan Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câzın anlaşılamayacağını anlatan ez-Zemahşerî bu konuda şöyle demektedir: *"Hukuk konusunda bûtûn akranlarını aşan fetvacı, söz tekniği ile münazarada herkesi susturan kelâmcı, İbn Kırriyye 'den³⁰ daha ezberci olan tarihçi, Hasan el-Basrî'den daha etkili olan öğütçü, Sîbeveyh'ten daha üstün dilci, kelimeleri sakız gibi çiğneme kudretine sahip olan lûğatçı; şayet Kur'ân'a mahsus olan me'ânî ve beyân ilimlerinde seçkin bir yer almamışsa, kesinlikle ondaki nükte ve güzelliklere aşına olamaz ve ondaki hakikat cevherlerini çıkarmak için dalgıçlık yapamaz"*³¹ er-Razî, Kur'ân'ın i'câzı ile alâkalı çeşitli görüşlerin tasnif ve tenkidini yapıp, i'câzın Nübüvvetteki önemli yerini belirttikten sonra belâğatın, dinî maksatların en şereflişinden ve şüphe kaldırmaz derecede kesin olan kanunların en yükseğinden bahseden bir ilim olduğunu kaydetmiştir.³²

²⁸ Bk. es-Sına'ateyn, s. 7 vd.

²⁹ Dad harfi, sadece Arap dilinde bulunduğundan bu husus Araplar için bir ayrıcalık sayılmıştır.

³⁰ Arap fasihlerinden, en meşhur hafızlardan ve eski kitapları Arapçaya nakletmekle şöhret bulmuştur. bk. Seyyid Şerif el-Cürçani, Haşiyetü'l-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri ile birlikte), Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., 1/16.

³¹ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil, Beyrut, ts. 1/15 vd.

³² Bk. Nihâyetü'l-İcaz, s. 4 vd.

Kendisinden önceki müelliflerin i'câz - belâğat ilişkisi üzerindeki titizliklerini gören **Yahya el-Alevî** bir tarifinde; *“Belâğat, Kur’ân’daki i’câzın çeşitli yönlerine vâkıf olma imkânını sağlayan bir ilimdir” demektedir.*³³ Aynı müellif eserinin bir başka yerinde, nübüvvetle delalet eden Kur’ân-ı Kerîm mu’cizesinin tamamen kelâm ilmi konusu olduğunu anlattıktan sonra, i'câz - belâğat ilişkisi üzerinde çalışan bazı âlimlerin bu konuya yeteri kadar eğilmediklerini belirterek şöyle demektedir: *“İ’câz-belâğat ilişkisi özerinde durunca; gerekli i’câz cihetlerini ortaya koyup açıklamak, Kur’ân’ın i’câzı üzerindeki ta’n noktalarını tesbit edip cevaplamaktır. Haydi diyelim ki kelâm konularından fazla nasibini alamamış, ilâhiyat ilimlerinde fazla söz sahibi olamamış müellifler (es-Sekkaki, İbnu’l-Esir, ez-Zümlekânî gibi) mazurdur, kabul edelim. Fakat Fahrüddin er - Râzi gibi kelâm ve ilahiyat alanlarında yed’i tûlâ sahibi bir âlimin eserinde yok denecek kadar az yer vermiş olması, şaşırta bir olaydır.”*³⁴

Bu hususta Celâleddin es-Suyûtî biraz daha ileriye giderek; *“Hiç şüphe yok ki belâğat ilimleri, (me’ânî, beyân, bedî’) dini vasıtaların en büyüğündendir; hatta îmanın kemâli buna bağlıdır, denebilir. Çünkü Hz. Peygamber (sav)’in mu’cizesi olan Kur’ân’ın i’câzını idrak etmek, bu ilme bağlıdır”* demektedir.³⁵ İbn Haldun bir yerde; *“Belâğatın semeresi, Kur’ân’ın icazını anlamaktır.”* der.³⁶

Özet olarak denebilir ki, İslâm âlimleri, Kur’ân’ın i’câzındaki sırları anlayabilmek için, âdeta bir iman vecibesi olarak belâğat ilmine sarılmış ve i’câz ile belâğat deyimlerini hemen hemen eşleştiren hale gelmişlerdir.

Sonuç

Geçmişe bakarak belâğatın hal ve geleceği hakkında bir kaç söz söylemek gerekirse; belâğat, bir ilim olarak bazı duraklamalar, iniş ve çıkışlar gösteriyorsa da; bir meleke olarak hep insanla beraber olmuştur. Gerek eski ve gerekse yeni (modern) dünyada ilmî, siyâsî ve iktisadî bütün rekabet ve münazaralar dilin gücüne; yani, karşı tarafı etkileme ve ikna etme sanatına dayandırılmıştır. Bu rekabet ve münazaraların radyo ve televizyon gibi modern iletişim vasıtalarıyla sergilenmeye başlanması, çağımızda belâğatın önemini daha da artırmıştır. Cazib ve muhtevalı nutuk ve metinlerde; lafız ve mana gücüne, dil kurallanna uygun olmak suretiyle meydana getirilen cümle tekniğine, hal ve makamın uygunluğuna, ifadelerin açıklık ve kapalılığına, edebî süslemelerin kalite ve ölçüsüne bakılarak değerlendirme yapılmıştır. Durum böyle olunca, dil ve edebiyat kriterlerini içeren belâğat ilminin bundan sonra da hatta çağın gereklerine uygun daha modern bir

³³ et-Tırâz, I/13.

³⁴ et-Tırâz, III/367; el-Alevî'nin er-Râzi'ye ait kastedtiği eseri, “Nihâyetu'l- İcâz fi Dirâyeti'l- İ'câz” isimli eseridir.

³⁵ Ukudu'l-Cümân (şerhiyle birlikte), Mısır, 1305, s. 3.

³⁶ Mukaddime, s. 552.

yapı kazanarak, varlığını sürdüreceğinden endişe duyulmamaktadır. Dilin gücünü artırmak veya bu gücü ölçmek için yapılan belâğat çalışmaları tek yönlü çalışmalardır ki, genelde müslüman olmayan ülkelerde yapılan çalışmalar bu istikarnettedir. İslâm ülkelerinde ise bu çalışmalar biri edebiyat, diğeri de Kur'ân'ın i'câzını idrak gibi iki gayeye yöneliktir. Müslüman milletlerde belâğat ilminin daha çok gelişmiş olması, herhalde hedef ve gayenin böyle ikili olmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye hariç, diğeri İslam ülkelerinin orta ve yüksek öğretim programlarında belâğatın ders olarak yer almış olması, bu ilim üzerindeki çeşitli te'lif ve akademik çalışmaların yapılmasına imkân hazırlamıştır. Türkiye'de ise, sadece edebî mülâhazalarla bir takım tahlîl ve araştırmaların yapıldığı görülüyorsa da, sözü edilen ikili gayeyi hedefleyen köklü ve inançlı çalışmaların yapılmadığını esefle kaydetmek lazımdır. Edibimiz Muallim Nâcî'nin "Kitâb-ı Mukaddesimiz Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzından kim bahsedebilecek? Sözdeki i'câzın derecelerinden haberdar olan füseha ve büleğa değil mi?" sözleri, gerek İlâhiyât ve gerekse edebiyât çevrelerine önemli bir mesaj niteliği taşımaktadır.

Netice olarak, insanın etkili konuşmasından ve Kur'ân'ın mu'cizeliğinden söz edildiği müddetçe; gerek meleke ve gerekse ilim olarak belâğat hep gündemde olacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa, Belağât-ı Osmaniye, İstanbul, 1311.

el-Alevî, Yahya b. Hamza el-Yemenî, et-Tiraz el-Mutazammin li Esrârî'l-Belâğa ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz, I-II, Beyrut, 1400/1980.

el-Askerî, Ebu Hilâl, es-Sınâ'ateyn, nşr. A. Muhammed el-Becevî-m. İbrahim, Kahire, ts.

el-Bâkılânî Ebu Bekr, İ'câzu'l- Kur'ân, nşr. Ahmed Sakr, Kahire, 1963.

el-Câhız, Ebu Osman, el-Beyân ve't- Tebyîn, nşr. Abdusselâm Harun, I-1V, Mısır, 1975.

____, el-Hayevân, nşr. A. Harun, 1-VII, Mısır, 1366/1947.

el-Cevherî, İsmail b. Hammad, Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye, Beyrut 1399/1979.

el-Cürçânî, Abdulkahir, Delâilu'l- İ'câz, nşr. M. Muhammed Şakir, Kahire, 1404/1984.

____, Esrâru'l- Belâğa, nşr. H. Ritter, İstanbul, 1954.

el-Cürçânî, Kadı Ebu'l-Hasan Ali, el-Vesâtâ, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim-Muhammed - M. el- Becavî, Beyrut, Daru'l-Kalem, ts.

el-Hafacî, Abdullah b. Sinân, Sırru'l- Fesaha, Beyrut, 1402/1982.

el-Husrî, Ebu İshak İbrahim el-Kayravanî, Zehru'l- Adâb, Kahire, 1970.

el-Kadî, Abdulcebbar el-Muğni, XVI, (İ'câzu'l- Kur'ân) nşr. Taha Hüseyin -Emin el-Hulî, Kahire, 1380/1960.

el-Kazvinî, Celalüddin, Telhîsu'l-Miftah, İstanbul, 1312.

____,el-İzâh, nşr. Heyet, I-II, Bağdat, ts.

el-Muğni, (İ'câzu'l-Kur'an), nşr. Taha Hüseyin-Emin el-Huli, Kahire, 1380/1960, XVI/197 vd.

er-Râzî, Fahrüddin, Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâr-ı Sâdır, Beyrut, 1424/2004.

____,Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-'Usûl, Raşid Efendi ktp. nr.504, Kayseri.

er-Rummânî, Ali b. İsâ, en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân (üç risale bir arada) nşr. M. Halefullah M. Zağlûl Sellâm, Mısır, 1387/1968.

es-Se'alibi, Ebu Mansur, el-Fevâid ve'l-Kalâid (Başka Risalelerle birlikte), nşr. Ali el-Hakanî, Beyrut, ts.

____,el-İ'câz ve'l-İcâz, nşr. İskender Asaf, Beyrut, ts.

es-Sekkâkî, Yusuf, Miftâhu'l-'Ulûm, Mısır, 1937.

es-Suyutî, Celâluddin, Hüsnü'l-Muhazara, Kahire, ts.

____, Ukudu'l-Cümân (şerhiyle birlikte), Mısır, 1305.

et-Teftezani, el-Muhtasaru'l-Me'ani, İstanbul, 1307.

____, Mutavvel, İstanbul, 1309.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l- Ekâvil, I-IV, Beyrut, ts.

ez-Zemlekânî, Kemalüddin Abdulvahid, el-Burhân el-Kâşif 'an İ'câzi'l-Kur'ân, Bağdat, 1974.

Firûzâbâdî, Kâmusu'l-Muhit, trc. Asım Efendi,I-IV, İstanbul 1304

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, Kur'ân'ın Belağatı ve İ'câzı Üzerine, Erzurum, 2001.

____, İ'caz ve Belağat Deyimleri, Erzurum 2001.

____, Belağat Ekolleri ve Anadolu Belağat Çalışmaları, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 8, Erzurum, 1988 (ayrı basım).

____, Kelâmcılar İle İslâm Felsefecilerinin Belağat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 9-10, Erzurum, 1989.

____, Belağat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 1993, XI.

____, Bedi' maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, 1992, V.

____, Beyan maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, 1992, VI.

Hattabî, Hamd b. Muhammed, Beyânu İ'câzi'l- Kur'ân (Selâse Resâil), nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm, Kahire, 1387/1968.

İbn Haldun, Mukaddime, Beyrut, 4. baskı, ts.

İbn Kuteybe, Te'vilu Müşkili'l- Kur'ân, nşr. : Ahmed Sakr, Kahire, 1393/1973.

İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, nşr. Yusuf Hayyat-Nedim Maraşlı, Beyrut ts.

İbn Reşîk, el-Kayranî, el-Umde, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1972 .

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Feth Nasrullah el-Cezerî, el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Katibi ve's-Şâir, I-II, Beyrut, 1411/1990.

Kudâme b. Ca'fer, Nakdü'n- Nesr, nşr. Taha Hüseyin-A. el-Abbâdî, Beyrut, 1400/1980.

Muallim Naci, İ'câz-ı Kur'ân, Dersaadet, 1308.

Muhammed Fehmi, Tarihu Edebiyatı Arabiyye, İstanbul, 1332.

Muhammed Rıfat, Mecâmiü'l-Edeb, İstanbul, 1308.

Seyyid Şerif el-Cürcani, Haşiyetü'l-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri ile birlikte) Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. I-IV.

Vankûlî, Muhammed b. Mustafa Vankulî Lugatı, İstanbul 1141.

VAHİY GELENEĞİNDE “RUH” KAVRAMININ ARTZAMANLI (DIACHRONIC) SEMANTİK İNCELEMESİ

Yusuf TOPYAY*



Özet

Bu makalede Kur'an-ı Kerim'de merkezi bir öneme sahip olan ve diğer kutsal kitaplarda da ortak olarak kullanılan “ruh” kavramının vahiy geleneği boyunca hangi anlamlarda kullanıldığı, kök anlamında bir değişiklik olup olmadığı diğer kutsal kitaplar, Cahiliye şiirleri ve diğer Sami dillerden istifade etmek suretiyle incelenecektir. Bu bağlamda “ruh” kavramı Artzamanlı Semantik analiz yöntemine tabii tutularak bu kavramın anlam serüvenleri/haritaları belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Semantik, Kur'an, Tanakh, İncil.

Abstract

In this article the term spirit, which has a central role in the Qur'an and which is commonly used in the other holy books, will be examined in what sense it is used throughout the revelation tradition and if there is a change in the root sense benefiting from the other holy books, poetry of Jahiliyya and other Sami languages. In this context it will be define the sense adventure of the term spirit with the diachronic semantic analysis method.

Keywords: Revelation, Semantic, Qur'an, Tanakh, Bible.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, 1400 küsur yıl öncesi sözlü kültüre sahip bir Arap toplumuna hitaben şifahi olarak nazil olmuş bir hitaptır. Arapça olarak nazil olan Kur'an-ı Kerim sünnetullah gereği Arapça konuşan ve bu lisanı kullanan bir toplumu muhatap almıştır. Yüce Allah, kendilerine mesajını ulaştırdığı bütün toplumlara aynı yöntemi uygulamış, kendi içlerinden bir peygamber görevlendirmiş ve her topluma o toplumun dili ile hitap etmiştir. Kur'an-ı Kerim, bu ilk muhataplarından içindeki prensipleri inceden inceye düşünüp hayatlarını ona göre tanzim etmelerini ve Kur'an'a ait ilkeleri diğer inanç mensuplarına tebliğ etmelerini istemiştir.

* Öğr. Gör., Bayburt Ü., İlahiyat F., Tefsir

Hâlihazırda elimize alıp okuduğumuz Kur'an metninin önemli bir özelliği esasen Hz. Peygamber'e vahyedilmiş ilahi sözün, onun ağzından çıktığı andaki olay hâli değil, onun yazıya geçirilmiş ve sabitlenmiş hâli olmaktadır. İkinci bir özellik ise, artık metin halini alan bu ilahi hitabın, zaman, mekân, özne ve muhatap gibi unsurlardan bağımsızlaşma sürecine girmesidir. Hâlbuki hitap sırasında, konuşma ile özne arasında çok yakın bir bağ bulunmaktadır. Başka bir ifade ile hitapta, konuşan öznenin niyeti ile konuşmanın anlamı örtüşük hâldedir. Bu durumda konuşanın kastı ve onun konuşmasının anlamı aynı şeydir. Oysa bu konuşmanın yazı ile sabitleştirilmesiyle, zaman ve mekân gibi unsurlardan bağımsızlaşan metin hâlâ öznesine atıfta bulunsa da, konuşanın kastı ve metnin anlamı artık örtüşemez hâle gelir ve söz, bağlamından koparak genelleşir.¹ Kur'an'ın başlangıçta bir 'sözlü hitap' bir 'konuşma' olduğu dikkate alındığında, onun, sözlü hitabın dilini kullanmış olduğu ve bu konuşmada sözlü hitabın unsurlarının etkili olduğu da kabul edilmek zorundadır. Çünkü bir düşüncenin sözlü veya yazılı anlatımında kullanılan üslup ve unsurlar birbirinden çok farklıdır.² Dolayısıyla ilahi bir hitap olan Kur'an'ın ilk muhatapları için var olmayan birtakım anlama problemlerinin, Kur'an'ın metinleşmiş halini okuyanlar için var olduğunu söylemek mümkündür. Bu da bize Kur'an'ın anlaşılmasına dair metin dili ile hitap dili arasında büyük farkların olduğunu göstermektedir.³ Tam da burada tefsirin gayesinin ortaya konulduğunu görmekteyiz. Çünkü tefsir, ilahi hitabın metin hâline gelerek birtakım unsurlardan bağımsızlaşması sürecinde, onunla birlikte yazıya geçirilemeyen, olay olarak ilahi hitap ile ilişkili bu unsurlara ulaşmayı ve hitabı bu unsurlarla tekrar buluşturmayı amaçlar.⁴

Buradan hareketle Kur'an'ın temelde iki grup okuyucusunun olduğunu, bunlardan birincisinin vahyin ilk muhatabı olan ve anlamadığını Hz. Peygambere sorma fırsatını elinde bulunduran sahabe olduğunu, ikincisinin ise Allah'ın muradını metinden anlamaya çalışan ve anlamakta zorlandığı noktaları Hz. Peygambere sorma imkânından yoksun olan sonraki nesil yani bizler olduğumuzu unutmamamız gerekir.⁵

Zira Kur'an'ın ilk muhatapları olan insanlar Allah'ın vahyini ve mesajını, ayetlerdeki ana temayı ve Kur'an'ın bütünüün sunmak istediği dünya görüşünü genel olarak anlamışlar ve Kur'an'ı anlama noktasında bir problemle karşılaşmamışlardır. Hatta İslam'ı kabul etmeyip Hz. Peygamberin Risâlet'ine karşı çıkanlar

¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönem'de Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008, s.113.

² Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kapı Yay., İstanbul 2011, s. 86.

³ Düccane Cündioğlu, *age.*, s. 88, 89.

⁴ Mehmet Paçacı, *ageage.*, s.117.

⁵ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şule Yay., İstanbul 2011, s.144; Hasan Yılmaz, *age Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yay., Bursa 2007, s.129.

bile kuşkusuz Kur’an’ı anladıkları halde inkâr yolunu seçmişlerdir. Çünkü Kur’an’ın, muhataplarının manasını bildikleri ve anladıkları kelime, ifade ve kavram örgüsünden oluşmuş dil ile inmiş olması, henüz değişmemiş olan dillerini iyi biliyor olmaları, nüzul ortamını yaşıyor olup olayların bizzat şahidi olmaları elbette Kur’an’ı anlamalarını kolaylaştırmıştır. Ayrıca anlamakta güçlük çektikleri ayetlerin anlamlarını Peygamberimize sorma imkânına sahip olmaları da son derece önemlidir. Fakat anlamayıp da yorumunu peygambere sordukları ayetlerin sayısı oldukça azdır.⁶

Öte yandan, kültürün temel unsuru olarak kabul edilen, insan topluluklarının eseri ve belirli toplumların birer anlaşma aracı ve sosyal bir müessese olan dil, durgun ve değişmez bir varlık değildir. Dil, kendi kuralları doğrultusunda gelişen canlı bir varlıktır. Aynı zamanda dil, yaşayan bir varlık olarak değişmeye muhtaçtır. Doğadaki her şeyle birlikte dil de canlı bir varlık gibi doğar, büyür, gelişir, değişir ve ölür. Bu değişim dilin hem ses ile ilgili alanlarında hem de anlam ile ilgili alanlarında olabilir. Genel anlamda dilde var olan bu durum Arapça için de söz konusu olmuş ve Arapça diğer bütün diller gibi zaman içerisinde birçok değişikliğe maruz kalmış, sözcük hazinesi çeşitli olayların etkisiyle değişirken, bazen mevcut sözcüklerin bir kısmı kullanımdan kalkmış, bazen sözcüklerin kendileri sabit kalıp bu sözcükler yeni anlamlar kazanmış, bazen de bu sözcük hazinesine yenileri katılıp durmuştur.⁷ Hz. Peygamberin vefatından sonraki asırlarda yazılan tefsirlerde dil kuralları ve bazı cümlelerin dil açısından izahları üzerinde uzun uzun durulması ve Kur’an’ın gramer yönünü ele alan müstakil kitapların yazılmış olması ise Arap dili üzerindeki değişmeyi göstermesi açısından önemli bir bilgidir. Çünkü bu tarz kitapların yazılması ve tefsirlerde uzun uzun kelime tahlili yapılması tesadüfî değildir. Tefsirlerde uzunca dilsel izahatlar yapılması Arapçanın safiyetinin bozulmasıyla alakalı olsa gerektir. Belki de tarih boyunca Zemahşeri ve Kadı Beydavi gibi dil izahlarına yer veren müfessirlerin tefsirlerinin şöhret bulmalarının nedenlerinden biri de budur. Müfessirlerin dil izahlarına yer vermeleri bu problemin giderilmesine yönelik çalışmalar olarak değerlendirilebilir.⁸

Bunun yanında Hz. Muhammed (s.a.v)’e Risalet verildikten sonra Müslümanların sayısı hızla artmış ve İslami fetih hareketleri ile özellikle Hz. Ömer dönemindeki fetihlerle beraber farklı coğrafyalarda İslam’ı kabul edenlerin nüfusunda ciddi bir artış söz konusu olmuştur. Bu durum doğal olarak Müslüman Arapların da dilini etkilemiştir. Araplar da artık Kur’an’ın indiği dönemdeki dillerinden şu veya bu oranda uzaklaşmışlardır. Yeni İslam’a giren ve Arap olmayan Müslümanlar,

⁶ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay. Konya 2013, s.22; Hasan Yılmaz, ageage., s.26.

⁷ Düccane Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, s. 35, 36.

⁸ Mehmet Sait Şimşek, ageage., s.115, 116.

din kitaplarının dili olan Arapçayı öğrenmek için büyük bir çaba içerisine girdiler. Artık Arap dili, renkleri, kanları, mazileri ve hâlleri birbirinden farklı muhtelif milletler arasında ağızdan ağıza dolaşmış ve yayılmıştır. Kuşkusuz Arap dilinin safiyetinin bozulmasında bunun da etkisi olmuştur. Bu nedenle Arap dilinde “lahn” (dili yanlış kullanma) erken dönemlerde ortaya çıkmıştır.⁹

Hâl böyle olunca, Hz. Peygamber zamanındaki Arapça ile inmiş olan Kur’an-ı Kerim’i o gün anlaşıldığı gibi anlamamız mümkün müdür? sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya verilecek cevap maalesef olumsuzdur. Çünkü elimizdeki Arapça sözlükler bu konuda yardımcı olabilecek durumda değildirler. Kur’an’ı anlama konusunda kıymetli çalışmaları bulunan Emin el-Hûlî ve Dücane Cündioğlu, elimizdeki mevcut sözlüklerin Hz. Peygamber dönemindeki Arapçayı yansıtmaktan uzak oldukları görüşünü savunmaktadırlar.¹⁰ Bu noktada görüşlerine katıldığımız bu iki araştırmacıdan, Emin el-Hûlî, Kur’an kelimelerinin anlamlarını veren yetkin bir sözlük hazırlanıncaya kadar “...bir Kur’an müfessirinin önünde, Kur’an kelimelerinden birisinin ilk manasını öğrenmek istediği zaman, bunun için, bizzat kendisinin bir araştırma yapmasından başka bir seçenek yoktur”¹¹ diyerek bu konuda müfessirin bireysel çabasını çözüm yolu olarak göstermiş olmaktadır. Cündioğlu ise, “...bugün için elimizde yukarıda sözünü ettiğimiz türden (artsüremli) bir Arapça lügat olmadığı gibi, (eşsüremli) bir Kur’an lügatı da maalesef bulunmamaktadır. Kur’an’da geçen sözcük ve deyimlerle ilgili erken tarihli bazı çalışmalar varsa da bunların önemli bir kısmı ya günümüze ulaşmamıştır ya da el yazmaları hâlinde kütüphanelerin tozlu raflarından çıkarılmayı beklemektedirler... Öncelikle hâl-i hazır ilmî mirasın ciddi bir dökümünün ve tasnifinin yapılması, kütüphanelerde ilgililerini bekleyen birçok kıymetli eserin tahkikli neşirler yoluyla Müslüman ilim adamlarının istifadesine sunulması, daha sonra da bu eserlerin tedkik ve tahlili suretiyle muhkem bir Arapça lügatın –sözcüklerin tarih içerisinde kazandığı yeni anlamları kronolojik olarak gösterecek bir biçimde- yazılması gerekmektedir. Belki o zaman Kur’an’da geçen sözcük ve deyimlerin Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki karşılıklarını sağlıklı olarak tesbit etmek mümkün olabilecek ve eş- süremli dil tahlillerinden (dil’in belli bir dönemde ya da belli bir metinde nasıl tezahür ettiğini tesbite yönelik çalışmalar) daha verimli neticeler elde edilebilecektir”¹² şeklinde bir açıklama yapmıştır. Kanaatimizce Kur’an’ın Hz. Peygamberin ahabının anladığı şekliyle anlaşılması bakımından artzamanlı semantik yöntem bu konuda gösterilebilecek önemli ve somut bir

⁹ Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (Çev. Mevlüt Güngör), Kur’an Kitaplığı Yay., Ankara 2001, s.93; Mehmet Sait Şimşek, ageage., s.115.

¹⁰ Emîn el-Hûlî, ageage., s.94; Dücane Cündioğlu, ageage., s. 35, 36; Mesut Okumuş, *Kur’an’da “Birr” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz*, Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2002, C.5. S.14. s. 99.

¹¹ Emîn el-Hûlî, ageage., s. 95, 96.

¹² Dücane Cündioğlu, ageage., s. 36-38.

öneri olacaktır. Bunun yanında mevcut Arapça sözlüklerde, sözcüklerin anlamları 'tarihsel değişiklikler' dikkate alınarak tasnif edilmemiş, bilakis sözcüklerin anlam değerleri bu sözlüklerde gelişigüzel bir sıralamayla yer almışlardır.¹³

Cabiri de benzer şekilde sözlüklerin Kur'an Arapçasına ilişkin noksanlıklarını şu şekilde açıklamaktadır: Sözlüklerin ve nahivcilerin ortaya koydukları Arapça, Kur'an dilinden daha dar kapsamlı, daha az esnek dolayısıyla uygarlık bakımından ondan daha gerideydi. Kur'an ise daima daha geniş ve daha verimliydi. Tedvin sırasında (başlangıç h. 143) teşekkül eden Arapçayı da Kur'an'ı tam olarak anlamaktan aciz kılan işte budur.¹⁴

Bu bakımdan Kur'an'ı anlamaya çalışan kişinin kendisiyle anlamın aktarıldığı dili, bu anlama hayat veren o döneme ait kültür ve tarihi aynı zamanda bu dilde cereyan etmiş olan anlam değişimlerini bilmesi ve bunun yanında Arap kültürünün, Kur'an'dan sonraki temel kaynaklarından biri olan şiire¹⁵ ve aynı dil ailesine mensup olan kendisinden önceki kutsal kitaplara müracaat etmesi kaçınılmazdır. Çünkü anlam, zaman içinde, zamanla ortaya çıkan, zaman geçtikçe, zaman ilerledikçe kuvvetlenip beliren bir "şey" olmadığı için biz doğru anlamı gelecekte değil, geçmişte aramak durumundayız.¹⁶

Bundan dolayı İslam'ın, geçmişi tamamen "reddetme" ve onunla ilişkileri koparma esası üzerine dayanmadığını, aksine insanları Arapların atası olan İbrahim'in dinine döndürmek amacıyla onları tashih etme temeli üzerine yapılandığını bilmemiz gerekir.¹⁷ Bu bağlamda vahiy zincirinin son halkasını oluşturan Kur'an, kendisinden önceki kitaplardan ilgisiz, içeriği itibariyle yeni bir kitap değil, bağlı bulunduğu vahiy geleneği içerisinde onlarla aynı amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen ilahi bir kitaptır.¹⁸ Çünkü Hz. İsa'dan altı asır sonra gelen Kur'an, vahiy mahsulü kitaplar olarak Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın sahifelerinden¹⁹ ve Tevrat'tan, Hz. Davud'a indirilen Zebur'dan ve Hz. İsa'ya indirilen İncil'den söz eder. Kur'an ayrıca Zuburu'l-Evvelin (öncekilerin kitapları)²⁰ ifadesine de yer verir.²¹

¹³ Emîn el-Hûlî, *ageage.*, s. 94, 95; Düccane Cündioğlu, *ageage.*, s. 35.

¹⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., 3. Baskı, İstanbul 2001, s.99.

¹⁵ Mehmet Paçacı, *age.*, s. 119 (Tefsir, Kur'an'ın kullandığı Arapçaya ulaşmak amacıyla, semantik bir kaynak olarak Cahiliye şiirini kullanmıştır.); J.J.G.Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (Çev. Halilrahman Açar) Fecr Yay., Ankara 1993, s.113.

¹⁶ Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s.74; Ali Galip Gezgin, "Toshihiko Izutsu'nun Kur'an-ı Kerim'i Anlama ve Yorumlama Yöntemi", İslâmî Araştırmalar dergisi, 2005, C XVIII, S 1, s.82

¹⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *ageage.*, s.56.

¹⁸ Muhsin Demirci, *age Kur'an'ın Ana Konuları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s.13.

¹⁹ A'lâ Suresi, 87/19.

²⁰ Eş-Şuara Suresi 26/196.

Bu itibarla Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için İslam öncesi şiirin ve kendisinden önceki kutsal kitaplara müracaat edilmesinin önemli olduğunu belirten Baki Adam, Kur'an'ın anlaşılmasının yollarından birinin de Kur'an öncesi vahiy metinlerinin tahlil edilmesi olduğunu, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın esas itibariyle vahiy ürünü metinler olduklarını ifade etmektedir. Bir Yahudi için Tevrat'ın anlaşılmasında Kur'an'ın ve İncil'in rolü olduğu gibi, bir Müslüman için de Kur'an'ın anlaşılmasında Tevrat'ın ve İncil'in rolünün bulunduğu tamamen reddedilecek bir husus olmadığını ifade etmiştir. Yine Kur'an'daki bazı ayetlerin önceki kitapların ışığında daha doğru anlaşılabileceğini söylemiştir. Hatta Kur'an'ın nazil olduğu döneme kadar olan İsrail geleneğinin de bu konuda önemli rolünün bulunduğunu düşünmektedir. Amacının var olan İsrailiyatı meşrulaştırmak olmadığı, aksine Kur'an öncesi vahiy metinlerinin Kur'an'ın tarihselliği ile ilgili tartışmalara kısmen ışık tutacağı ifade etmiştir.²²

Kur'an'ın Sami din geleneği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirten Mehmet Paçacı ise, bunun en önemli delillerinden birisinin de Kur'an kıssaları olduğunu ve -her ne kadar da İsrailiyat eleştirisi ön planda olsa da- bu kıssaların birçok detaylarının Kitab-ı Mukaddes vasıtasıyla elde edilebildiğini belirtmektedir. Diğer yandan Paçacı'ya göre Müslüman gelenekte, muharref kabul edilen Tevrat ve İncil'in Kur'an ile karşılaştırılmasının kabul görmemesi sebebiyle bu arka plan göz ardı edilmiştir.²³ Dolayısıyla, İsrailiyat önyargısına binaen Sami din geleneğinin sağladığı bu zengin arka plan ve kullanışlı materyalin göz önünde bulundurulmaması ciddi bir eksiklik oluşturmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere şunu söyleyebiliriz ki, sahabenin anladığı şekliyle Kur'an'ı anlamak için Kur'an'dan önceki kitaplara müracaat etmek bunun yanında Tevrat ve İncil ehlerinden beslenen Cahiliye şiirlerini bilmek son derecede önemlidir. Zira ne Hz. Peygamber'e ne de sahabeye sorup öğrenme imkânı olan günümüz Müslümanları için Kur'an'ı anlamak haddi zatında metinleşmiş Arabi bir kelamı anlamak demektir. Biz bugün içinde bulunduğumuz tarihsel durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak, murad-ı ilahiyi temelde Kur'an metninin ait olduğu dilin imkân ve sınırları içerisinde anlamak durumundayız.²⁴

Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, Sami dil ailesine mensup olan, Arap diliyle nazil olmuş ve Allahutaala mesajını bu dilde bu dilin imkânlarıyla ifade etmiştir. Bu bakımdan Kur'an ayetlerinin anlamını ortaya koyarken, bilhassa o dönemde konuşulan dilin ve bu dili ortaya çıkaran sosyal çevrenin ve kültürün hakkıyla bilinmesi, kaçınılmaz bir zorunluluk hâlini almaktadır.

²¹ Halis Albayrak, *ageage.*, s.17, 18.

²² Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslami Araştırmalar* 1996, C 9, s.167.

²³ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, s.155, 156.

²⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s.19.

Çünkü Arapçanın da içinde yer aldığı Sami dil ailesindeki diğer diller, Arapça ile pek çok noktada²⁵ önemli benzerlikler göstermektedir.²⁶ Coğrafi durumları ve tek düze çöl hayatı, Arapların Sami karakterini aynı ailenin diğer halklarından saf olarak korumuş ve onlar Sami özellikleri daha belirgin bir şekilde göstermişlerdir.²⁷ Ayrıca Sami dilleri içinde en zengin kelime hazinesine sahip olan Arapça, Sami dilinin en eski formlarını en iyi şekilde korumuştur. Bu sebeple de Sami dillerin karşılaştırmalı bir gramerinin meydana getirilmesinde bir temel oluşturmaya en uygun dil Arapça’dır.²⁸

Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz ki, Yahudi kutsal kitabında 500 fiil kökü vardır. Kur’an’da bir görüşe göre 1505, diğer bir görüşe göre 1530, bir başka görüşe göre ise 1702 kök bulunduğunu göz önüne alırsak Arapça’nın İbranice ve Süryanice’ye oranla ne denli zengin bir dil olduğu daha iyi anlaşılır.²⁹ Bu fiil köklerinin büyük bir çoğunluğu Kur’an-ı Kerim’de de yer almaktadır. Çünkü Arapça, İbranice ve Süryanice Sami dil ailesine mensupturlar. Bir başka dikkate değer durum ise, bu diller arasında prototipe en yakın olan dil Arapçadır.³⁰

Şimdi Arapça’nın Sami dilleri içinde neden prototip olarak kabul edilebileceği özellikle sesbilim sistemi açısından değerlendirmek istiyoruz.

Hemen bütün araştırmacılar, Sami dillerinin prototipinde 29 harf bulunduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Yine aralarında J. Huchnergard da olmak üzere birçok araştırmacı, söz konusu 29 harfin klasik dönem Arapça’sında ve Güneydoğu Arapça’sında mevcut olduğunu söylemektedir. Gerek Kur’an’daki Arapça’da gerekse bugünkü modern Arapça’da 29 harf bulunmaktadır.³¹ Aşağıda Arapça’daki dizilişine ve kendi dillerindeki yazılışlarına göre Arapça, Akkadça, İbranice ve Süryanice dillerindeki harfler bir tablo hâlinde sunulmuştur.

²⁵ Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 11.

²⁶ “Sâmî milletlerinin birbirleriyle ve dil yönünden olan yakınlıkları miladî X. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. O zaman Yahudî alimlerinden Yehûda b. Kureys, Arapça ve İbranice’nin benzerliğini ispat etmiştir. İbranice ile Arapçanın benzerliği gayet açıktır. Zira eski Yahudî edebiyatının önemli bir kısmı Âramca ile yazılmıştır. XVII. asırda Habeşistan Kilisesinin diliyle uğraşıldığı zamanlar, bu dilin Arapça ile olan yakınlığı gözlenmiştir. XIX. asırda çivi yazısı okunup çözümlendikten sonra, Akadcanın (Âsûr ve Bâbil dili) Sâmî bir dil olduğu ortaya çıkmıştır.” (Avram Galanti, s. 98. Arapçanın diğer Sami dilleri arasındaki yeriyile ilgili ayrıca bk.bk. İbn Hazm, *el-İhkam fi Usulî’l-Ahkâm*, Beyrut, trsz, C I, s. 33, 34; C. Rabin, “Arabiyya”, *The Encyclopaedia of Islam*, London 1960, C I, s. 561, 562; Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul 2006, s. 427-435.)

²⁷ Ahmet Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler*, İstanbul 2005, s. 176-177.

²⁸ Heinrich Speyer, “Semitic Languages and Literature”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York 1948, C IX, s. 474. Bu konuda ayrıca bk.bk. Brockelman, “Arabistan (Edebiyat)”, *İslam Ansiklopedisi*, C I, s. 523-524; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi’l-Arab kable’l-İslâm, Dârü’l-İlm li’l-Melayin*, Beyrut 1970. C. I, s. 203.

²⁹ Salih Akdemir, “*Kur’an-ı Kerim’e Dilsel Yaklaşımlar: Yeni Bir Kur’an-ı Kerim Sözlüğünün Gerçekleştirilmesine Katkı*”, 1. Uluslararası Kur’an’ı Yeniden Düşünme İlimi Toplantısı, 3-4-5 Mayıs Ankara 2013, s. 15; Ayrıca Bk. Muhammed Tasa, *Kur’an’da Cümle Yapısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002.

³⁰ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, New York 2010, s. XVI; ayrıca bk.bk., Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 2006, C I, s. 202; Salih Akdemir, *Karşılaştırmalı Sami Dilleri Araştırmaları*, Yayınlanmamış Kitap, s. 16.

³¹ Salih Akdemir, *agm.*, s. 22.

Tablo 1: Sami dillerindeki harflere Arapça alfabesindeki konumlarına göre Snoptik bakış³²

Proto-Semitik	Akkadça	Arapça	İbranice	Süryanice
א	'	ا	א	ܐ
ב	b	ب	ב	ܒ
ג	t	ت	ג	ܓ
ד	-	ث	-	-
ה	g	ج	ה	ܚ
ו	h	ح	ו	ܘ
ז	-	خ	-	-
ח	d	ד	ח	ܘܚ
ט	-	ذ	-	-
י	r	ر	י	ܝ
כ	z	ز	כ	ܝܚ
ל	s	س	ל	ܟ
מ	-	-	-	-
נ	š	ش	נ	ܠ
ס	ş	ص	ס	ܠܟ
ע	-	ض	-	-

³² Martin R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Brill Yay., Leiden, Boston, Köln 2002, s.10-12.; Salih Akdemir, agm., s. 22, 23; Ayrıca İbranice alfabe için bk.bk. Ahmet Murat Taşer, *İbranice Dilbilgisine Giriş (Eski ve Yeni İbranice)*, Kurmay Yay., Ankara 2013, s.15-19.

ط	t	ط	ט	ט
ظ	-	ظ	-	-
ع	'	ع	ע	ע
غ	h, 'h	غ	-	-
ف	p	ف	פ	פ
ق	q	ق	ק	ק
ك	k	ك	כ	כ
ل	l	ل	ל	ל
م	m	م	מ	מ
ن	n	ن	נ	נ
ه	h	ه	ה	ה

Yukarıdaki tablo incelendiğinde Arapça hariç diğer Sami dillerde başta Akkadça'da olmak üzere, İbranice'de ve Süryanice'de önemli harf kaybının meydana geldiği görülmektedir.

Ayrıca Arapça, kullandığı harf sayısı bakımından ve sesbilim bakımından düşünüldüğünde prototipe en uygun düşen dildir. Arapça dışındaki diller, zamanla önemli ölçüde harf kaybına uğramışlardır. Ancak, ses değişim kuralları göz önünde bulundurulacak olursa, söz konusu sözcüklerin hemen hepsinin Arapça'dan çıktığı ya da Arap dilinde var olduğu kolaylıkla görülür. Ayrıca diğer Sami dillerde meydana gelen ses değişimleri Arapça'da hiçbir şekilde gerçekleşmemiştir.

Arapçanın diğer Sami diller arasındaki önemini ortaya koyduktan sonra Kur'an-ı Kerim'deki kavramların doğru anlamlarının belirlenmesi için kanaatimizce en doğru ve araştırmacıyı sonuca götüren yöntem artzamanlı semantik yöntem olduğunu belirtmek istiyoruz. Çünkü dildeki kelimelerin kaybolan kök anlamlarının yeniden keşfedilmesinde artzamanlı araştırmalar, özellikle de Sami dilleri söz konusu olduğunda çok önemlidir. Bu durumda ise semantiğin ne olduğu sorusu, cevaplanmak üzere karşımızda durmaktadır.

İngilizce kaynaklarda “semantics” olarak geçen “semantik” kelimesini pek çok dilbilimci Türkçeye anlambilim³³ olarak çevirmekte ya da “semantik” şeklinde kullanmaktadır.³⁴ Türkçede “mana ilmi, sözlerin manası ilmi ve anlam bilimi”³⁵ olarak tanımlanan semantik (anlambilim): “göstergelerle ya da sözcükler ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki bağlantıyı inceleyen bilim dalına denir” şeklinde de tanımlanmaktadır.³⁶

Dilbilimsel semantik, artzamanlı (Diachronic) ve eşzamanlı (Synchronic) semantik olmak üzere iki ana bileşenden oluşmaktadır. Dilbilimsel semantik, dilin zaman içindeki değişimleri ile dilin yapısı, yani anlam düzleminde görülen değişimler ile dilsel yapıların içerik bağlamında ortaya çıkardıkları problemler, düşünce ve anlam arasındaki karşılıklı ilişki üzerinde durur.³⁷

Semantik yöntemin Kur’an metnine uygulanması konusunda XX. yüzyılın ikinci yarısında Japon dilbilimci Toshihiko İzutsu’nun (1934-1993) çalışmaları İslam dünyasında büyük bir ilgi uyandırmıştır. İzutsu, Kur’an kelimelerini farklı bir bakış açısıyla ele almış, Kur’an’daki anahtar kelimelerin manalarını tespit ederken, Arap vokabüler tarihini Kur’an öncesi çağ, Kur’an çağı ve Kur’an sonrası çağ olarak üç ayrı kesitte değerlendirmek gerektiğini ifade etmiştir.³⁸ İzutsu’nun semantik araştırma bağlamında yaptığı çalışmaların Türkçeye çevrilmesiyle, semantik metot Türkiye’deki Kur’an araştırmacılarının da ilgisini çekmeye başlamış ve Kur’an’daki anahtar terimlerin anlam alanını tespit etmeye yönelik çalışmalar yapılmıştır.³⁹

İzutsu, semantiği, bir dili sadece konuşma ve düşünmenin aracı olarak değil, ondan daha önemlisi, kendilerini çevreleyen dünyayı anlamının ve yorumlamanın bir aracı olarak kullanan insanların weltanschauung’unu yahut dünya görüşünü, en sonunda kavramsal olarak anlayabilmek amacıyla o dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir çalışma ve “bir dilin anahtar terimleri üzerinde tahlilî çalışma, mana incelemesidir”⁴⁰ şeklinde tanımlamaktadır.

³³ Bk.bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I. s.30, 31.

³⁴ Semantics terimini Türkçeye anlambilim şeklinde çevirmek mantıksal olarak şöyle bir çelişki doğurabilir: Gerçekte anlambilimin iki alt alanı vardır. Bunlar semantics ve pragmatics’tir. Dolayısıyla semantics ifadesinin Türkçe çevirisi olarak onun anlambiliminin bir alt birimi olduğunu belirtecek bir terimin kullanılması daha uygun olabilir. Cemal Çakır bu amaçla “semantics” için “kökanlambilim”, “pragmatics” için ise “artanlambilim” terimlerini önermiştir. (Bk.bk. Cemal Çakır, “Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim”, *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2004, C XXIV, S. III, s. 248.)

³⁵ TDK *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara, 1983.

³⁶ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1979, s. 21.

³⁷ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1 1999, s.764.

³⁸ Ali Galip Gezgin, agm., C. XVIII, S 1, s.82.

³⁹ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, Pınar Yay., İstanbul 2012, s.32.

⁴⁰ Toshihiko İzutsu, ageage., s. 34.

İzutsu'ya göre, Kur'ani dünya görüşünün teşekkülünde belirleyici bir rol oynayan anahtar terimlerin hiçbiri (buna Tanrının hakiki adı olan Allah da dâhildir), hiçbir surette yeni icat edilmiş değildir. Bunların neredeyse hepsi, İslam- öncesi zamanlarda şu veya bu şekilde kullanılıyorlardı. Bizzat bu kelimeler, VII. yüzyılda, Mekke ticaret toplumunun dar sınırları içerisinde değilse bile, en azından Arabistan'daki bazı dinî çevreler tarafından kullanılıyordu; aradaki tek fark, bunların farklı kavramsal sistemlere mensup olmalarıydı.⁴¹

Yukarıdaki ifadelerden sonra şunu söyleyebiliriz ki, Bu şartlar altında bir Kur'an araştırmacısının amacı, Kur'an kelimelerinin ilk ortaya çıktıkları sırada ve onların ilk okuyucusu olan Rasulullah (s.a.v) tarafından okunduğunda, onun etrafında bulunan kimselerin onlardan ne anladıklarını tespit etmeye çalışması ve bu kelimeleri nazil olduğu andaki anlamıyla buluşturma gayreti içerisinde olmasıdır. Bu amacın gerçekleşmesine yönelik yapması gereken şey ise, her türlü zorluğu göze alarak Kur'an'ı anlamak için dikkatli ve sabırlı bir şekilde Kur'an kavramlarını semantik analize tabi tutmak ve böylece bu kavramların anlam serüvenlerini/haritalarını ortaya koymak olacaktır. Bir kelime ya da kavramın doğru anlamının tespit edilmesinde izlenecek en iyi yol, sözcüğün semantik kategorisini, o sözlüğün kullanıldığı şartlara bakarak tasvire çalışmaktır.⁴² Çünkü Kur'an araştırmacısı kelimelerin tarihini, tarihsel değişim veya gelişim seyrini, etimolojik ve semantik analizini sadece önceden yazılmış mevcut lügatlerden yararlanarak ortaya koyacak durumda değildir. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi elimizdeki mevcut Arapça sözlükler bize Asr-ı Saadet dönemindeki Kur'an Arapçasını vermekten oldukça uzak durumdadırlar. Ancak yalnızca sözlüklerden hareketle yapılacak olan bir inceleme Kur'an sözcüklerinin Kur'an dönemindeki anlamlarını ortaya koymada ve uğradıkları değişiklikleri tespit etmede yetersizdir. Çünkü bir kökün anlamı tam olarak belirlenmeden uğradığı değişiklikler belirlenemez. Biz ise sözlüklerdeki bu eksikliği Kur'an dışında vahiy geleneği boyunca günümüze kadar ulaşan Yahudiliğin kutsal kitabı olan Tanakh ve Hristiyanların kutsal kitapları olan İncil'i ve Arap kültürünün, Kur'an'dan sonraki temel kaynaklarından biri olan şiiri⁴³ de kullanarak gidermeye çalıştık. Söz konusu bu dini metinlerin önemi ise Arapçanın da dâhil olduğu Sami dil gurubuna ait dillerle yazılmış olmaları, Kur'an'dan daha önceki dönemlere dayanmaları, bu dillerin Arapça ile son derece benzerlik göstermeleri ve en önemlisi de bu dillerin Arapçadan türemiş diller olmalarındandır. Arapça Sami dil gurubunun en eski üyesi olduğu hâlde Arapça ile ilgili olarak birkaç anıtta yer alan birkaç kitabe dışında, elimizde bulunan en eski yazılı metin 632 yılında inmesi tamamlanmış olan Kur'an-ı Kerim'dir. Buna karşılık Sami dil gurubuna ait olan diğer dillerle

⁴¹ Toshihiko İzutsu, *ageage.*, s. 36.

⁴² Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 32.

⁴³ Mehmet Paçacı, *age.*, s. 119 (Tefsir, Kur'an'ın kullandığı Arapçaya ulaşmak amacıyla, semantik bir kaynak olarak Cahiliye şiirini kullanmıştır.); J.J.G.Jansen, *age.*, s.113.

ilgili yazılı belgeler M.Ö. 2600 yılına kadar dayanmaktadır⁴⁴. Bu nedenle Kur'an sözcükleriyle ilgili herhangi bir araştırmada Arapça dışındaki Sami dillerinden faydalanmanın önemi ve zorunluluğu daha iyi anlaşılmıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "ruh" kavramı Tanakh, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de ortak olarak kullanılan bir kavramdır. Çalışmamızda bu kavramın, Tanakh, İncil, Cahiliye şiirleri ve Kur'an-ı Kerim'de hangi kelime formlarıyla karşılandığı, kök anlamının ve kullanıldığı bağlam içerisindeki anlamının neler olduğu, zamanın değişmesiyle beraber maruz kaldığı anlam değişimleri (anlam kayması, anlam daralması, anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi ve anlam genişlemesi) ele alınacaktır.

Ruh Kavramının İbranice sözlükler ve Tanakh,⁴⁵ Süryanice sözlükler ve İncil, Cahiliye şiirleri, Arapça sözlükler ve Kur'an-ı Kerim'deki anlamları:

"Ruh" kavramı Tanakh ve İncilde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de çokça geçen ve anlamın çevresinde örüldüğü en önemli kavramlardan biridir. Dolayısıyla bu kavramın anlam alanlarını bütün boyutlarıyla ele almak, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği ayetleri doğru bir şekilde anlamlandırmak açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu kavram ve bu kavrama ait türevler, özellikle Tanakh ve İncilde yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Kavramın Tanakh, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de kullanılma sıklıkları ve biçimleri aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 2: Ruh kavramının Tanakh, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de kullanılma sıklıkları

"Ruh" Kavramı				
	Tanakh	İncil	Kur'an-ı Kerim	Toplam
İsim ve Türevleri	350	473	57	880
Fiil ve Türevleri	14	4	1	19
Sıfat	-	12	-	12
Zarf	-	2	-	2
Toplam Kullanım	364	491	58	913

⁴⁴ Emîn el- Hülî, ageage., s.93; Halis Albayrak, ageage., s.144; Hasan Yılmaz "Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair", Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları "Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", Ankara 2009, S 1, s.372; Hasan Yılmaz, ageage., s.26, 27; Salih Akdemir, agm., s. 16, 17.

⁴⁵ Tevrat, üç bölümden oluşan Yahudi kutsal kitabı Eski Ahid'in (Tanakh) ilk bölümüdür. Tanakh, bölüm adları olan Torah (Tevrat), Nevi'im (Peygamberler) ve Ketuvim (Kitaplar) kelimelerinin baş harfleri olan "taf" (t), "nun" (n) ve "kaf" (kh)'ın birleştirilmesinden oluşmuş bir isimdir. Tevrat ise: Tekvin (Bereşit), Çıkış (Şemot), Levililer (Vayikra), Sayılar (Bemıdbar), Tesniye (Dıvarım) beş bölümden oluşan bir eseri ifade eder. Bk. Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, (Çev. Suat Yıldırım) Silm Matbaası, İzmir 1981, s. 29.

"Ruh" kavramının Tanakh, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de kullanılma sıklığı incelendiğinde, Tanakh'ta 364 kez olmak üzere önemli bir sayıda tekrar ettiği görülmektedir. İncilde bu kavramın kullanım sıklığı 491, Kur'an-ı Kerim'de ise 58 dir. Tanakh, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de toplamda 913 kez geçen bu kavramın, en fazla incilde (491), ikinci olarak Tanakh (364) ve son olarak da Kur'an'da (58) kullanıldığı açıktır. Bu nedenle bu kadar merkezi bir öneme sahip olan bu kavramın daha iyi anlaşılması için Kur'an öncesi vahiy geleneğine müracaat etmek kaçınılmaz gözükmektedir. Bu itibarla "ruh" kavramının tarihi süreç içerisindeki anlam alanlarının belirlenmesi için bu kavram ilk olarak İbranice sözlüklerde, Tanakh sözlüklerinde ve Tanakh'da, ikinci olarak Süryanice İncillerde, üçüncü olarak Cahiliye şiirlerinde ve son olarak ise ilk dönem Arapça sözlükler, son dönem Arapça sözlükler, Kur'an sözlükleri ve Kur'an'da bu kavrama yönelik anlamlar tespit edilmiştir.

"Ruh" kavramının Tanakh'daki ve İbranice sözlüklerdeki kullanımlarını değerlendirdiğimizde karşımıza şu anlamlar çıkmaktadır:⁴⁶

Fiil olarak; Canlan(dır)mak, hayat vermek, genişle(t)mek, rahatla(t)mak, sınırdan kurtulma, dinlenmek, ara vermek, çok bol olmak, nefes alıp vermek, esmek, serinle(t)mek, koklamak, kâr etmek, iç çekmek, havalandırmak, mola vermek, üfleme, burnundan solumak, dindirmek, teskin etmek, dinleşmek, çoğal(t)mak, gezmek, dolaşmak.

İsim olarak; Ruh, can, hayat, yaşam soluğu, hayat kaynağı, insanda tanrı tarafından verilen ruh, ilahi güç, tanrının ruhu, ilahi bilgi, ilahi vahiy, ilahi ruh, ilham, peygamber, nebevi ruh, nebevi vahiy, filozof, cesaret, şeytan, neşe, güç, kutsal ruh, ruhü'l-kudüs, kötü ruhlar, ecinni, ağır, sert ruhlar, hayalet, cin, manevi/ruhsal varlık, melekler, ruhani, göksel güçler, akıl, zihin, anlayışın idrakin kaynağı, rasyonel ruh, kalp, huy, mizaç, kişi, öz, teneffüs, nefes, burun nefesi, ağız nefesi, rüzgâr, meltem esintisi, fırtına, akıntı, koklama, yön, istikamet (kuzey gibi), arzu, geniş, özgür, mola, dinlenme, büyük, bolluk, kolaylık, rahatlık, bol, havadar, bol

⁴⁶ Eliezer Ben Yehuda, *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, La'am Publishing House, Telaviv-İsrail, 1950, XIII. 6473-6496; Haim Shachter, *The New Universal Hebrew-English Dictionary*, Tel-Aviv 1960, s. 711, 712, 713; Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, New York 1987, s. 610; Abraham Heschel, *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*, Mimeographed For Use In The Classes Of The Hebrew Union Collage-Jewish İnstitute Of Religion, Cincinnati O. 1941, s. 77; Reuben Alcalay, *The Complete English-Hebrew Dictionary*, Massadah Publishing Company, Telaviv 1962, s. 3511, 3512; Ben-Ami Scharfstein, Raphael Sappan, Zevi Scharfstein, *English - Hebrew Dictionary*, The Dvir Company Ltd, Telaviv-İsrail 1961 s. 659, 660; Ehud Ben-Yehuda, David Weinstein, *English-Hebrew Hebrew-English Dictionary*, Washington Square Press, U.S.A. 1961, s. 278; Karl Feyerabend, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to The Old Testament*, Printed by G. Langenscheidt, trsz., s. 314; Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, USA 1996, s. 759-761; William Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, çev. Edward Robinson, London 1959, s. 966-969; Marcus Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targum*, New York 1950, I. 1458; Julius Fuerst and Samuel Davidson, *A Hebrew and Chaldee Lexicon to The Old Testament*, London 1867. s. 1285-1287.

bol, konfor, huzur, refah, boşluk, uzay, zenginlik, delik, ağız, hava deliği, iç kısım, his, düşünce tarzı, hayal, ruhanilik, ruh hâli, zihinsel, sabırsızlık, alçak gönüllü, çekingen, kâr, faiz, hisse, içsel anlam, kiliseye ait olma, mekân/yer/alan, gevşeme, düşmanlık, duyuların merkezi, meyil, eğilim, çeşitli duygular, mühlet, akşam gezintisi, bağımsızlık, erteleme.

Sıfat olarak; Rüzgârlı, fırtınalı, canlı, boş, havadar, geniş, ferah, konforlu, sıkışık olmayan, bol bol, kârlı, fırsatçı, ardına kadar açık, serbest.

Süryanice İncillerde ve sözlüklerde ruh kavramına karşılık gelen anlamlar şunlardır: ⁴⁷

Fiil olarak; Rahatla(t)mak, hafifletmek, kaygı/endişe/sıkıntı/tehlike/hastalıktan, kurtulmak, nefes alıp vermek, canlan(dır)mak, koklamak, genişle(t)mek, büyötmek, yardım etmek, yatıştırmak, sakinleştirmek, nefes almasına yardım etmek, sessiz/sakin olmak, gönlünü almak, açığa vurmak, delik açmak, havalandırmak, hava almaya çıkmak, esmek, bol olmak.

İsim olarak; Ruh, hayati unsur, yaşam soluğu, canlılık, kalp, can, bedenden bağımsız anlamda ruh, ilahi ruh, , kutsal ruh, insan, kişi, nefes, soluk, solunum, aslan nefesi, fısıltı, rüzgâr, hava, uzay, gökyüzü, yelpaze, akıl, zihin, hayalet, ruhsal varlık, melekler, kötü ruh, şeytan, iblis, cin, kötü güç, insanın ruhsal yapısı, ruhani, manevi şey, rahatlama, sıkıntıdan kurtulma, dinlenme, geniş, ağızdan çıkan buhar, aralık, mesafe, büyük boşluk, açıklık, çatlak, yarık. esrarlı, hırıltı, koku, bol, neşe, mutluluk kaynağı, hafifleme,

Sıfat olarak; Geniş, ferah, havadar, bol bol, büyük, yaygın, rüzgârlı, manevi olarak, ruhsal, mistik, ruhani, tanrısal, dini, düşünsel.

Cahiliye şiirlerinde ise ruh kavramına yönelik şiirler ve anlamları şöyledir:

Araplarla Süryaniler farklı dinlere sahip olan ancak birbirleriyle komşu ve sürekli ilişki hâlinde olan iki kavimdir. Dolayısıyla Arap yarımadasında yaşayan bu toplumların dil, kültür ve medeniyet olarak birbirinden bağımsız olmaları, birbirlerinden etkilenmemeleri düşünülemez. Bundan dolayı biz toplumun aynası mesabesinde olan Cahiliye şairlerinin de bu etkileşimden beri olamayacaklarını ve bu etkileşimin ürünü olan şiirlerinin “ruh” kavramının anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Araştırmalarımız neticesinde Cahiliye şiirlerinde ruh kavramının; Rih/(Rüzgâr)

⁴⁷ William Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Clarendon Press, Oxford 1926, s.204; R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1903, s.317; Louis Costaz, *English-Syriac Dictionary*, Beyrut 2002, s.341; J.P. Margoliouth, *Supplement to The Thesaurus Syriacus*, Oxford University Press, Oxford 1927, s. 317; Carolo Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Edinburg- Berlin 1895, s. 349;

Hava, Nisem, Kan, Cesed, Nefs, Kuş, Kaçan keçi, Hamme ve Sada, Ğurab/Mağribi Anka, Kuyu anlamına geldiğini gördük. Şimdi bu anlamların geçtiği şiirlerden örnekler vermek istiyoruz;

Cahiliye şairlerinden Abid bn. Abras Ruh'un "rih", rüzgâr, hava⁴⁸ anlamına geldiğini divanında şu ifadelerle dile getiriyor:

هل نحن الاكأجساد تمر بها

تحت التراب، وأرواح كأرواح

Ruh, yaşarken içimizde dolaşır.

Toprağın altında ise rüzgâra dönüşür.⁴⁹

Bir başka Cahiliye şairi olan Ümmiyye bn. Ebi Salt, "النسم" Nisem'in "الروح" anlamına geldiğini şiirinde şu şekilde ortaya koyuyor:

يموت كما مات من قد مضى

يرد الى الله باري النسم

İnsan öncekiler gibi ölür

Ve ruhu kendisini yaratan Allah'a gider.⁵⁰

Cahiliye Şairlerinden Huzeyfe bn. Enes şiirinde ruhun nefis/can anlamına geldiğini şöyle açıklıyor:

نجا سالم والنفس منه بشدقه

ولم ينج إلا جفن سيف ومئزرا

Salim kurtuldu(yani ruhu/canı kurtuldu)

Lakin elinde sadece kılıcı ve mizeri kaldı.⁵¹

⁴⁸ Araçlar göremedikleri, tutamadıkları, dokunamadıkları, gözlemleyemedikleri, maddenin dışında latif bir şey olarak düşündükleri ancak; hayatın kaynağı olarak hissettikleri, cesedden ayrıldığıında ölümün vuku bulduğu ruhu, kendisini hissedip sesini duydukları havaya benzetip onunla irtibatlandırmaktadırlar. Çünkü hava ruhun ortaya konulması noktasında ruha en yakın doğal unsur olarak görülmektedir. Ruhun canlılığın, hareket gücünün ve aklın kaynağı olarak kabul etmişler, ruhun bedenden ayrılmasını ölüm olarak nitelemişlerdir. Ruhun hava anlamına gelmesi sadece Araçlarda değil diğer yabancı sözlüklerde de mevcuttur. Hemen hemen bütün diller ruhu hava ile ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmişlerdir. Eski mitolojilerde hava insanı oluşturan unsurlardan oluştuğu için ilah olarak görülür.Bk.Bk. Cevad Ali, age., VI. 138, İhsan ed-Deyk, *al-Hamme ve's-Sada, Sada er-Ruh fi's-Şi'r'i'l-Cahiliyye*, mecelletü'n-Necah lil Ebhas(İnsani ilimler) C 13, S 2, 1999, s.631.

⁴⁹ Abid b. Abras, *Divan*, (şerh, Eşref Ahmet Adara) Daru'l-Kitabu'l-Arab, 1. Baskı, Beyrut 1994, s. 44.

⁵⁰ Ümmiyye bn. Ebi Salt, *Divan*,(Şerh ve Tahkik; Seci'i Cemil el-Cübeyli), Daru'l-Kitab, 1. Baskı, Beyrut 1998, s. 112.

⁵¹ Hüzeliyyin, *Divan*, ed-Darul Kavmiyye, Kahire 1965, III. 22

Cahili şairlerinden olan Aşa ise, ruh ile kuşu⁵² şöyle irtibatlandırıyor:

ما تعيف اليوم في الطيرالروح

من غراب البين أو تيس برح

*İnsanın ölümü insanın hoşuna gitmeyen
Kaçan keçi, ayrılık kargası ve kuşların dağılması gibidir.⁵³*

Araplarda ve eski toplumlarda ruh kuş görünümünde olduğu için Şair Nemr bn. Tevleb Hamme⁵⁴ ve Sada'nın⁵⁵ Ruh anlamında kullanılmasını şöyle ifade ediyor:

أعاذل أن ميصيح صداي بقفرة

بعيداً نأني صاحبي وقربي

*Ey beni eleştirenler, eğer cesedim uzakta olursa,
Arkadaşlarım ve yakınlarım benden uzak olsunlar.(cesedim ruha-kuşa dönüşeceği için)⁵⁶*

Ubeyd bn. Abdu'l-Uzza es-Selami de divanında, sada ve bum(baykuş)'un ilgisini şöyle dillendiriyor:

وداوية لا يأمن الركب جوزها

بها صارخات الهام والبوم يهتف

*Herkes sahrada yolculuk yapar
Ham ve bum'un sadasından korkar.⁵⁷*

⁵² Eski inançlarda kuşlarla kehanette bulunmak ve kuş uçuşundan fal açmak özellikle Araplarda, Yunanlarda, Farslarda ve Rumlarda meşhurdur. Dolayısıyla eskiler, ruhların kuş olmasından hareketle Hz. Süleyman'ın kuşlarla konuşmasını, ölen insanların ruhlarıyla konuşması şeklinde bir algıya ulaşmışlardır. Çünkü kadim toplumdaki inanişâ göre, ruh kuşa dönüşür ve kuş suretinde uçar. Bk.Bk. İhsan ed-Deyk, agm., s.639.

⁵³ A'şa, *Divan*, (Tahkik, Muhammed Hüseyin), İskenderiye 1950, s. 237. (Bu beyitte ruh, ayrılık kargası ve kaçan keçi anlamında kullanılmıştır.)

⁵⁴ الهامة : Kafa anlamına gelir ve aslen ruhani olan ve cesetleri gözükmeyen melek ve cin kafası için kullanılmış sonrasında ise; ruhu olan her varlığın kafası için kullanılmıştır. Yine Araplara göre "hamme" kuştur. İnsan öldüğünde ruhu veya kemikleri kuş olup uçar. Kişi öldüğünde "اصبح فلان الهامة" denilir. Bk.Bk.İhsan ed-Deyk, agm., s.643.

⁵⁵ الصدى : aşırı bir şekilde susamak, kişinin beyni, kafadaki düşünce, ses-eko, dağdan yansıyan yankı, erkek baykuş ve "ham" anlamlarına gelmektedir... ham, insanın kafasından çıkan ruh ve geceyein öten kuş anlamına gelir. Araplara göre, ölmüş insanın kemikleri Hamme olur ve uçar. Araplara göre ruh ve nefis birdir. Ruh müzekker nefis ise müennestir. Hamme ve sada da birdir. Hamme müennes Sada ise müzekkerdir. Sada, müzekker olmasından dolayı dağdaki yankı, ses, erkek baykuş, beyin ve susamakla ilişkilendirilmiştir. Hamme ise müennes olmasından dolayı; dişi baykuşla, sahra ile, çöl ile, uzak mesafe ile, kuyu ile kafa ile ve nefis ile ilintilendirilmiştir. (Bu anlamlar cahili şiirindeki ruha karşılık gelen anlamlardır.) Bk.Bk. İhsan ed-Deyk, agm., s.643.

⁵⁶ Nemr bn. Tevleb el-Ukli, ageage., 1863, s. 43.

⁵⁷ Ubeyd bn. Abdu'l-Uzza es-Selami, *Kasaidü Cahiliyyetü Nadiretü*, Müesssetü er-Risale, Beyrut 1988, s. 127

Şıdad bn. Esved bn Abdu Şems bn Malik, Bedir gününde Hz. Peygamber için şu dizeleri söylemiştir:

يحدثنا الرسول بأن سنحيا

وكيف حياةً أصداءٍ وهام

*Resul bize dirileceğimizi söylüyor
Hava-ham olan ruh, bedene nasıl döner?*⁵⁸

Cahiliye şairlerinden olan Abid bn. Abras da divanında ruh ile Hamme'in ilintisini şöyle kuruyor;

في كل واد بين يثرب

فالقصور الى اليمامة

تطريب عان أو صياح

محرق أو صوت هامة

*Yesribten Yemameye Kadarki bütün saraylardan
Bazen hüzünlü bir ses
Bazen inilti bazen bağırtı
Bazen de ruhların sesi duyulur.*⁵⁹

Arap inancına göre ruhlar kabirlerin etrafında toplanırlar. Kabirlerin etrafında toplanan ruhlar kanat çırparak uçarlar. Şair Ebu Dead el-İyadi bu durumu şöyle ifade ediyor:

سلط الموت والمنون عليهم

فلهم في صدی المقابر هام.

*Ölüm onlara musallat oldu.
Artık onların kabirlerinde sada ve ham (kuşları) vardır.*⁶⁰

Bir başka Cahiliye şairi, ruhun kuşa dönüşmesiyle alakalı şu şiiri naklediyor:

⁵⁸ Seyyid Mahmud Şükri el-Alûsî, *Buluğu'l-Erab*, (Şerh: Muhammed Behcet el-Eseri), trz, II. 198. (Araplar ölümden sonra ruhun baki kaldığına inanırlar. İnsan ölüp bedeni çürüdüğünde kemikleri, beyin kanı, ya da ruhu, kuşa dönüşür. Buna "Hamme" ya da "Sada" denir. Bu şekilde ruh gökle yer arasında yaşar. Araplar ölümden sonraki dirilişi inkâr etmişler bununla beraber ruhun yok olmadığına inanmışlardır. Ve ruhun hava ya da kuşa benzer bir varlığa dönüştüğüne inanmışlardır. İhsan ed-Deyk, agm., s.651.)

⁵⁹ Abid bn Abras, age.,1994, s. 109.

⁶⁰ İhsan ed-Deyk, agm., s. 652.

فلو أن أُمِّي لم تلدني لحلقت
بي المغرب العنقاء عند أخي كلب.

*Eğer annem beni doğurmasaydı
Anka kuşu gibi ölen kardeşim Kelb'in yanında uçardım.*⁶¹

Cahiliye Şairlerinden Hadıra, batı (Garb)⁶² ile ölümü tasvir eden “Mağribi Anka” arasındaki alakayı ise şöyle ifade ediyor:

كَأَنَّ عُقَيْلًا فِي الضُّحَى حَلَّقَتْ بِهِ
وَطَارَتْ بِهِ فِي الْجَوِّ عَنقَاءٌ مُغْرِبٌ.

*Ukeyl sanki kuşluk vaktinde uçtu
Mağribi Anka(ölüm-ruh)'nın havada uçtuğu gibi.*⁶³

Ruhun anlamlarından bir diğeri de kuyu anlamıdır. Araplar ruhun bazen yerin altında yaşadığını ve bu ruhların kuyudan ses-sada çıkardığına inanıyorlar. Bundan dolayı ruha kuyu anlamını veriyorlar. Ruhun kuyu anlamına gelmesiyle alakalı aşağıdaki mısralarda;

وكم ناديته والليل ساج
بعادي البئار فما أجابا

Şairin kuyulara gidip ruhlara seslendiği; fakat hiçbir ruhtan cevap alamadığını ifade ediyor.⁶⁴

İlk dönem Arapça sözlüklerde⁶⁵ Kur'an sözlüklerinde⁶⁶ ve Kur'an-ı

⁶¹ İhsan ed-Deyk, agm., s. 662.

⁶² Kadim dinlerde güneşin doğudan doğmasından dolayı “maşrık” ‘a doğum, batıdan batmasından dolayı da “mağrib” a ölüm anlamı verilmiş ve böylece, maşrık doğum ile mağrib ise ölümle yani ruh ile irtibatlandırılmıştır. Bu itibarla Araplar diğer kadim toplumlar gibi, garbla ölümü güneşin batmasıyla ilintilendirmişlerdir. İhsan ed-Deyk, agm., s.660.

⁶³ Hadıra, *Divan*, (Tahkik, Nasır ed-Din el-Esed), trz. s. 346

⁶⁴ İhsan ed-Deyk, agm., s. 635, 665.

⁶⁵ el-Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, (tah. Abdu'l-Hamid Henedâviy), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II. 160, 167; Abu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *ageLisanü'l Arab, Dâru Sadr*, Beyrut trsz., II. 462, 463; Es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyni ez-Zebidi, *ageTacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt 1976, VII. 407-414; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, el-Ezherî, *age Tehzibu'l-Luğa*, Darul Kavmiyye, Kahire 1964, V. 216, 217, 223, 224, 225, 226; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyumi, *age el-Misbâhu'l-Münir fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1987, s. 93; İsmail b. Hammad, el-Cevheri, *agees-Sihah, Tacü'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, (tah. Ahmed Abdulğafur Attar), Daru'l-İlmi lil-Melayin, 4. Baskı, Beyrut 1990, I. 367, 368, 370; Zeynuddin Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir er-Razi, *age Muhtar-us-Sihah, Mektebetü Lübnan*, Beyrut 1950, s.273, 274; Abu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *age Mu'cemu Makayisü'l-Lüğa*, (Tah. Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr, Dimeşk 1979, s. 454-457; el-Mutarrizi, *el Muğrib fi Tertibi'l-Mu'rib*, (tah. Mahmud Fahuri, Abdülhamid Muhtar), Mektebetü Üsâmeti İbni Zeyd, 1. Baskı, Suriye 1979, I. 350-352.

⁶⁶ El Said M. Badawi, Muhammed Abdel Haleem, *age Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill, Leiden-

Kerim'de ruh kavramı ve türevlerine yüklenen anlamlar ise şunlardır:

Fiil olarak; Nefes alıp vermek, esmek, rahatlamak, koklamak, dinlenmek, üfleme (Üfleme ruh olarak isimlendirilmiştir. Çünkü ruh sahibinden çıkan bir soluktur (esintidir). Aralıklı yapmak, akşamleyin ve geceleyin bir şey yapmak, akşamleyin (sürüyü) eve getirmek, akşam eve dönmek, yola koyulmak, yürüyüşe başlamak.

İsim olarak; Bedene hayat veren şey, nefislere hayat veren şey, mahlûka hayat veren şey, hayat soluğu, insan hayatının kendisine bağlı olduğu şey, insanın nefes alıp vermesini sağlayan ve beden her tarafında dolaşan şey, Allah'ın yaratıklarından hiç kimseye bildirmediği ve kullarına bilgisini vermediği şey, cesedin yok olmasıyla beraber yok olmayan şey, insanın konuşma ve düşünmesini sağlayan öz, insan için hidayet kaynağı, can, gönül, kişi, vahiy, nefis, Kur'an, ferah, emir, İsa, nefes ve soluk, vahiy yahut nübüvvet/peygamberlik görevi, kutsal ruh, Cebrail, ("رُوحُ الْقُدُسُ" ifadesinin Cebrail, "الرُّوحُ الْأَمِينُ" ifadesiyle kastedilenin de yine başmelek Cebrail) Allah'ın hükmü, Allah'ın emri(nübüvveti) ve melekleri, İnsanoğlunun üzerinde bulunan hafaza meleklerinin üzerinde 2. Mertebe koruyucu melekler, serinletici rüzgâr (mevsim rüzgârı), fırtına, kasırga, meltem esintisi, güzel şey, güzel veya kötü olan esinti, yerle gök arasında dolaşan hava yani "نسيم الهواء" (hava esintisi.) rüzgârın estiği yer, yelpaze, rüzgârı estiren alet ve rüzgâr esintisi, merhamet, cömertlik, memnuniyet, mutluluk, neşe, huzur, rahatlık, istirahat, ferahlık, serinlik, kalbin üzüntüden kurtulması, rahmet ve rızık, reyhan, bolluk, zenginlik, güç kuvvet, zafer ve galibiyet, iki bacak arası genişlik ve ayağın ters dönmesi, kan, şarap, avuç içi, yiyecekler, hayat için zaruri şeyler, maneviyat, koku, kokuşma, kokulu çalılık ve güzel kokulu bitkiler, çocuk, hoş kokulu yağ, günün yorgunluğu sonrası geri dönüş, dönüş yolculuğu, akşam yolculuğu, otlak, mera.

Son dönem Arapça sözlüklerde ruh kavramı ve türevlerine yüklenen anlamlar ise şunlardır:⁶⁷

Fiil olarak; Soluk almak, istirahat etmek, ölmek, (b-i) istirahat ettirmek, din-

Boston 2008, s. 387; İsfahani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn ibn Muhammed, age (Muhammed Halil İtani), el-Müfredet fi Garibi'l-Kur'an, Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, trsz. I. 272; John Penrice, age *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an*, (çev: Ömer Aydın), İşaret Yayınları, İstanbul 2010, s. 128, 129; İbrahim Medkur vd., age *Mu'cemü'l-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-İdaratü'l-Âmme li'l-Mu'cemât ve İhya'it-Türas, Kahire 1989, s. 518.

⁶⁷ Cubran Mesud, *ageer-Râid*, Beyrut, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Lübnan, 1978, I. 758; İbrahim Mustafa vd., *ageEl-Mu'cemü'l Vasiit, Mektebetü's-Şurûku'd-Devliyye*, Mısır 2004, s. 380, 381; Salih Şelhub, *el-Keşşaf, Kâmus-u Arabî*, Daru Üsame, Amman 2004, s. 329, 330; Mevlüt Sarı, *ageel-Mevârid*, Bahar Yayınları, İstanbul 1982, s. 668, 669; Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Ankara 1965 s. 145, 146; Hans Wehr, *ageA Dictionary of Modern Written Arabic, Spoken Language Services*, Wiesbaden 1971, s. 364, 365; Edward William Lane, *ageAn Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968, 1968, III. 1180, 1181-1183; Serdar Mutçalı, *ageArapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995, s. 383; Heyet, *El-Müncid Fi'l-Lügati Ve'l-Alâm*, Daru'l-Maşriq, Beyrut 1956, s. 285, 286.

lendirmek, (gözlerini) dinlendirmek, (dinlenmesi için) izin vermek, (kalbini, ruhunu) canlandırmak, hayat vermek, genişlemek, rahatla(t)mak, rahatlığa kavuşmak, sakin ve mutmain olmak, sakinleşmek, mola vermek, işini mutlu bir şekilde çabukça yapmak, koklamak, kötü koku salmak, sevinmek, neşelenmek, (bir iş için) sevinçli ve aktif olmak, akşamleyin yürümek (b-e) geceleyin gitmek sokak boyu yürümek, uzaklaşmak, ayrılmak gitmek, öğleden sonra iş işlemek ve (bir iş) yapmak, bir iş için yola koyulmak, değişimli olarak yapmak.

İsim olarak; İnsana hayat veren şey, cisimlere hayat veren şey, nefis, teneffüs, vahiy, Allah'ın hükmü, Allah'ın emri/buyruğu, Kur'an, ruhu'l-emin, ruhu'l-kudus yani Cebrail'dir, Hristiyanlarda üç tanrıdan biri, kutsal ruh yani Cebrail, yüzü insan bedeni diğer melekler gibi olan bilinen güvenilir melek, Mikail, ruhu'l-azam" yani "Allah", İsa, rüzgâr, mevsim rüzgârı, güzel ve şiddetli rüzgâr, hava, iyi veya kötü kokan esinti, sıcakta meltem esintisi, her tarafı esen yer, pervane, serinletici içki, sahra, çöl, rahmet, kuvvet, yardım, galibiyet ve devlet, rahatlık, genişlik, bolluk, eğlence, serbestlik, boş vakit, konfor, istirahat, dinlenme, uyuma, sessizlik, sükûnet, mola, serinlik, gaz yapan yiyecek, manevi, ruhi, tinsel, kutsal, ilahi, mukaddes, iyi, hoş (yer) rahip, ruh hâli, suret veya şekil değişmesi, ruhçuluk, zihin durumu, koku, tat veren şeyler, fesleğen, kokulu bitkiler, rızık, geçim, merhamet, çocuk, bitki ucu yahut yaprağı, neşe, akşam veya öğleden sonra yolculuğu, geceleyin ziyaret edilen yer, gece yolculuğu/görevi, yürüyüşe çıkma, ayrılış, zevalden sonra yağın yağmur veya akşam yağmuru, güneşin doğuşundan geceye kadar olan zaman dilimi, şarap, avuç içi, cömertlik, geniş, özgür, cömert, insanların varacağı yer, silah namlusu, çiftli yani iki gözlü avcı tüfeği, havalandırma, havalandırma girişi, iki ayak arası mesafe.

Sıfat olarak; Sıcak, samimi, hoş, rahat, konforlu, rahatlatan, rahatlık veren, yatıştırıcı, sakinleştiren, gaz yapan şey, huzurlu, hoşnut, neşeli, sakin.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler neticesinde şunu söyleyebiliriz ki "ruh" kavramı ve türevlerinin, İbranice sözlükler ve Tanakh; Süryanice sözlükler ve İncil; ilk dönem ve son dönem Arapça sözlükler ve Kur'an-ı Kerim'de 50'den fazla anlamının olduğunu görmekteyiz. Cahiliye şiirinde ise gücümüz nispetinde yaptığımız araştırmalar sonucunda ise ruh kavramının yaklaşık on anlamının olduğunu tespit ettik.

Semantik Analiz ve Sonuç:

Araştırmamızda "ruh" kavramı ele alınmış ve vahiy geleneğinde kaçar kez ve hangi biçimlerde kullanıldığı belirlenmiştir. Bu kavramın kullanım sayıları tablo şeklinde aşağıda sunulmuştur.

Tablo 3: Vahiy geleneğinde ruh kavramının kullanılma sıklıkları

Ruh Kavramının Vahiy Geleneğinde Kullanım Sayıları				
Kavram	Tanakh	İnciller	Kur'an-Kerim	Genel Toplam
Ruh	364	491	58	913

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi “ruh” kavramı, Tanakh, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de 913 kez kullanılmıştır. Bu kullanımların toplamda en fazla İncillerde, ikinci olarak Tanakh'da, üçüncü olarak ise Kur'an-ı Kerim'de olduğu açıktır. Dikkatimizi çeken bir başka nokta ise, “Ruh” kavramı Kur'an-ı Kerim'de Tanakh ve İncil'e göre yaklaşık olarak 8 - 10 kat daha az geçmektedir.

Yukarıda verilen bilgilerden sonra araştırmamız neticesinde elde edilen sonuçları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Tanakh ve İncil'in, her ne kadar tahrif edilmiş olsalar da, Kur'an-ı Kerim ile hem aynı kaynaktan beslendikleri, hem aynı kelimeleri kullandıkları – çok az hareke ve harf değişikliği olmakla beraber-, hem de aynı dil ailesine mensup oldukları hepimizce bilinmektedir. Bu bakımdan kendisinden önceki dilsel ve tarihi birikime sahip olan vahiy metinlerine müracaat edilmesi Kur'an-ı Kerim'in daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Sami dil ailesine mensup olan Arapçanın, bu aile içerisinde önemli bir konuma sahip olduğu gerçeğini ifade ederek, kavram incelemelerinde Sami dillerini bir bütün olarak dikkate almanın ve böylece Arap dilinin anlaşılmasında diğer Sami illerinden de istifade etmenin, kelimelerin ilk anlamlarına, terim anlamlarına ve türemiş anlamlarına ulaşılması açısından son derece yararlı bir yöntem olacağı açıktır.

3. Kur'an kavramlarının anlamlarının tespit edilmesinde Sami dil ailesine mensup olan diğer kutsal kitaplara müracaat ederken, özellikle artzamanlı semantik analiz yönteminin kullanılması, araştırmacılara çok önemli faydalar sağlayacaktır.

4. Tanakh, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'de “Ruh” kavramının fiil formu kullanımlarını, incelediğimizde bu kavrama; canlanmak, hayat vermek, nefes alıp vermek, soluklanmak, dinlenmek, kaygı/endişe/sıkıntıdan kurtulmak, rahatlamak, ferahlamak, esmek, serinlemek, para kazanmak, kar etmek ve koklamak gibi anlamların verildiğini müşahade ettik.

5. “Ruh” kavramının isim kullanımlarını Tanakh, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'de incelediğimizde ise bu kavrama; hayat kaynağı, hayati unsur, yaşam soluğu, bedene hayat veren şey, nefes, nefis, kişi, ilham, vahiy, ilahi güç, nebevi ruh,

manevi ruhsal varlık, ruhu'l-kudüs, rüzgâr gibi anlamların verildiğini tespit ettik.

6. “Ruh” kavramını Cahiliye şairlerinde incelediğimizde de bu kavramın; rüzgâr, hava, nisem, kan, cesed, nefis, kuş, kaçan keçi, hamme ve sada, ğurab/mağribi anka ve kuyu anlamlarının olduğunu gördük. Bu anlamlardan kuş, hamme ve sada, ğurab/mağribi anka, kaçan keçi ve kuyu anlamlarının sadece Cahiliye şairlerinde var olduğunu gözlemledik. Bunun sebebinin ise, ahiret inancı olmayan putperestlerin, diğer bazı kadim kültürlerde varolan “kişi öldüğünde ruhu kuşa dönüşür” ve “eğer bu ruh kötülerden ise kuyularda yaşar” inancının etkili olduğunu düşünmekteyiz.

7. “Ruh” kavramına sadece Arapça sözlükler ve Kur’an sözlüklerinde var olup, İbranice ve Süryanice sözlüklerde bulunmayan; Kur’an (Şura 42/52); merhamet, rahmet, yardım (Yusuf 12/87); rızık, çocuk, reyhan, hoş kokulu bitkiler (Vakıa 56/89); güç, kuvvet, zafer, galibiyet ve devlet (Enfal 8/46) gibi anlamların verildiğini gördük. Bunun sebebinin ise bu anlamların Kur’an’la beraber kullanılmalarından kaynaklandığı sonucuna ulaştık.

8. Ve son olarak; Kur’an-ı Kerim’de merkezi bir öneme sahip olan “Ruh” kavramının Tanakh’dan bu yana genel olarak anlamını değişmeden korumuş bir kavram olduğunu ancak; Arapça sözlüklerde, ruh kavramının ne olduğuna dair, İbranice ve Süryanice sözlüklerde olduğu gibi tek kelimelik tanımların aksine, bu kavramın muhtevasına yönelik ve daha kapsamlı tanımların yapıldığını tespit ettik. Yine Arapça sözlüklerde diğer sözlüklere nispeten “ruh” kavramının türevlerinin daha fazla olduğunu, bunun birinci sebebinin dilin zaman içerisinde zenginleşmesi, ifade gücünün artması ve Arapçanın yapısı gereği bir kelimedenden birçok başka kelime türetilmesi ve böylece müteradif kelimelerin çok olması, ikinci sebebinin ise Arapçada mecaz kullanımının çok yaygın olmasıdır.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuad, El Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân’il-Kerim, Daru’l-Kütüb el-Mısriyye, Kahire h. 1364.

Abid b. Abras, Divan, (şerh, Eşref Ahmet Adara) Daru’l-Kitabu’l-Arab, 1. Baskı, Beyrut 1994.

Adam, Baki, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Tevrat’ın Rolü”, İslami Araştırmalar 1996.

Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1979.

Akdemir, Salih, Son Çağrı Kur’ân, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.

_____, “Kur’ân-ı Kerim’e Dilsel Yaklaşımlar: Yeni Bir Kur’ân-I Kerim Sözlüğünün Gerçekleştirilmesine Katkı”, I. Uluslar Arası Kur’an’ı Yeniden Düşünme

İlmi Toplantısı, Ankara 2013.

Aksan, Doğan, Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi, Engin Yayınevi, 4.Basım, Ankara 2006.

_____, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, TDK Yay., Ankara 2003, (I-III).

Albayrak, Halis, Tefsir Usûlü, Şule Yay., İstanbul 2011.

Alcalay, Reuben, The Complete English-Hebrew Dictionary, Massadah Publishing Company, Telaviv 1962.

Ali, Cevad, el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1970.

Atay, Hüseyin, İbrahim Atay, Mustafa Atay, Arapça-Türkçe Büyük Lüğat, Hilal Matbaası, Ankara 1965.

A'şa, Divan, (Tahkik: Muhammed Hüseyin), İskenderiye 1950.

Badawi, El-Said M., Muhammad Abdel Haleem, Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage, Brill, Leiden-Boston 2008.

Black, Jeremy – Andrew George – Nicholas Postgate, A Concise Dictionary of Akkadian, Harrassowitz Verlag – Wiesbaden 2000.

Brinkman, John A. Miguel CIVIL, Ignace J. Gelb, A.Leo Oppenheim, Erica Reiner, The assyrian dictionary, Chicago 1980.

Brockelmann, Carolo, Lexicon Syriacum, Edinburgb- Berlin 1895.

Bucaille, Maurice, Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim, (Çev. Suat Yıldırım) Silm Matbaası, İzmir 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid Arap-İslâm Aklının Oluşumu, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., 3. Baskı, İstanbul 2001.

el-Cevheri, es-Sıhah, İsmail b. Hammad, Tacü'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye, (tah. Ahmed Abdulğafur Attar), Daru'l-İlmi lil-Melayin, 4. Baskı, Beyrut 1990.

Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 1999.

Costaz, Lois, Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary, Kâmûsu Siryâni-Arabi, Dar el-Machreq, Beyrut 2002.

Cündioğlu, Dücane, Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı, Kapı yayınları, İstanbul 2011.

_____, Kur'ân Çevirilerinin Dünyası, Kapı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2011.

Demircan, Adnan, "Sâmîler", TDV İslam Ansiklopedisi, XXXVI.75, 76.

Demirci, Muhsin, Kur'an'ın Ana Konuları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

ed-Deyk, İhsan, al-Hamme ve's-Sada, Sada er-Ruh fi'ş-ş'i'ri'l-Cahiliyye, mecelletü Camiatu'n-Necah lil Ebhas(insani ilimler) C. 13, Sayı 2, 1999, s.627.

İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, Cemheretü'l-Lüğa, (tah. Remzi Münir Ba'lebekkî), Darü'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut 1987.

Ekin, Yunus, "T. Izutsu'nun Kur'an Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 2005, C.XVIII, Sayı 1, s. 97.

Evs bn. Hacer, Divan, (şerh ve tahkik; Muhammed Yusuf Necm), Daru Beyrut, Beyrut 1980.

el-Ezherî, Abu Mansur Muhammed b. Ahmed, Tehzibu'l-Lüğa, ed-Daru'l-Mısıriyyetili't-Te'lifi ve't-Tercümeti, Mısır 1964.

el-Ferâhidî, el-Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-'Ayn, (tah. Abdu'l-Hamîd Henedâviy), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Feyerabend, Karl, A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to The Old Testament, Printed by G. Langenscheidt, trsz.

el-Fîruzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakup, el-Kâmusu'l-Muhît, Müessestü'r-Risale, 8. Baskı, Beyrut 2005.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, el-Misbâhu'l-Münîr fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1987.

Fuerst, Julius ve Samuel Davidson, A Hebrew and Chaldee Lexicon to The Old Testament, London 1867.

Gesenius, William, A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament, Great Britain 1959.

Gesenius, Heinrich Friedrich Wilhelm, Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament, U.S.A. 1996.

Gezgin, Ali Galip, "Toshihiko Izutsu'nun Kur'ân-ı Kerîm'i Anlama ve Yorumlama Yöntemi", İslâmî Araştırmalar dergisi, 2005, C.XVIII, Sayı 1.

Hadıra, Divan, (Tahkik, Nasır ed-Din el-Esed), trz.

Heschel, Abraham, A Consice Dictionary of Hebrew Philosophical Terms, Mimeo-graphed For Use İn The Classes Of The Hebrew Union Collage-Jewish İnstitute Of Religion, Cincinnati O. 1941.

Heyet, El-Müncid Fi'l-Lüğati Ve'l-A'lâm, Daru'l-Maşrık, Beyrut 2008.

el-Hûlî, Emîn, Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod, (çev. Mevlüt Güngör), Kur'ân Kitaplığı Yay., Ankara 2001.

el-Hüzeli, Ebu Züeyb, Hayatı ve şiirleri, Suudi Arabistan Krallığı, Riyad 1978.

Hüzeliyyin, Divan, ed-Daru'l-Kavmiyye, Kahire 1965.

el-İsfahani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn ibn Muhammed, (Muhammed Halil İtani), el-Müfredet fi Garibi'l-Kur'an, Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, trsz.

İzutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Tanrı ve İnsan, (Çev. M. Kürşad Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.

_____, Kur'ân'da dinî ve Ahlâkî Kavramlar, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1991.

Jansen, J.J.G. Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,(Çev. Halilrahman Açar) Fecr yayınevi, Ankara 1993.

Jastrow, Marcus, Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targum, New York 1950.

Jennings, William, Ulric Gantillon, Lexicon to The Syriac New Testament (Peshitta), Oxford University Press, Oxford 1926.

Klein, Ernest, A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language, New York 1987

Lane, Edward William, An Arabic-English Lexicon, Librairie Du Liban, Beyrut 1968.

Maluf, Louis, el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve'l-Ulûm, el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1956.

İbn Manzur, Abu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l Arab, (tah. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Daru Sâdır, Beyrut trsz.

Margoliouth, J. P., Supplement to The Thesaurus Syriacus, Oxford University Press, Oxford 1927.

Medkur, İbrahim ve diğerleri, Mu'cemü'l-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim, el-İdaratü'l-Âmme li'l-Mu'cemât ve İhya'it-Türas, Kahire 1989.

Mesûd, Cubrân, er-Râid Mu'cemun Luğaviyyûn Asriyyun, Daru'l-İlmi lil-Melayin, 7. Baskı, Beyrut 1978.

Mustafa, İbrahim ve diğerleri, El-Mu'cemü'l Vasi, Mektebetu's-Şurûku'd-Devliyye, Mısır 2004.

el-Mutarrizi, Ebu'l-Fettah Nasıruddin, el Muğrib fi Tertibi'l-Mu'rib, (tah. Mahmud Fahuri, Abdülhamid Muhtar), Mektebetü Üsameti İbn Zeyd, 1. Baskı, Suriye 1979.

Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.

Okumuş, Mesut, "Kur'an'da "Birr" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2002, C.5. S.14. s. 97-115.

Öztürk, Mustafa, Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, Ankara Okulu, Ankara 2004.

Paçacı, Mehmet, Çağdaş Dönem'de Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

_____, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

Palmer, F.R. Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.

Penrice, John, Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an, (Çev: Ömer Aydın), İşaret Yayınları, İstanbul 2010.

er-Razi, Zeynuddin Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir, Muhtarus-Sihah, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1950.

Sahib İbn Abbad, el-Muhit fi'l Luğa, Beyrut 1994.

Sarı, Mevlüt, el-Mevârid Arapça-Türkçe Sözlük, Bahar Yay., İstanbul 1982.

Scharfstein, Ben-Ami, Raphael Sappan, Zevi Scharfstein, English - Hebrew Dictionary, The Dvir Company Ltd, Telaviv-İsrail 1961.

es-Semev'el, Urve bn. Vered, Divan, Daru Beyrut, Beyrut 1982.

Shachter, Haim, The New Universal Hebrew-English Dictionary, Tel-Aviv 1960.

Smith, R. Payne, A Compendious Syriac Dictionary, Oxford University Press, Oxford 1903.

Şekhter, Hayyim, İvriy-Angliy Kolele, İsrail 1962.

Şelhub, Salih, el-Keşşaf, Kâmus-u Arabî, Daru Üsame, Amman 2004.

Şimşek, M.Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013.

Tanyu, Hikmet, "Ahd-i Cedîd", TDV İslam Ansiklopedisi, I.501-507.

T.D.K., Türkçe Sözlük, T.D.K. Yay., Ankara, 1983.

el-Ukli, Nemr bn. Tevleb, Divan, (Tahkik ve şerh: Muhammed Nebil Daryefi), Daru Sadr, Beyrut 1863.

Ümmiyye bn. Ebi Salt, Divan,(Şerh ve Tahkik; Seci’i Cemil el-Cübeyli), Daru’l-Kitab, 1. Baskı, Beyrut 1998.

Wehr, Hans, A Dictionary of Modern Written Arabic, Spoken Language Services, Wiesbaden 1971.

Yehuda, Eliezer Ben, A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew, La’am Publishing House, Telaviv-İsrail 1950.

Ben-Yehuda, Ehud ve David Weinstein, English-Hebrew Hebrew-English Dictionary, Washington Square Press, U.S.A. 1961.

Yılmaz, Hasan, Semantik Analiz Yönteminin Kur’ân’a Uygulanması, Kurav Yay,1. Baskı, Bursa 2007.

_____, “Semantik Analiz Yönteminin Kur’ân’a Uygulanmasına Dair”, Kur’ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları “Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü”, Ankara 2009.

ez-Zebidi, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyni, Tacu’l-‘Arus min Cevahiri’l-Kamus, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt 1976.

İbn Zekeriyya, Abu’l-Hüseyn Ahmed b. Faris, Mu’cemu Makayisü’l-Lüğa, Daru İhyai’t-Turası’l-Arabiyyi, 1. Baskı, Lübnan 2001.

METİN İNŞÂSININ TEORİK VE UYGULAMADAKİ BAZI PROBLEMLERİ ÜZERİNE

Selçuk COŞKUN*

Özet

Hadislerle ilgili olarak, sübût ve delâlet problemi olmak üzere temelde iki problem söz konusudur. Bu iki problemin tespitinde son zamanlarda metin inşâsının önemli bir yer tuttuğu tartışılmaktadır. Bu çalışmada söz konusu teorinin sanıldığı gibi her zaman güvenilir ve geçerli sonuçlar veremeyeceğini gösteren bazı problemleri üzerinde durulmuştur. Konu, “Metin İnşâsının Teorik Problemleri” ve “Metin İnşâsının Uygulamadaki Problemleri” şeklinde iki ana başlık altında işlenmiş ve “metin inşâsı” terkîbinin ne anlama geldiği kavramsal ve olgusal olarak izah edilmiştir. Birinci başlık altında metin inşâsı ile ilgili kavramsal ve metodik problemler, ikinci başlık altında ise metin inşâsını yapanla ilgili problemler, inşâ edilecek metinle ilgili problemler ve son olarak da temel alınan kaynaklarla ilgili problemler üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sübût, Metin İnşâsı, Metin Tenkidi.

On Some Theoretical and Practical Problems of Text Construction

Abstract

Regarding the hadiths, there exist basically two problems mentioned as the certitude and the denotation of the hadith. It has been recently discussed that the text construction has taken a significant place in determining these two problems. This study focuses on some problems indicating that the results of the mentioned theory are not always reliable and valid as thought. In this sense; the study is analyzed under two main chapters as “The theoretical problems in text construction” and “The practical problems in text construction”. Moreover, what the combined notion of “text construction” means is explained in conceptual and phenomenological ways. The first chapter deals with the conceptual and methodological problems related to the text construction. In the second chapter, the problems concerning the text constructor and the text to be constructed are handled. Finally, the problems regarding the resources on which the study is based are the subject of the last part of this study.

Key words: Hadith, certitude of the hadith, text construction, textual criticism.

* Prof. Dr., Bayburt Ü. Rektörü, İlahiyat F., Hadis

Giriş

Hadîslerle ilgili temelde iki problem söz konusudur: Sübût problemi ve delâlet problemi. Bu çalışmada hem sübûtu, hem de delâleti yakından ilgilendiren, “metin inşâsı” terkihi ve uygulamasının problemlerinden bahsedilecektir.

Hadîs ilmiyle ilgilenenler, hadîslerin rivâyet süreci içerisinde bazı tasarruflara maruz kaldığını bilirler. Kısaca; manayla rivâyet, ihtisâr, taktî, hazf, ziyâde, idrâc diye adlandırılan bu tasarruflar, bazen rivâyet aşamasında râviler tarafından, bazen de yazılma aşamasında müellifler tarafından yapılmış olabilir.

Hadîs’in ilk râvîleri olan sahâbe, Hz. Peygamber’in bizzat muhataplarıdır. Bunlar Rasulullah’a ait bir sözü, bir bütün olarak dinlemiş olabilecekleri gibi, bir takım doğal sebeplerle, eksik dinlemiş de olabilirler. Eksik dinleyen bir tarafa bırakılırsa, bütün olarak dinleyen sahâbî veya sahâbîler, bir başkasına rivâyet ederken bütün olarak rivâyet etmiş olabilecekleri gibi, ihtiyaca gör parça olarak da rivâyet etmiş olabilirler. Yine bu hadîsi sahâbeden alan tâbîî, bütün olarak rivâyet edebileceği gibi, parça olarak da rivâyet etmiş olabilir. Bu durum, daha sonraki rivâyet aşamalarında da mümkündür. Sözlü rivâyet sürecinde zaman zaman bu tür doğal tahammül ve edâ tarzı sürdürülmüştür.

Daha sonra hadîsler tedvin ve tasnif edilirken, bu işlemi yapan müdevvin veya musannıflar da bazı tasarruflarda bulunmuş olabilirler.

Hadîs inşâ çabasında; taktî, ihtisâr/iktisâr, manayla rivâyet, ziyâde, idrâc diye ifade edilen tasarrufların, özellikle ale’l-ebvâb eserlerde çokça var olma ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Bu yüzden olsa gerek, ilk dönemlerde bazı hadîsçiler, hadîslerde yapılan bu çeşit tasarruflara karşı çıkmışlar¹, diğer bazıları da bilimsel ciddiyete riayet edilmek şartıyla kabul etmişlerdir². Durum böyle olunca, özellikle son zamanlardaki bazı hadîsçiler, batıdaki bazı uygulamalardan da esinlenerek, parça metinlerden hareketle orijinal metni bulma ve bütünleştirme gayreti içerisine girmişlerdir. Şüphesiz bu işlemin bir adı, bir de metodu olmalıdır. ‘Metinleri bütünleştirmek’, ‘ortak metni bulmak’, ‘metin inşâ etmek’, bu işlem için kullanılan terkiplerden bazılarıdır.

Son zamanlarda bu konuda gerek batıda, gerekse bizde bazı denemeler yapılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de yapılan çalışmalarda bu metodun adına daha çok “metin inşâsı” denilmektedir. Bu isimlendirme, daha önceleri başka bilim dalları tarafından kullanılmış olduğu için kulağa daha aşına gelmekte ve yadırganmamaktadır. Bu yüzden bu çalışmada, ‘metin inşâsı’ terkihi üzerinde durulacaktır. Konu işlenirken, sorun çözümlenmesine girilmeyecektir. Bu sebeple,

¹ Bk. el-Bağdâdî, Hatîb, *el-Kifâye fi İlmi’r-Rivâye*, Thk. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut 1986. s. 227.

² Bk. Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu’l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi’l-Hadîs*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut tsz., s. 144.

çalışmada, adına metin inşâsı denilen bu işlemin, hem kavramsal hem de olgusal bazı problemleri sunulacaktır.

Çalışma; “Metin İnşâsının Teorik Problemleri” ve “Metin İnşâsının Uygulamadaki Problemleri” şeklinde iki ana başlık altında işlenecektir. Birinci başlık; “Kavramsal Problemler” ve “Metodik Problemler”; ikinci başlık ise; “Metin İnşâsını Yapanla İlgili Problemler”, “İnşâ Edilecek Metinle İlgili Problemler” ve son olarak “Temel Alınan Kaynaklarla İlgili Problemler” şeklinde detaylandırılacaktır.

Metin İnşâsının Teorik Problemleri

Kavramsal Problemler

Metin

Çoğulu “MütûN³ veya Mitân⁴ şeklinde olan MeTN kelimesi Arapça sözlüklerde; sırt⁵, yerden yükselen tepe, tümsek⁶, sert yer, kitap metni, iki direk arası, kemer⁷ manalarına gelmektedir. Metnu’l-kitâb ifadesi; kitabın şerhedilen ve haşiye yapılan aslı için kullanılmaktadır⁸.

İngilizce sözlüklerde bu anlamda text kelimesi kullanılmaktadır⁹.

Türkçeye Arapçadan geçen MeTiN kelimesi, Arapçayla da irtibatlı olmakla birlikte yeni anlamlar kazanarak şu manalarda kullanılmaktadır: “Bir yazıyı, şekil ve noktalama hususiyetleriyle birlikte meydana getiren kelimelerin bütünü, tekst”¹⁰, “Basılı veya el yazması parça, tekst”¹¹, “Bir yazarın kendi dilinde kullandığı kelimelerden meydana gelen bütün (çeviriye karşıt olarak kullanılır), (Geniş anlamda) basılı veya el yazması parça, yolun ortası, arka, sırt, kâğıdın arkası, kanun metni”¹², “bir yazılı yapıtı oluşturan terimlerin, cümlelerin tümü”, “yapıt ya da yazılı yapıt parçası”, “bir sanat yapıtında yazılı sözlerin oluşturduğu bölüm”, “boş ya da resimli yerlere karşıt olarak, sayfanın yazılı bölümü”¹³.

³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’s Sâdır, Beyrut 1990, XIII, 398.

⁴ Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Lüğâ*, Thk: Abdusselâm Muhammed Harun, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2.b., Mısır 1972, V, 294.

⁵ İbn Manzûr, *age.*, XIII, 398; İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Çağrı Yay., İst. 1989, s. 853.

⁶ Ahmed b. Fâris, *age.*, V, 294; İbrahim Mustafa ve diğerleri, *age.*, s. 853.

⁷ İbrahim Mustafa ve diğerleri, *age.*, s. 853; Topaloğlu, Bekir-Karaman, Hayrettin, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, Nesil Yay. İst. 1989., s. 402.

⁸ İbrahim Mustafa ve diğerleri, *age.*, s. 853.

⁹ *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, Sev yayıncılık, İstanbul 2000, s. 1013.

¹⁰ Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1984, s. 756; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, 10. Baskı, s. 1382; Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, Pars Yay., İstanbul 1972, IV, 1926.

¹¹ *Türkçe Sözlük*, s. 1382.

¹² Tuğlacı, *age.*, IV, 1926.

¹³ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Gelişim Yay., İstanbul 1986, XIII, 8073.

Dikkat edilirse bu ifadelerde metnin daha çok yazılı olduğuna vurgu yapılmıştır. Sözlük anlamlarında metnin daha çok yazılı tarafına atıfta bulunulmasına rağmen, sözlük dışı kullanımlarda, onun sözlü ifadeler için kullanıldığı da görülmektedir. Metin, önce sözlerden oluşur, bu aşamada sözlü metindir, daha sonra yazılı hale gelir ve yazılı metin adını alır.

Söz konusu metin, yazarının el yazısıyla korunmuş olabileceği gibi, başkalarının el yazısıyla, basılı olarak ya da her iki biçimde de korunmuş olabilir. Başkaları tarafından aktarılan metin ise, yazarın el yazmasının doğrudan kopyası olabileceği gibi, çok dolaylı bir kopyası da olabilir. Sözlü aktarım söz konusu olduğu durumlarda ise, metinlerin çözümlenmesi daha da zorlaşabilir. Bu zorluğu aşmak için, bir eserin özgün ya da güvenilir metnini belirlemek amacıyla 'metin incelemesi' yapılır¹⁴.

Metin incelemesi, incelenen metnin durumuna göre farklılık arz etmektedir. Meselâ; yazmalarla ilgili araştırmada hedef, çok sayıdaki yazmanın soyağacını çıkarmaktır. Bu sırada metinler arasında farklılıklar tespit edilir, ama bunlar birer yanlış olarak değerlendirilmez. Aktarılmış metnin, özgün metnin yazıldığı tarihe yakın ya da uzak bir tarihte, kısa ya da uzun sürede, kaybolmuş ya da günümüze ulaşmış bir kaynaktan aktarılmış olması gibi unsurlar, güvenilir bir **özgün metne** ulaşılmasını etkiler. Sözlü olarak aktarılmış eserler söz konusu olduğunda ise, incelemeciler genellikle "özgün" metne ulaşamaz ve ortak bir kaynağı temel almak zorunda kalırlar¹⁵.

Metnin yazılı mı sözlü mü olduğu tartışması bir tarafa bırakıldığında, onun sadece yazılı olduğu kabul edilse bile, başka tartışmalar gündeme gelmektedir.

Metin, sadece yazılı cümleler midir, yoksa okuyucunun düşünce dünyasıyla girdiği ilişki sonucunda oluşan anlamlar mıdır? Bu konuda çok farklı tartışmalar bulunmaktadır. Son zamanlardaki bazı bakış açılarına atıfta bulunmak yeterli bir fikir verecektir.

1. **Modern anlayışta** metin, yazarla okur arasında iletişim kurma çabası olarak adlandırılır.

2. Modern anlayışı reddeden **yapısalcılıkta**, metnin gizli olsa dahi, belli bir nesnel içeriği vardır. Bununla birlikte, yapısalcı görüşe göre, yazıldıktan sonra bağımsız addedilen metnin kökenlerinde, yazarın söylediklerinde anlam ve açıklamalar bulmaya çalışmak boşunadır¹⁶.

3. Yapısalcılıktan daha da ileri giden **postmodernizm**, metne, her türlü nesnel

¹⁴ *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1994, XXII, 332.

¹⁵ *Age*, XXII, 332.

¹⁶ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2002., s. 646.

içerikten kurtulmuş bir şey olarak bakar. Metin merkezli bir görüş olarak tanımlanan postmodernizmin bakış açısından, metin her şey olup, sonsuz sayıda yoruma imkân verir. Postmodernistler işte bu bağlamda, tutarlılık ve birliğe direnen, çelişkiyle dolu olup, her okumada yeniden yazılan ve yorumlanan metin türüne **yazılabilir metin** adını verirler. Yazılabilir metnin bir diğer özelliği de, onun okuyucuyu etkin olmaya sevk etmesi, okuyucuyu tüketiciden ziyade bir üreticiye dönüştürmesidir. Yazılabilir metin, aynı zamanda açık metin olarak da tanımlanabilir. Buna göre alternatif yorumlara elverişli olan, farklı anlamları teşvik eden ve zengin, farklı ve karmaşık okumalara imkân tanıyan metne **açık metin** adı verilmektedir¹⁷.

4. Bu açıdan yazılabilir veya açık metnin karşıtı, pasif okuyucu için yazılmış olan, salt belli bir mesaj almak üzere okunması gereken, tekil ve değişmez bir anlamı özendiren ve dolayısıyla okur tarafından yeniden yazılmaya karşı koyan metin olarak **okunabilir metin**'dir. Okuyucu (için), okuma süreci boyunca belirli bir yol üzerinde yürümeyi amaçlayan, alternatif yorumlara, farklı okumalara pek imkân tanımayan bu tür metinlere aynı zamanda **kapalı metin** adı verilir.¹⁸

Sadece bu bakış açılarıyla bakıldığında, "Hadîsler hangi grup metinler olarak adlandırılabilir?" sorusunun cevabı önemli görünmektedir.

Hadîste Metin

Hadîste kullanılan "metn" kelimesinin iştikakı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Cemâ'a (ö. 733 h.) ve es-Suyûtî (ö. 911 h.) esas alındığında bu izahları şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

a. Bunlardan birine göre metn, gayeden uzaklaşmak manasına gelen "mümâtene" kökünden alınmıştır. Çünkü sened uzadıkça, gaye olan metinden uzaklaşmaktadır.

b. Bir diğer izaha göre metn, 'koçu soydum' manasına gelen "metentu'l-kebşe" ifadesinden alınmıştır. İnsanlar koçun derisini soyup, asıl olan beyaz gövdeye ulaştıklarında bu ifadeyi kullanırlar. Asıl olan metindir. İsnad, metinden haber verenlerin oluşturduğu kısımdır. Sened çıkarıldığında geriye kalan kısım olan metin asıl olduğu için, koçun soyulduğu anda geriye kalan kısmına teşbih edilmiştir.

c. Başka bir izaha göre, tepe manasına gelen el-metn kökünden alınmıştır. Bu durumda müsnid, hadîsi senedle güçlendirip Hz. Peygambere yükseltmektedir. Başka bir ifadeyle sözü sened merdiveniyle yukarıya taşımış ve yükseltmiş olmaktadır. Bu açıdan tepe manasına gelen metn'e teşbih edilmiştir.

¹⁷ Cevizci, *age.*, s. 646.

¹⁸ Cevizci, *age.*, s. 646.

d. Bir diğer izaha göre ise metn kelimesi; yayı sınırlarla sarıp sağlamlaştırmak, tamir etmek manasına gelen “temtînu’l-kavsi bi’l-usbi” kullanımından alınmıştır. Bu durumda metn, senedde yer alan râvîlerle veya senedle sarılıp sağlamlaştırılmış olmaktadır¹⁹.

Çağdaş hadîşçilerden bir kısmı meseleye hadîsin şekli açısından, bir kısmı ise gayesi açısından bakmışlar ve buna göre metni temelde iki şekilde tarif etmişlerdir.

a. Şekil açısından bakanlar, hadîsi sened ve metin olarak iki şekilde görmüşler ve sened dışındaki yere metin demişlerdir. Buna göre metin; senedin kendisiyle son bulunduğu sözlü kısımdır²⁰.

b. Gaye ve hedef açısından bakanlar, asıl olanın metn, mana olduğundan hareketle metni şöyle tarif etmişlerdir: Manalarının kendisiyle oluştuğu hadîs lafızlarıdır²¹. Bunun metin olarak isimlendirilmesi belki de (lügat anlamlarıyla irtibat kurulduğunda) metnin zahir/görünen ve matlup/hedeflenen olmasındandır²².

Ahmed Ömer Hâşim, hem et-Tîbî’nin hem de İbn Cema’a’nın tanımlarını benimsemiş görünmekte ve metni her iki bakış açısını da mezc ederek şöyle tarif etmektedir: Metn; senedin kendisiyle son bulunduğu kısım veya manaların kendisiyle oluştuğu hadîs lafızlarıdır²³.

el-Leknevî (ö. 1304 h.) *Zaferu’l-Emânî*’de özetle şöyle demektedir: Metn teriminin meşhur tarifi; “isnâdın kendisinde son bulunduğu şey”dir. el-Leknevî, Seyyid Şerif Cürcanî’ye (ö. 816 h.) nisbet edilen muhtasardaki “el-metnu huve el-fâzu’l-hadîsi’lletî tetekavvamu biha’l-meânî / Metn, manaların kendisiyle oluştuğu hadîs lafızlarıdır” ifadesini, “Yani, sahibinden sadır olan lafızlardır. Hadîs tercümelerine metin denilmez” şeklinde açıklar. Devamında özetle şöyle der: Metn aslında; hayvanın omurgasıdır. “Yeryüzündeki tepe ve tümsek”, “herhangi bir şeyin metni/üst tarafı”, “şerhin metni” buna benzetilerek “metin” diye isimlendirilir.

¹⁹ Bk. İbn Cemâ’a, Bedruddin Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelu’r-Revî*, Thk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dâru’l-Fikr, Suriye 1986, s. 29; es-Suyûtî, Celaluddin, *Tedribu’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, Thk: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1989, I, 23.

²⁰ Bk. et-Tahhân, Mahmud, *Teysîru Mustalahi’l-Hadîs*, Mektebetü’l-Me’ârif, Riyad, 1985, s. 16; Koçyiğit, Talat, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992, s. 272; Aydın, Abdullah, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İFAV, İst. 2009, s. 180; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara 1992, s. 222.

²¹ et-Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâ’id fî Ulûmi’l-Hadîs*, Thk: Abdulfettâh Ebu Ğudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2007, s. 26; Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru’l-Vecîz fî Ulûmi’l-Hadîs*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1991, s. 22.

²² Muhammed Accâc el-Hatîb, *age.*, s. 22.

²³ Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâidu Usûli’l-Hadîs*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1984, s. 22; et-Tîbî, Hüseyin b. Abdullah, *el-Hülasa fî Usûli’l-Hadîs*, Thk. Subhî es-Sâmarrâî, Reîsü’d Dîvani’ Evkafl, Irak 1971, s. 30; İbn Cemâ’a, *age.*, s. 29.

Yine “Hablu’l-metîn” de bu tür kullanımlardandır. Her şeyin metni; her şeyin kendisiyle ayakta durduğu ve kuvvet bulduğu şeydir. Mesela insan omurgasıyla ayakta durur (bunun için omurgaya metn denilir). Hadîs metni ise; hadîs lafızlarının bütününden ibarettir. Çünkü o lafızlarla ayakta durur. Fakat lafızlar tek tek değil de bütün olarak manaları oluşturur²⁴.

Şîf hadîsçi eş-Şehîd es-Sânî (ö. 965 h.) ise metnin lügat anlamları konusunda el-Leknevî’nin izahlarına benzer izahlar verdikten sonra, hadîs metnini; “Manaların kendisiyle oluştuğu hadîs lafzıdır. Bu da Hz. Peygamber’in sözleri ve o manada olanlardır (imamların sözleri)” şeklinde izah etmektedir²⁵.

Buraya kadarki izahlardan, metnin sözlü veya yazılı olmasıyla ilgili bir sınırlandırma bulunmadığı gibi, metnin sened dışındaki kısım mı, yoksa senedle birlikteki rivâyet mi olduğu kat’î olarak anlaşılmamaktadır.

Bu durumda metnin tanımlanması ile ilgili bazı problemler söz konusudur.

Metnin tanımlanmasıyla ilgili problemler

1. Çağdaş araştırmalarda “metin inşâsı” terkinde sözü edilen metin yukarıda sayılanlardan hangisidir? Diğerleri bir tarafa bırakılıp ve sadece hadîsçiler esas alındığında, iki metin tanımından birinin mi yoksa her ikisinin mi tercih edildiği belirtilmelidir. Bu konuda bir muğlaklık vardır. İleride tekrar görüleceği gibi, çağdaş bazı araştırmalarda metin ile; bir yandan, isnâddan sonraki kısmın kastedildiği belirtilmekte, bir yandan metnin görünmeyen öğelerinin de metin içerisinde yer aldığı söylenmekte hatta senedle ilgili unsurlar da metin inşâsına dâhil edilmektedir. Bu duruma netlik kazandırılması gerekmektedir.

2. Yine bu tür bakış açılarına bakıldığında, bir kısmının metni yazılı öğelerden, bir kısmının ise hem yazılı hem sözlü ifadelerden ibaret gördükleri anlaşılmaktadır. “Metin inşâsı”nda kastedilen metin; yazılı metin mi, sözlü metin mi, yoksa her ikisi midir? Bu soruların da daha baştan cevaplandırılması gerekmektedir.

2. İnşâ

Arapçada inşâ; “yaptı, meydana getirdi, terbiye etti, (yardımcı fiil olarak): başladı, icad etti döndü²⁶, kıldı, yazdı”²⁷ manalarına gelir. “Fülanun yunşiu’l-ehâdîse” demek, ‘falanca hadîs uyduruyor’ demektir. el-Leys şöyle demiştir: “Enşee fülanun hadîsen” ifadesi; ‘hadîs icad etti ve onu Rasûlullah’a ref etti’

²⁴ el-Leknevî, Abdulhay, *Zaferu’l-Emânî fî Muhtasari’l-Cürçânî*, Thk: Takiyyuddin en-Nedvî, el-Dâru’l-Kalem, Hindistan 1995, s. 31.

²⁵ eş-Şehîd es-Sânî, *er-Riâye fî İlmi’d-Dirâye*, Thk. Muhammed Ali Bakkal, Mektebetü Âyetillahiluzma, 1408, s. 52.

²⁶ İbn Manzur, *age.*, I, 171-172.

²⁷ Topaloğlu-Karaman, *age.*, s. 436.

demektir. “Min eyne enşe’te” ise; ‘Sen nereden çıktın?’ demektir. “Enşee fûlanun”; fûlan döndü, geldi demektir. Enşee, hutbe ve şiir inşâ edildiğinde de kullanılır. Ayette geçen “ve huvellezi enşee cennâtin ma’rûşâtin”²⁸ ifadesinde geçen “enşee”; icat etti ve yaratmasına başladı demektir. Her ilk olan şeyi Allah inşâ etmiş, yaratmıştır²⁹. “Enşee’s-şey’e”; var etmek, vücuda getirmek, icad etmek. “Enşeallahu’l-halka”; ‘Allah mahlukatı yarattı’ manasına gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’deki “ve huvellezi enşee’kum min nefsin vâhidetin”³⁰ ifadesi ‘yarattı’ manasına gelmektedir. “Enşee’s-şâiru kasideten evi’l-kâtibu makâleten”; ‘şair kaside veya kâtip makale telif etti’ demektir. “Enşee’s-sabiyye” ise; ‘çocuğu terbiye etti’ demektir³¹.

“İnşâ” kelimesi aslen Arapça olmasına rağmen Türkçede de birçok manada kullanılmaktadır: “İnşâ”; “Yapma, yapılma, vücuda, meydana getirme”, “Kaleme alma”, “Nesir, yazı”, “Mektup yazma”, “Güzel nesir yazma veya güzel yazılmış nesir”³², “İnşâât; yapı, yapı işleri (inşâ’ın cemi)”³³, “yapı kurma, yapı yapma, kurma” “ed. Düz yazı veya şiir kaleme alma, yazıya dökme”³⁴.

Bu ifadelere dikkat edilirse, Arapçada, her türlü icad, ihdas, yapma, yazma manalarına gelen kelime, Türkçede daha çok yazma ve yapma ile irtibatlandırılmıştır.

Sözlükte önceleri “ortaya çıkarmak, icat ve ihdas etmek, yaratmak” manalarına gelen inşâ, daha sonra “yapmak, üretmek ve yazmak” gibi anlamlarda da kullanılmış, bu ikinci kullanımdan hareketle “yazmak, yazma sanatı ve kompozisyon” gibi anlamlar kazanmıştır³⁵.

Buradan itibaren farklı bilim dalları inşâyı kendi alanlarında bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır.

İnşâ bazen **bir sanatın** adı olarak kullanılmış ve zaman içerisinde resmî ve özel yazışmaların belirli bir usûle göre yapılmasının inceliklerini ve mektup yazma sanatını ifade eden bir terim haline gelmiştir. Bu sanatı konu edinen disipline İlmü’l-inşâ, bu ilmin kurallarına uygun olarak hazırlanmış metinlere münşeât adı verilmiştir³⁶.

²⁸ el-En’âm 6/141.

²⁹ İbn Manzur, *age.*, I, 171-172.

³⁰ el-En’â , 6/98.

³¹ İbrahim Mustafa ve diğerleri, *age.*,s. 920.

³² Devellioğlu, *age.*, s. 527

³³ Devellioğlu, *age.*, s. 527.

³⁴ Türkçe Sözlük, *age.*, s. 974.

³⁵ Durmuş, İsmail, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 334.

³⁶ Durmuş, a.g.m. XXII, 334-335.

Bu dar anlamı yanında **edebiyatta** belli kurallara, belâgat ve fesâhat ölçülerine göre söylenmiş veya yazılmış edebî güzellik taşıyan her çeşit söz veya düz yazı da (nesir) inşâ terimiyle ifade edilmiştir³⁷.

İnşâ kelimesi ayrıca **dil bilimi ve dil felsefesinde** dilin iki temel kategorisinden inşâ-haber ve dil üzerindeki araştırmaların kendisine dayandığı aslî kavramlardan biri olarak da kullanılmıştır³⁸.

İnşâ zamanla **bir meslek** adı olarak da kullanılır olmuştur. Geniş anlamda, sekreterlik görevinde bulunan kişinin yaptığı işten başka “az veya çok düzenli mektup yazan bir kimsenin yaptığı iş” şeklinde anlaşılır. Dar anlamda ise sekreterlik yapanın işi olarak anlaşılır. Bu manada “inşâu'l-kitâb (belirli bir usûle göre mektup yazımı)”, “Kitâbun münşee (kuralına uygun olarak yazılmış kitap)” gibi terimler kullanılır³⁹. Arap ve Fars edebiyatında böyle anlaşılan kelime, Türk edebiyatında; bu anlamlarının yanında bir de, “bir tür kompozisyon tekniği ve güzel yazı yazma sanatı” olarak da anlaşılmıştır⁴⁰.

Bunların yanında inşâ, **fıkıhta** da kullanılır⁴¹. İnşâî ifadeler, bir talep unsuru taşıdıkları için, bir şeyin yapılması veya yapılmamasıyla ilgili iradenin dildeki karşılığını teşkil eder. Gerçek anlamda inşâî ifadeler, emir, nehiy, soru, dua, temenni gibi kiplerin kendilerinde taşıdıkları anlamlara tekabül eder. Fıkıh usûlünde genel anlamda dinle, ve özel olarak da hükümlerin esasını teşkil eden asıllarla alakaları açısından ele alınmıştır⁴². İnşâ fıkın yanında **Kelâm**da da kullanılmaktadır. Kelâmda daha çok; nesnelere ilk yaratmak anlamında bir kelâmî terim olarak kullanılır⁴³.

İnşâ bazı bilim dallarında ekol haline gelmiş ve inşâîyye/inşâcılık ortaya çıkmıştır. Bununla beraber inşâcılık farklı bilim dalları tarafından farklı şekilde tanımlanmıştır. Bu anlamda **Epistemolojide**⁴⁴, **Matematikte**⁴⁵, **Etikte**⁴⁶, **Sosyo-**

³⁷ Bk. *Tarih Deyimleri ve Terimleri*, II, 73-74; Durmuş, a.g.m., XXII, 334-335.

³⁸ Cevizci, *age.*, s. 510-511.

³⁹ Durmuş, a.g.m., XXII, 335.

⁴⁰ Uzun, Mustafa, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 339.

⁴¹ Durmuş, a.g.m., XXII, 334-335.

⁴² Görgün, Tahsin, “İnşa”, *DİA*, XXII, 341.

⁴³ *DİA*, XXII, 334.

⁴⁴ Epistemolojide, bilginin elde ettiğimiz kazandığımız bir şey değil de, ürettiğimiz bir şey olduğu; bilgide veya herhangi bir disiplinde araştırma konusu olan nesnelere, dış dünyada insan zihninden bağımsız olarak var olan ve keşfedilmeyi bekleyen nesnelere değil de, yapımlar, insan zihni tarafından meydana getirilen konstrüksiyonlar olduğu görüşü (Cevizci, *age.*, s. 510-511).

⁴⁵ Matematiğin konusunu meydana getiren nesnelere, ancak ve ancak onları ideal bir tarzda inşâ etme veya kurma olanağı verecek etkin ve verimli bir yöntem bulunduğu taktirde nüfuz edebileceğini öne süren öğretisi (Cevizci, *age.*, s. 510-511).

⁴⁶ Etikte, ahlakî olgu ve hakikatlerin var olduğunu kabul etmekle birlikte, bu olgu ve hakikatlerin ahlakî failer

lojide⁴⁷ ve Psikolojide⁴⁸ inşâcılıktan bahsedilmektedir.

Hadîste İnşâ

Hem temel islam bilimlerinin bazılarında, hem de diğer bilimlerde artık kelime anlamını aşmış kavram olarak kullanılan ve üzerinde tartışmalar yapılan inşâ kelimesi, tuhaf bir şekilde hadîste sadece son dönem Türkiye'sinde "metin inşâsı" terkihiyle kullanılmaya başlanmıştır. İnşâ kelimesinin hadîs ilminde özel bir anlamı yoktur. Yukarıda bahsedildiği gibi, bazı sözlüklerde **hadîsle** birlikte kullanılan **inşâ** kelimesi; 'hadîs uydurmak' anlamına gelmektedir. "Fülanun yun-şiu'l-ehâdîse" demek, 'falanca hadîs uyduruyor' demektir. Yine, "enşee fülanun hadîsen" ifadesi; 'hadîs icad etti ve onu Rasulullah'a ref' etti' demektir.

Metin inşâsı terkihiinde kullanılan 'inşâ' kelimesi, Türkçe'deki anlamıyla mı yoksa Arapçadaki anlamıyla mı kullanılmaktadır?

Türkçe'deki anlamıyla kullanılıyorsa, yazmak, yapmak, kurmak, icad etmek, ortaya çıkarmak, üretmek anlamlarına gelmelidir. Bu anlamlardan hangisinin tercih edildiği netleştirilmelidir. Fakat hangisi tercih edilirse edilsin, kelimenin sözlükte veya diğer bilimlerdeki kullanımıyla örtüşmeyecektir. Bu durumda, "metin inşâsı" terkihiindeki zımnî anlam olan orijinal metni tesbit iddiası zayıflayacak, hatta buna zıt olarak beşeri müdahalelerin yoğunluğunun ön planda olduğu, yani inşâ edenin iradesinin çok daha etkili olduğu bir eylemi çağrıştıracaktır.

3. Metin İnşâsı

Yukarıda kısaca bahsedilen hem metin hem de inşâ ile ilgili kavramsal problemler, bu iki kelimenin birleşerek oluşturduğu terkihi için daha da katmerleşmektedir. Şöyle ki;

-Metin inşâsı terkihi, Arapçadaki "inşâu'l-metn" ifadesinin çevirisi midir? Yoksa tamamen Türkçe bir kullanım mıdır? Yukarıda Türkçe olması durumundaki probleme değinilmişti.

- Metin inşâsı, Arapça bir kullanımın (inşâu'l-metn) çevirisi ise bu konuda çağdaş Arap dilcilerin ne dediğine bakılmalıdır. Onlar şöyle demektedirler:

tarafından inşâ edildiklerini ya da ahlakî inançlarımıza, tepki ve davranışlarımıza bağlı olduklarını savunan antirealist öğretisi (Cevizci, *age.* s. 510-511)

⁴⁷ Sosyolojide; sosyal yaşamın toplumsal olarak yaratılmış veya inşâ edilmiş özünü ön plana çıkartan, toplumun insan varlıkları tarafından etkin veya yaratıcı bir biçimde oluşturulduğunu, sosyal dünyanın, verili bir şey olmayıp, bireyler veya toplumsal gruplar tarafından inşâ edildiğini savunan görüş (Cevizci, *age.*, s. 510-511).

⁴⁸ Psikolojide, dünyaya dair bilginizi şekillendirip oluşturan bilişsel yapıların, çevre ile özne arasındaki karşılıklı etkileşim yoluyla geliştiğini iddia eden görüş (Cevizci, *age.*, s. 510-511).

“Metin inşâsı tabiri günümüz Arapçasında kullanılmaz. Bu terkinin manası; bir sözü ilk defa söylemek icad etmek demektir. Önceden var olan şey için kullanılmaz. İnşâu Metni'l-Hadîs ise; Hz. Peygamber adına hadîs uydurmak demektir”⁴⁹.

“İnşâ, enşee'nin masdarıdır. Enşee ise; Arapça lügatlerde 'ibtadee' yani 'yarattı' manasına gelmektedir. Olmayı yaratmak demektir. Metin ise, günümüz Arapçasında Rasulullah'ın sözleri manasına da gelmektedir. Burada metni inşâ eden Rasulullah olmaktadır. Çünkü bu sözleri ilk icad eden ve söyleyen odur. O zaman inşâ kelimesini hadîs metinleri için kullanmak doğru değildir. Çünkü hadîs aslen mevcuttur. İnşâ ise, telif etmek, yaratmak demektir. Hadîs aslen var olduğuna göre, daha sonra var edilmesi anlamsız olur”⁵⁰.

Metin inşâsının Türkçe bir kullanım kabul edildiği durumda, buradan maksadın “bir metnin özgün halini tesbit etmek” olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum daha çok yazılı kaynaklarla hatta yazma eserlerle ilgili bir durumdur. Hadîste kullanılacaksa, bazı hadîs eserlerinin özgün halini oluşturmak kastedilebilir.

“Metin inşâsı” bazı kullanımlarda, “metni yeniden inşâ”⁵¹, “yeniden bir metin inşâsı”⁵²; “ortak bir metin inşâsı”⁵³, “metin inşâsı usulü (yazma eseri inşâ)”⁵⁴ olarak geçmektedir.

Hadîs bağlantılı bazı araştırmalarda ise, tanım netleştirilemediğinden olsa gerek, eş anlamlı ve tanımlayıcı kelimelerle kullanılmaktadır. “Metin tahkiki ve inşâsı”, “metin kritiği ve inşâsı”, “metin tahkiki, kritiği ve inşâsı”⁵⁵, “Metin tahkiki, tenkidi ve inşâsı”⁵⁶

Yukarıda bahsedilen ‘metin’ ve ‘inşâ’ kelimelerinin kullanımıyla ilgili problemler saklı tutulmak kaydıyla, Hadîste kullanılan **metin inşâsı**, **iki kategoride** değerlendirilebilir. Bunlardan biri, **hadîs eserlerinin inşâsı**, diğeri de **belli bir hadîsin inşâsı**.

⁴⁹ İyd Fethi Abdullatif, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi.

⁵⁰ Dusûkî, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi.

⁵¹ Kırbaoğlu, Hayri, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 169.

⁵² <http://hermenotik.blogspot.com/2008/03/tashih-ve-redakte-hakkında.html>, Erişim tarihi:23.11.2011; http://www.hanifdostlar.net/forum_posts.asp?TID=5102&KW=kabe&PN=0&TPN=42, Erişim tarihi: 21.11.2011.

⁵³ <http://www.sonpeygamber.info/enes%E2%80%99in-gunlugu>, Erişim tarihi:23.11.2011.

⁵⁴ <http://www.mahmutsait.trgg/ORTA%C7A%26%23286%3B-%26%23304%3BSLAM-D-Ue-NYASINDA-ZIN-DIKLAR-VE-M-Ue-LH%26%23304%3BDLER.htm>, Erişim Tarihi: 23.11.2011.

⁵⁵ Bk. Nazlıgül, Habil, *Hadîste Metin İnşâsı ve Metin İnşâsı Açısından Cibril Hadîsi Rivâyetleri*, Laçın Yay., Kayseri 2005, s. 8-9.

⁵⁶ Nazlıgül, *age.*, s. 14.

Hadîs eserlerinin yeniden inşâsı, tıpkı herhangi bir tarihi eserin inşâsı gibidir. İslam dünyasının imkânlarının artması, teknolojinin gelişmesi, bazı kurumların ihdası, zengin İslam mirasına ait yazma eserlerin yeniden inşâ edilip yayımlanmasını mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte, hadîs eserlerinin bundan ne derece nasiptar olduğu tartışılabilir.

Geçmişte bazı eserlerin inşâsına rastlanmaktadır. Bu tür inşâlar, daha ziyade hocaların ders notlarının talebeleri tarafından kitaplaştırılması şeklinde olmuştur. Bu tür çalışmaların menşei hicri ilk asırlara kadar götürülebilir. İbn Abbâs, Süfyân es-Sevri'nin tefsirleri, Urve b. Zübeyr'in *Meğâzî'si*, Ebû Hanîfe'nin bazı eserleri buna örnek verilebilir⁵⁷. Bu türden inşâlar hadîs alanında da yapılmıştır. İmam Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh'i* için yaptığı işlem, es-Sa'atî'nin *Müsned* üzerinde yaptığı işlem, Şeybanî ve Yahya b. Yahya nüshalarının birleştirilerek Mâlik'in *Muvatta'*ının oluşturulması, bir çeşit inşâ işlemidir. Türkiye'de bu tür çalışmalar, az da olsa yapılmaktadır. Sa'îd b. Mansur'un eserinin yeniden inşâsı buna örnek verilebilir⁵⁸.

Eserlerin yeniden inşâsı konusundaki temel problemlerden biri, Türkiye'nin bu konudaki katkısının son derece sınırlı olmasıdır. Alevi-Bektaşî klasiklerinin inşâsı ve neşrine verilen önem, temel hadîs eserlerinin neşrine de verilmeli, yazma nüshaları, edisyon kritikli olarak ve orijinal metnlerinin de eklenmesi suretiyle yayımlanmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığının bu konuya el atması önemli bir eksikliği giderecektir. Ne yazık ki günümüzde bu konu ihmal edilmektedir. Yununî'nin Buhârî'nin *Sahîh'i* için yaptığı nüsha farklılıklarını göstermek şeklindeki metin inşâsına bile sadık kalınmamış, onun gösterdiği nüsha farklılıkları sayfa kenarlarından çıkarılarak İstanbul baskısı yapılmıştır.

Bu çalışmada söz edilen metin inşâsı esas itibariyle **bir hadîs metninin inşâsıdır**.

Bu tarzdaki metin inşâsı kısaca; **Bir konuda gelen bir tek haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tesbit işlemi** olarak tarif edilmektedir. Bu anlamdaki metin inşâsı; bazen "dış tenkid", bazen "kaynaklar tenkidi", bazen de "edisyon kritik" ile izah edilmektedir⁵⁹. Bu sistemlerde aynı asla ait yazmalar nasıl ki bir araya getirilip karşılaştırma yapılmak suretiyle sağlam bir metin ortaya konulmaya çalışılıyorsa, aynı mantıktan hareket edilerek bir konudaki bir rivâyetin farklı versiyonlarını bir araya getirmek suretiyle metin inşâsı yapılmaya çalışılmaktadır⁶⁰.

⁵⁷ Bk. Nazlıgül, age., s. 98.

⁵⁸ Akyüz, Ali, *Sa'îd b. Mansur'un Musannefinin Yeniden İnşâsı*, İstanbul 1997.

⁵⁹ Bk. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 196.

⁶⁰ Özafşar, age., s. 196.

Bu anlayışa ilave olarak, metin inşâsında sadece parçaları bütünleştirmek kastedilmez, bunun yanında inşâyı yapanın metinle bütünleşmesi de istenilir. Böylece metni yazan ile metni yeniden üreten arasında bir duygu bağı ve bir diyalog kurulması istenilir. Bu duygu bağı kurabilen kişinin metnin ruhunu kavraması ve o metnin atmosferine gitmesi kolaylaşacağından bu kişinin yapacağı metin inşâsının daha sıhhatli olacağından bahsedilir⁶¹.

B. Metodik Problemler

Son zamanlarda kullanılan “metin inşâsı” tabiri, başlı başına bir metot mudur? Yoksa bir metodun alt işlemlerinden biri midir?

Bazı çalışmalarda başlı başına bir metotmuş gibi kabul edilmiş ve buna dayanılarak bazı hadîsler değerlendirilmiştir⁶². Bazıları bu işlemi “metin tetkiki” adı altında “hadîs metinleri incelenirken” atılması gereken adımlardan biri olarak kabul etmiştir⁶³. Bazıları ise; metin tahlili yapılabilmesinin ön şartının sağlam metnin elde edilmesi olduğunu, bunun da ancak metin inşâsıyla mümkün olacağını söylemiştir. Bu kullanımda metin inşâsı, metin tahlilinden önceki bir aşama olarak görülmektedir⁶⁴.

1. Metin İnşâsının Gereçekleri

Yukarıda tanımı verilen metin inşâsının bazı gerekçelerinden bahsedilmektedir. Bunlar kısaca şöyle sıralanabilir:

a. İster kasıtlı olsun, isterse kasıtsız olsun, insanların hatalardan salim olmaları söz konusu değildir. Buna hadîsçiler de dahildir. Râvîlerin yanılma hata etme, karıştırma ve unutma gibi beşeri zaafı⁶⁵ vardır.

b. Klasik hadîs eserlerinde, özellikle de usul eserlerinde sık sık bahsedilen, tanımlanan, açıklanan ve cevazları tartışılan, manayla rivâyet, ihtisâr, taktî, hazf, idrâc, ziyâde gibi rivâyet türleri sayılmaktadır. Bunlar orijinal metne müdahalelerin olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse metin inşâsıyla orijinal metne ulaşmak gerekir⁶⁶.

c. Ayrıca, râvîlerin veya müstensihlerin metni yanlış duymaları, yazmaları veya okumaları sonucunda oluşan yanlışlıklar da söz konusu olabilmektedir.

⁶¹ Nazlıgül, *age.*, s. 94.

⁶² Bk. Kızılkaya, Sabri, *İsnâd ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Geleneksel ve Yeni Yaklaşımlar*, Ankara 2008, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 395.

⁶³ Kırbaşoğlu, Hayri, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 167.

⁶⁴ Bk. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 193-198

⁶⁵ Bk. Özafşar, *age.*, s. 201-208.

⁶⁶ Bk. Nazlıgül, *age.*, s. 101-102; Özafşar, *age.*, s. 208-234.

İmla denilen meclislerdeki çoklu kopyalama verimli olmakla birlikte yine de hatadan salim olunmaz ve eserlerin mukabele edilmesi istenirdi. Çünkü erken dönem metnlerinin kenarlarına düşülen notlar, haşiye ve açıklamalar, bazen metinlerin aslına ait parça zannedilir, müstensihler tarafından metne eklenebilirdi⁶⁷.

d. Bazen de müstensih, asıl nüshanın imlasını, hareke ve gramerini düzeltme işgüzarlığına koyulabilirdi. Bazen de müstensihler, kelime, cümle veya paragrafların hatta bazen de kitabın tamamının düzenini yeniden tanzim edebilirlerdi. Müsned türü olup da musannef türüne çevrilen eserler⁶⁸ veya müellif nüshalarına ilave edilen başlıklandırmalar bunun örneklerindedir⁶⁹.

e. Buna ilaveten “hadîşçilerin her bir isnâdı müstakil bir hadîs saymaları ve buna bağlı olarak, o isnâdın metninin de bizatihi gerçekliğin tamamı veya kendisiymiş gibi algılanması” da bu gerekçeler arasında sayılmaktadır⁷⁰.

f. Hadîs metnlerinin yeniden inşâsını gerekli kılan önemli bir husus da bu metinlerin sözlü metinler olduğu gerçeğidir⁷¹.

Malumu i'lâm kabilinden olan bu gerekçeler, hadîşçiler tarafından tespit edilmiş ve teferruatlı bir şekilde tartışılmıştır. Ancak burada belli bir hadîs hakkındaki bu türden bilgilerin toplanıp bütünleştirilmesi kastediliyorsa, bütüncül bakışı sağlama adına faydalı olacaktır.

2. Metin İnşâsının Faydaları

Metin inşâsı sonucunda, yine ma'lumu i'lâm kabilinden olan şu faydaların elde edileceği belirtilmektedir:

a. Aynı konudaki çeşitli rivâyetlerden yararlanarak tek bir hadîs metni inşâ edilmesi sonucunda, tek tek ele alındığında problemlili görünen pek çok rivâyetin durumu vuzûha kavuşacak, hadîsi daha iyi anlamamızı sağlayan⁷² sebab-i vürudu ortaya çıkabilecek.

Sebeb-i vürudu tesbitle ilgili problemlere ileride değinilecektir.

b. İnşâ edilen bu hadîs metninin kurgusuna yabancı veya eğreti gibi duran unsurlar tespit edilebilecektir. En azından yeniden inşâ edilen hadîs metninin, bu metnin inşâsında kullanılan tek tek rivâyetlerden çok daha sağlam olacağı kesinlikle ileri sürülebilecektir.

⁶⁷ Şafi'i'nin *el-Ümm* adlı eseriyle ilgili böyle bir olaydan bahsedilmektedir (Nazlıgöl, *age.*, s. 27).

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin es-Saâtî tarafından *musannef* tarzına çevrilmesi gibi.

⁶⁹ Nevevî'nin Müslim'e bab başlıkları ilave etmesi gibi.

⁷⁰ Özafşar, *age.*, s. 195

⁷¹ Nazlıgöl, *age.*, s. 103.

⁷² Kırbasoğlu, *age.*, s. 168-169.

c. Hadîs metninin yeniden inşâsı esnasında, daha geç döneme ait lafızlar da tesbit edilecek ve bu suretle hadîsin manayla rivâyeti esnasında ne gibi değişiklikler geçirdiğini tesbit etmek de mümkün olabilecektir⁷³.

d. Metin inşâsında kullanılacak rivâyetlerin metinleri mukayese edilirken, umum-husus, mutlak-mukayyed, vücûb, nedb, ibaha vb. açılardan yanlışlık içeren rivâyetlerin tashihi de mümkün olabilecektir.

e. Muntehası belirginleşecektir. Kudsî mi, merfû mu? Ayrıca hükmen mi, sarahaten mi merfû vs. olduğu da tebaruz edecektir.

f. Bir konudaki rivâyetlerin bir araya getirilmesi ve bunlara dayanılarak hadîsin metninin yeniden inşâsı bize bir başka açıdan da önemli yararlar sağlayacak, hadîsteki müellif tasarrufları tesbit edilebilecektir⁷⁴.

g. Râvîlerin abartıldığı gibi kusursuz olmadıkları görülecek.

h. Daha önceki eserlerden yapılan nakillerde ne derece titiz ve dürüst (!) davranıldığı da anlaşılacaktır⁷⁵.

Bu konuların hepsi, daha önceki klasik eserlerde ya müstakil çalışmalar şeklinde, ya da bir eser içerisindeki konular halinde değerlendirilmiştir. Metin inşâsının ilave olarak katacağı bir fayda var olup olmadığı, tartışılabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, belirli bir rivâyetle ilgili serencam daha net ve anlaşılır bir şekilde gözler önüne konulabilir. Metin inşâsının belki de en büyük faydası bu olacaktır.

3. Metin İnşâsının Yapılışı

Metin inşâsının ne zaman hangi aşamada yapılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.

Bazılarına göre, hadîs araştırmalarında metin tam ve orijinal haliyle elde değilse veya eldeki metin değişikliklere maruz kalmışsa, asıl metni inşâ etmek zorunluluk olur⁷⁶. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Bu durumun tespiti de bir metin inşâsını gerektirmez mi?

Bazı hadîşçilere göre önce rivâyetler arasında mukayese sonucu ortak metnin tespiti gerekir. Eğer metinler arasında ortak payda bulmak mümkün olmazsa, mevcut unsurların zaman, mekân ve mantık kriterlerine göre incelenmesiyle, bütün metinlerden tek bir metin oluşturmak için hadîsin yeniden inşâsına çalışılır.

⁷³ Kırbaçoğlu, *age.*, s. 169.

⁷⁴ Kırbaçoğlu, *age.*, s. 169.

⁷⁵ Kırbaçoğlu, *age.*, s. 170.

⁷⁶ Nazlıgül, *age.*, s. 95.

Bu işlemde, hadîslerde söz konusu edilen olay veya fikirle ilgisi olmayan unsurlar ayıklanmaya; idrâc, ziyâde, noksan gibi müdahaleler tesbit edilmeye çalışılır⁷⁷.

Bu izaha göre, ortak metin tespit edilmişse, 'metin inşâsı' gereksiz mi olmaktadır? Metin inşâsı sadece ortak metni tesbit etmek için mi yapılmaktadır? Bu durumda, yukarıdaki gerekçeler ve elde edilmesi düşünülen faydalara neden atıfta bulunulmuştur?

Metin inşâsı için üç işlemden bahsedilmektedir.

a. Menşe

İlk olarak menşe adı verilen araştırılacak rivâyet tesbit edilmelidir. Burada kastedilen, bir konudaki tek bir hadîs ve onun bütün versiyonlarını tespit etmektir⁷⁸. Ancak bazı araştırmacılar bu metnin sahih metin olmasını şart koşmaktadırlar⁷⁹. Aksi takdirde metin inşâsı diye yapılan işlem bir nevi boşa kürek çekmek olacaktır. Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir: Metin inşâsı sübût için mi, delâlet için mi yapılmaktadır?

b. İnşâ Süreci

Konusu ve kaynağı bir olan bir tek rivâyetin farklı versiyonlarının bir araya getirilmesi işlemi. Bu sayede her bir isnâdın aktardığı parça metinler birleştirilmiş ve "bütün" imkân nisbetinde bir araya getirilmiş olacaktır. İnşâ sürecinde dikkat edilecek noktalar şunlardır:

1. İnşâ Edilecek Kaynak Metin: Bu hususta bazı noktalara dikkat edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bunlar özetle şöyle sıralanabilir:

a. Müellifin kaleminden çıkan veya onun bizzat dikte ettirdiği metin esas alınmalıdır.

b. Ulaşılabilen en sahih metin esas alınmalıdır.

c. Kaynak ve tarih itibariyle birbirine yakın olanlar arasından, kısa ve zor olan tercih edilmelidir.

d. Metinler içerisinde üslubu, ifadeleri itidalli olan tercih edilmelidir.

e. Kurgusal özelliği bulunmayan, tabii konuşma tarzına sahip olan ve anlam bozuklukları ihtiva etmeyen metin tercih edilmelidir.

f. Varsa lafzen rivâyet edilenler tercih edilmelidir⁸⁰.

⁷⁷ Bk. Kırbaçoğlu, *age.*, s. 168-169.

⁷⁸ Özafşar, *age.*, s. 197.

⁷⁹ Bk. Nazlıgöl, *age.*, s. 104.

⁸⁰ Bk. Nazlıgöl, *age.*, s. 104-108.

g. Bazı araştırmacılar, en erken yazılı kaynağın esas alınması gerektiğini de ilave etmektedirler. Bu kaynağın ve rivâyetin bu kaynaktaki şeklinin hem isnâd hem de metin bakımından orijinali bulmaya yardımcı olacağı düşünülmektedir⁸¹. Bununla irtibatlı olarak, elde mevcut kaynakların kronolojik olarak sıraya konulması da istenmektedir. Bu sıralamanın, bir metnin zaman içinde uğradığı değişiklikleri görmeyi sağlayacağı belirtilmektedir⁸².

Burada dikkat çeken husus, erken kaynaklar arasında bir ayırımın gözetilmemiş olmasıdır. Bu anlamda erken kaynağın tarih, hadîs ve fıkıh alanlarından birine ait olması fark etmez. Hadîs eserleri isnâd tetkikinde asıl kabul edilmekle beraber, öbür kaynaklarda zikredilen isnâdların süs olmadığı savından hareketle, isnâdlı haberlerin rahatlıkla kullanılabilceği tezi ileri sürülmektedir. “Mesela Mâlik bir haberi *el-Muvatta*’da kaydetmiş, başında da bir isnâda yer vermiş ise, bu, onun o isnâdı referans gösterdiği ve ona bir değer atfettiği anlamına gelir. Aynı şey, İbn İshak için de, Ebû Yusuf ve Şeybanî için de söz konusudur”⁸³. Bu, tartışılması gereken bir yaklaşımdır.

Tarih eserlerinde de sened uygulanmış olmakla beraber, bu senedler daha çok rivâyetin serüvenini, kimler vasıtasıyla nakledildiğini göstermek amaçlı görünmektedir. Hadîste olduğu gibi senedden hareketle sıhhat değerlendirmesi yapılması için değildir. Tarih kitaplarında bu tür işlem var mıdır? Varsa bütün içerisindeki oranı nedir? Dolayısıyla tarih kitaplarındaki senedlerin elbetteki bir anlamı vardır, ancak hiçbir zaman bir hadîs eserindeki gibi bir anlama gelmemektedir. Unutulmamalıdır ki, çoğu uydurma haberlerin de senedleri vardır. Senedli tarih kitaplarının sunduğu bilgiler arasında bir konuyla ilgili birbirinden oldukça farklı rivâyetlere rastlamak mümkündür. Tarihteki bir olay bir defa olmuşsa onunla ilgili rivâyetlerin birbiriyle örtüşmesi gerekir. Vakıa her zaman böyle olmamaktadır. Aşağıdaki tarihlendirmeler buna örnek verilebilir:

Hız. Peygamber, risâletten sonra Mekke’de bazı tarih kaynaklarına göre; on⁸⁴, bazılarının göre on üç⁸⁵ yıl kalmıştır. Hız. Fâtıma, Rasûlullah’ın vefatından, bazı ifadelerine göre “iki ay”⁸⁶, bazılarının göre “sekiz ay”⁸⁷ sonra vefat etmiştir.

⁸¹ Özafşar, *age.*, s. 196-197.

⁸² Kırbaçoğlu, *age.*, s. 167.

⁸³ Özafşar, *age.*, s. 197.

⁸⁴ et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, Thk. Hamdî b. Abdî’l-Mecîd es-Selefi, el-Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Mevsil 1983, 2.b., XII, 109; el-Mübârekfûrî, *age.*, X, 94.

⁸⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa Saka ve diğerleri, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1971, II, 240; el-Mübârekfûrî, *age.*, X, 94.

⁸⁶ Asâkir, Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasarü Târihi Dimeşk*, Thk. Ruhiye en-Nahhâs, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1984, II, 270.

⁸⁷ İbn Asâkir, *age.*, II, 270.

H. Aîşe'nin evlilik yaşından bahseden rivâyetler de aynı karakterdedir⁸⁸.

Burada görüldüğü gibi, bazen tarih kitapları, bir gerçeklik için farklı bilgiler vermektedir. Vakıa hadîslerde de bu tür rivâyetlere rastlanmaktadır. Ancak hadîslerde bu tür ihtilafları çözme adına bazı metotlar geliştirilmiştir. Klasik tarihçilerin böyle bir yaklaşımının olduğu bilinmemektedir.

2. İlk Râvî: Rivâyetin kendisine nispet edildiği ilk kişi kastedilir. Mesela tarihen muttali olması mümkün olmayan birisine, herhangi bir rivâyetin onun tanık olduğu ve bizzat müşahede ettiğini bildiren tabirlerle nispeti, o konuda daha dikkatli olunması gerektiğini ihtar edecektir⁸⁹.

3. Bileşke Râvî: Rivâyetin çeşitli tariklerinin kendisinde toplandığı veya kendisinden dağıldığı râvîyi ifade eder.

4. Değişiklikler: İsnâd ve metnin maruz kaldığı değişiklikler.

Aslında burada kastedilen, hem sened, hem de metindeki değişikliklerdir. Bu durumda 'sened', 'metin inşâsı' içerisinde mi telakki edilmektedir? Böyle ise, bunun daha baştan tasrih edilmesi gerekir.

5. Rivâyet Edildiği Konu: Ale'l-Ebvab eserlerin hangi kitab veya babında geçtiğinin tesbiti. Bu hususun rivâyetin anlam çerçevesi ve konteksi açısından fikir vereceği ifade edilmektedir⁹⁰.

Burada musannef eserlerin müelliflerinin hadîse bakış tarzlarının farklılığı da dikkat edilmesi gereken hususlardan biridir. Bazen musannıflar, en ufak bir irtibat sebebiyle dahi hadîsi zahiren ilgisiz gibi görünen bir yerde zikredebilirler. Ebu Umeyr rivâyeti buna örnek verilebilir.⁹¹

Buhârî bu hadîsi, "insanlar içerisine karışmak" başlığı altında vererek, hadîsin sosyal bağlamına dikkat çekmek istemiş, dolayısıyla hadîsin sadece bu kısmını vererek taktî yapmıştır. Hadîsin diğer kısımları olan, kuşun ölmesi, çocuğun üzülmesi, Rasûlullah'ın namaz kılması kısımları bu rivâyette yer almamaktadır.

⁸⁸ Bk. Coşkun, Selçuk, "Hadîslerin Tarihe Arzının Uygulamadaki Bazı Problemleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 20, Yaz, 2004, s. 177-196.

⁸⁹ Özafşar, *age.*, s. 197.

⁹⁰ Özafşar, *age.*, s. 198.

⁹¹ Hadîs, Buhârî'de, "Kitâbu'l-Edeb"de (Edeb Bölümünde), "İnsanların içine karışmak" adlı tercemede şöyle rivâyet edilmektedir: "Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Rasûlullah, bizim aramıza karışır; hatta küçük kardeşime; "Ey Ebû Umeyr! Ne yaptın nugayr?" derdi" (Buhârî, "Edeb", 81) Aynı hadisi Müslim, "Kitâbu'l-Âdâb"da, daha sonra en-Nevevî tarafından düzenlenen bab başlıklarından da "Doğduğu zaman çocuğu tahnik etme veya salih birine bu işi havale etmenin, doğduğu günde çocuğa isim koymanın ve onu Abdullah, İbrahim ve diğer Peygamberlerin isimleriyle isimlendirmenin muhablığı babı"nda şöyle rivâyet etmektedir: "Enes b. Mâlik şöyle dedi: Rasûlullah, ahlâk bakımından insanların en iyisiydi. Benim, Ebû Umeyr diye künyelenen bir kardeşim vardı. Rasûlullah (bize) geldiği zaman ona; "Ey Ebû Umeyr! Ne yaptın Nugayr?" derdi. Çünkü kardeşim Nugayr'la oynardı" (Müslim, "Âdâb", 30).

Müslim de bu hadîsi Buhârî gibi edeple ilgili görmüş ve bu bölümde zikretmiştir. Ancak en-Nevevî bunu, çocuğa güzel isim koymayla irtibatlandırmış ve o başlık altında zikretmiştir.

Hatta hadîsi daha başka alanlarla irtibatlandıranlar da olmuş, **İbnu'l-Kâs eş-Şâfi'i**, söz konusu hadîsle ilgili müstakil bir eser yazmış ve onda bu hadîsten elde edilen altmış faydayı açıklamıştır⁹².

Dolayısıyla kullanım bağlamı her zaman doğruyu göstermeyebilir. Bazen post-modernlerin dediği gibi, yeni yeni okumaları yansıtabilir. Her okuyana göre metin yeniden inşâ edilmiş olur. Bu durumda metin inşâsı, orijinal metni tesbit veya doğru anlama değil, inşâyı yapanın metinden anladığı demek olmaktadır.

c. Metin

Burada, metin parçalarının bir araya getirilmiş bütünü kastedilmektedir. Bunun metodu üzerinde detaylı çalışmalar yapılmalıdır.

Klasik eserlerde bir hadîsin hem sened hem de metinlerinin bir araya getirilmesinin önemi ve örneklerine rastlanmaktadır⁹³. Müstahrec⁹⁴, turuk⁹⁵ çalışmaları, hadîs tarihinde senedlerin bir araya getirilmesi çalışmalarıdır. Yine, bazı tahrîc çalışmaları, bir eserde kullanılan bir hadîsin farklı kaynaklardaki rivâyetlerini bulup tesbit etme anlamında, hem sened, hem de metnin bir araya getirilmesine örnek verilebilir. İster sahihayn, ister kütübü sitte, isterse bütün hadîslere yönelik cem çalışmaları olsun⁹⁶, bir anlamda rivâyetleri bir araya toplama çalışmalarıdır. Hatta daha erken dönemlerde, bir rivâyetin farklı metinlerini cem edip rivâyet etme usulüne de rastlanmaktadır. Telfiku'l-hadîs denilen bu usulde; aynı konuda olup da, hocadan tahammulleri ve muhtevaları açısından farklı özellikleri bulunan hadîsler, bu farklılıklarına işaret edilmeksizin birleştirilerek tek hadîsmiş gibi rivâyet edilmiştir⁹⁷. Bunun bir örneğini ez-Zührî vermektedir.

Buhârî'nin farklı yerlerinde çeşitli vesilelerle "İfk Hâdisesi" nakledilmektedir. Söz konusu hadîsin râvilerinden İbn Şihâb ez-Zührî, bu hâdiseyi farklı râvilerden tahammül etmiştir. Bu râviler; Urve b. Zübeyr, Sa'îd b. Müseyyeb, Alkame b. Vakkâs ve Ubeydullah b. Utbe'dir. ez-Zührî, bu dört kişinin rivâyetini bütünleştirerek

⁹² Bk. İbn Hacer, el-Askalânî, *Mukaddimetü Fethi'l-Bârî (Hedyü's-Sârî)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1988, 4.b., X, 480-482.

⁹³ Bk. Özafşar, *age.*, s. 198-200.

⁹⁴ Bk. Aydınli, *age.*, s. 223.

⁹⁵ Bk. Aydınli, *age.*, s. 321.

⁹⁶ Bk. Aydınli, *age.*, s. 46-47.

⁹⁷ Bk. Aydınli, *age.*, s. 315.

bir hadîs olarak edâ etmiş, bu duruma da dikkat çekmiştir⁹⁸. Şârih el-'Aynî ise; hadîsin bir kısmının başka, diğer kısmının başka bir râvîden alınıp bütünleştirilerek rivâyet edilmesinin caiz olduğunu belirterek⁹⁹, söz konusu uygulamayı onaylamıştır.

Son dönemlerde de buna benzer çalışmalar yapılmıştır. Kâmil Çakın, kadınların akıl noksanlığından bahseden hadîsi¹⁰⁰, Cemal Ağırman kadınların yaratılışı ile ilgili hadîsi¹⁰¹, Mehmet Görmez cuma günü gusletme ile ilgili hadîsi¹⁰², Selçuk Coşkun recm hadîsini¹⁰³, Mustafa Ertürk fiten hadîslerini¹⁰⁴, Habil Nazlıgül cibrîl hadîsini¹⁰⁵ ve M. Emin Özafşar bazı ahkâm hadîslerini¹⁰⁶ bu tarzda işlemişlerdir. Bu araştırmacıların yaptığı işlem, aslında “el-cem’ beyne’r-rivâyât” ve buna bağlı olarak orijinal metni kurgulamaktan ibarettir. Kimisi bunun adına ‘tam metin’, kimisi ‘ortak metin’, kimisi ‘metin inşâsı’, kimisi de ‘rivâyetlerin bütünleştirilmesi’ demiştir. Bu araştırmalara bakıldığında, herkesin bütün metni elde etmek için farklı ve bireysel tarzlar sergilediği görülmektedir. Bu konuda ortak bir metodun ve isimlendirmenin belirlenmesi ve genç araştırmacılara bu metodun tavsiye edilmesi gerekmektedir.

Yukarıda bahsedilen râvî tasarruflarını¹⁰⁷ dikkate alarak, önce ilgili hadîsin asgari müstereğinin tesbit edilmesi gerekir. Bir metnin bütünlük içerisinde anlaşılabilmesi için; Kim + hangi sıfatla + kime + ne sebeple + neyi + nasıl + ne zaman + nerede söylemiş veya yapmıştır? sorularının cevaplandırılması gerekir. Bu sıralamayla sorulan sorulara alınan cevaplara (dış siyak), hadîsin dil bütünlüğü (iç siyak) de eklenirse, bir hadîsin bütünlük içerisinde anlaşılması için gerekli olan temel unsurlar sağlanmış olur.

Bu soruların cevabını oluşturacak mahiyetteki rivâyetleri birleştirmek, metni yeniden kompoze etmek demektir. Bu kompozisyona, “metin inşâsı” yerine, parça metinlerin bir araya getirilmesi anlamında “metnin bütünleştirilmesi” denilmesi daha uygun olacaktır. Zira metin inşâsı, bizce fazla iddialı bir ifade olmaktadır.

⁹⁸ Bk. Buhârî, Şehâdât, 15, “Meğâzi”, 34, “Tefsîr” en-Nûr 6/11.

⁹⁹ Bk. el-Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Tsz., XIII, 228.

¹⁰⁰ Çakın, Kamil, “Kadınlara İlgili Bir Hadîs ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, cilt:1, Sayı:1, Mayıs 1998, s. 5-30.

¹⁰¹ Ağırman, *Cemal, Kadının Yaratılışı*, Rağbet Yay., İstanbul 2001.

¹⁰² Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 305-307.

¹⁰³ Coşkun, Selçuk, *Hadîs Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yay., Ankara 2003.

¹⁰⁴ Ertürk Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadîsleri Örneği)*, Fecr Yay., Ankara 2005.

¹⁰⁵ Nazlıgül, Habil, *Hadîste Metin İnşâsı ve Metin İnşâsı Açısından Cibrîl Hadîsi Rivâyetleri*, Laçın Yay., Kayseri 2005.

¹⁰⁶ Özafşar, *age*.

¹⁰⁷ Konu için meselâ bk. Erul, Bünyamin, “Rivâyet ve Dirayet Metinlerinde Râvîlerin Tasarrufları”, *AÜİF Dergisi*, Sayı: XLII, Ankara 2001, s. 173-212.

Halbuki biz, sadece elimizdeki verileri yerli yerine koyup, aradaki boşlukları da kendi yorumlarımızla doldurmak suretiyle yeni bir bütünlük oluşturacağız. Bütünleştirilmiş bu metin, her halde önceki rivâyetlerin uygun bir şekilde kompoze edilmesinden ibaret olacaktır. Ancak ortaya çıkan bu bütünün yüzde yüz oranında hadîsin orijinalini oluşturduğu -en azından bu bütünü oluşturanın katkılarının subjektifliği ihtimali göz önünde tutularak- iddia edilmeyecektir. Bu sebeple, daha az iddialı olan “bütünleştirme” tabiri kullanılmalıdır.

2. Metin İnşâsının Uygulamadaki Problemleri

A. Metin İnşâsını Yapanla İlgili Problemler

Parça hadîsler legolara; inşâ edilecek metin de bu legolardan elde edilecek şekle benzetildiğinde¹⁰⁸, oluşturulacak şeklin, şekli yapanın hayal ürünü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yazılı hadîs kaynaklarının verdiği parça bilgiler, daha çok, bir pazılın bütün halinden bozulmuş legolarına benzemektedir. Eğer pazılın bütün resmi daha önceden görülmüş ve biliniyor ise, parçalar uygun bir şekilde birleştirilip istenilen şekil ortaya çıkarılabilir. Ama eğer “bütün resim” bilinmiyorsa, bütünlükten bozulmuş olan bu legolar, yazılı kaynaklardan istifade ile tekrar inşâ edilmeye çalışılacaktır. Tekrar inşâ işi, pazılı yapanların istedikleri yönde, renklerde, şekillerde olursa doğru olacaktır. Ama bunun bir garantisi yoktur. Herhangi bir parçayı, herhangi bir yere koymakla pazıl tamamlanmış ve bir bütün oluşturulmuş olmamaktadır. İstenilen şekle ve renge uygun yerleştirmeler yapılır, bu yerleştirmeler, pazılı icad edenin yaptığı ile örtüşürse parçalar doğru yerleştirilmiş olacaktır. Yazılı kaynaklar her zaman pazılın bütün resmini sunmaz. Hatta sunmadığı için metin inşâsına gidilir. Bu durumda, Müslümanların nesilden nesile birbirlerinden görerek ve uygulayarak naklettikleri “uygulanagelen/yaşanilagelen sünnet” adını verdiğimiz uygulamaları yardımcı olabilir. Yaşanilagelen sünnette fotoğrafın bütün hali görülmekte, daha sonra, onun parçaları yazılı kaynaklardan toplanmakta ve bütün resme göre yerleştirilmektedir. Namaz kılmayı buna örnek verebiliriz. Müslümanların yüzde kaçını namaz kılmayı Kur’ân’dan veya sünnetten hatta ilmihal kitaplarından öğrenmektedir? Daha önceki uygulamadan öğrendiği bu ibadete ait delilleri ve parçaları daha sonra yazılı kaynaklardan teyit etmekte, parçaları Kur’ân ve hadîs eserlerinden bularak yerleştirmekte ve her parçanın kaynağını öğrenmektedir. Bazı parçaların kaynağı ise Kur’ân ve hadîslerde bulunamamakta, ancak fotoğrafın bütün hali, onların nelerden ibaret olduğu ve nereye konulacağı yönünde doğru bir yönlendirme sunmaktadır. Buna göre, bir müslümanın sadece Kur’ân ve yazılı hadîs kaynaklarının sunduğu parça bilgilerle bütün resmi inşâ

¹⁰⁸ Bu benzetme, daha önceki yıllarda yapılan Gerede Hadîs Meclisi toplantısında değerli hocam Prof. Dr. Abdullah Aydın tarafından yapılmıştı.

etmesi her zaman mümkün olmayabilir. Söz konusu parçaların yerli yerine konulabilmesi için Hz. Peygamberden beri devam edegelen uygulamaların olduğu bir ortamda yetişmek de gerekmektedir. Ancak bu durumda parçalar doğru ve resim tam olarak inşâ edilebilir. Bu imkânı bize, çok da farkında olmadığımız ancak kendimizi içinde bulduğumuz “uygulanagelen sünnet” sunmaktadır. Özellikle ibadetler ve bağlantılı görsel uygulamalar için bu kaynak, hadîs kaynakları kadar güçlü bir bilgi sunmaktadır¹⁰⁹.

Bu durumda metin inşâsı sadece yazılı kaynakların verdiği bilgiyle mümkün olmamaktadır. İşte metin inşâsının önemli problemlerinden biri de budur. Bu kaynak değerlendirilmezse, isteyen önyargılarının yönlendirmesiyle istediği metni inşâ edebilir.

Françis Bacon, “Bizi yanılmalara götüren bir takım ön yargılarımız vardır ki, bunlar gerçeği olduğu gibi algılamamıza engel olurlar”¹¹⁰ derken, ön yargıların ne denli yanıltıcı olduklarını vurgulamak istemiştir.

Önyargı; genelde, bir kişi, görüş, ya da bir şey hakkında, belirli bir takım koşullara, olay, durum ve görüntülere dayanarak önceden edinilmiş ya da oluşturulmuş fikir¹¹¹ veya kısaca, “önceden verilmiş yargı”¹¹² diye tanımlanır. Şüphesiz önyargının oluşumunda çeşitli faktörler rol oynamaktadır. Bunlardan bazılarının, insanın içinde yaşadığı fizikî, ailevî ve sosyal çevre, insanın fizyolojik yapısı, istek, hedef ve amaçları, geçmişteki deneyimleri ve aldığı eğitimi olarak kabul edilmektedir¹¹³.

Bu bağlamda, bir teze duygusal olarak bağlanmaktan, öncülleri, nesnel bir biçimde değil de, önyargılı olarak değerlendirmekten oluşan yanlışlıklar, önyargı yanlışlığı olarak kabul edilmektedir¹¹⁴. Ancak burada; “Acaba insan önyargılarından kurtulabilir mi?” sorusunun cevabını bulmak önemli görünmektedir.

Hemen hemen bütün tutumlar, bir ölçüde önyargı olarak nitelenebilir. Çünkü insanlar tutumlarının haklılığını kanıtlayacak birinci el bilgiye ancak nadiren sahip olabilirler¹¹⁵. Aslında, önyargıların çoğu, ana-baba başta olmak üzere, diğer önyargılı kişilerden öğrenilir. Önyargılı etkenler, bilinçli veya bilinçsiz olarak

¹⁰⁹ Bk. Coşkun, Selçuk, *Sünnet ve Gelenek*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2010, s. 181-192.

¹¹⁰ Türkoğlan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yay., İstanbul 1995, s. 28.

¹¹¹ Cevizci, *age*, s. 721; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 559; Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s. 572.

¹¹² Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1979, s. 138.

¹¹³ Bk. Budak, *age*, s. 572; Cevizci, *age*, s. 721; Akarsu, *age*, s. 28.

¹¹⁴ Bk. Cevizci, *age*, s. 43-48

¹¹⁵ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, Çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yay., Ankara 1980, s. 367.

insanların önyargılı yetişmesine neden olurlar. Bir bireyin rastladığı, ilişki kurduğu birçok insan önyargılı olabilir ve birey, uyma davranışının bir sonucu olarak bu insanların önyargılarını benimseyebilir¹¹⁶. Böylece oluşan önyargılar, bir kere oluşuktan sonra da kolay kolay değişmezler¹¹⁷.

Bununla beraber önyargılar, bilinçli veya bilinçsiz olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Çevrenin etkisiyle zamanla ve iradî olmaksızın oluşan bilinçsiz önyargılardan kurtulmanın çok zor, hemen hemen imkânsız olduğu, bu itibarla ön yargılı olma veya olmamanın iradî bir durum olmadığı söylenebilir. Buna göre insanlar, istedikleri zaman önyargsız davranamazlar. Çünkü herkes, bir şekilde, farkında olmaksızın içinde yaşadığı, beslendiği şartların ve ileriye dönük isteklerinin kuşatması çerçevesinde düşünmekte ve davranmaktadır. Ancak bireyin, bu durumun farkında olması önemli yararlar sağlar¹¹⁸. Bunun yanında, bilinçli diyebileceğimiz önyargılardan, özellikle bilimsel çalışmalarda uzak durma zorunluluğu vardır. Bu tip bir önyargı, ferdi yargılardan bağımsız ve standardize edilmişse, o yargı artık büyük ölçüde nesnel, yani objektif sayılabilir. Aksine, fertlerin bilinçli veya bilinçsiz eğilimlerinin baskın etkisi altında ise, bu yargı öznel yani subjektif olmaktadır¹¹⁹.

Her hadîsin ait olduğu bir bütün ve her bütünü oluşturan farklı rivâyetler vardır. Bu anlamda, ait olduğu bütünden koparılarak rivâyet edilen ve bağımsızmış gibi görünen bir hadîsi, Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak anlamının en sağlıklı yolu, ait olduğu bütün içerisinde değerlendirmektir. Ait olduğu bütünden bağımsız rivâyet edilen parça bir hadîs, aslında savunmasız ve birçok şekilde anlaşılmaya müsaittir. Bu anlaşılmaları yönlendirecek unsurlardan biri de önyargılardır. Daha ilk başta devreye giren ve çoğu zaman devrede olduğunun farkında bile olunamayan önyargılar, bazen bir hadîsin hiç de uygun olmadığı bir anlamda kullanılmasına, yorumlanmasına ve hatta eleştirilmesine neden olabilmektedir.

Bütün araştırmalarda olduğu gibi, hadîs araştırmalarında iki ihtimal söz konusudur: Ya araştırılan konuyla ilgili hadîsler çeşitli bağlamlar bütünlüğünde derlenir ve malzemenin götürdüğü yere gidilir veya sonuç çeşitli önyargıların etkisiyle önceden belirlenir ve ona göre malzeme seçilir. Başka bir ifadeyle, ya hadîslerden hareketle sonuca gidilir veya sonuçtan hareketle hadîslere gidilir. Yani hadîsler, önceden oluşan önyargıları desteklemek için bir piyon gibi kullanılır. Hadîs malzemesinin bolluğu ve çeşitliliği göz önüne alınırsa, her türlü fikri desteklemek için uygun malzemenin bulunabileceğini söylemeye gerek kalmaz. Bu

¹¹⁶ Clifford T. Morgan, *age*, s. 370.

¹¹⁷ Clifford T. Morgan, *age*, s. 370.

¹¹⁸ Usta, Niyazi, "Aklın Kullanımı Hoşgörü ve Toplumsal Barış", *Atatürk ÜİF Dergisi*, Sayı: 16, Erzurum 2001, s. 104.

¹¹⁹ Bk. Türkdoğan, *age*, s. 223.

metotla, araştırmacı ya kendini destekleyen hadîsleri toplayıp kafasında planladığı sonucu dinî temele dayandırmak suretiyle meşrulaştırmak, ya da, kafasındaki yargıya ters düşen hadîsleri toplayıp eleştirmek ister. Önyargının farklı tezahürü olan bu ve benzeri yaklaşımların aslında bilime ve insanlığa hizmetten uzak olduğu da açıktır.

Önyargılar, bugünkü hadîs değerlendirmelerinde daha çok, “**karartma**”, “**kurtulma**” veya “**kurtarma**” şeklinde kendini göstermektedir. Daha açık ifadesiyle, bazıları bir takım hadîsleri kullanarak, Hz. Peygamber’i veya İslâmı karalamak için işe koyulmakta; bazıları, bu tip hadîsleri, Hz. Peygamber’e ve İslâma zarar verdiği düşüncesiyle olsa gerek, acelelikle ve fazla bir anlama çabası göstermeden reddetme yolunu tercih ederek kurtulmaya çalışmakta; bazıları her ne pahasına olursa olsun, bu tür hadîslerin literal anlamada sahîh olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bütün bunlar, aslında sahip olunan bazı önyargıların etkisiyle yapılan parçacı hadîs değerlendirme tipleridir¹²⁰.

Metin inşâsına koyulan bir araştırmacıya; “Neden bir başka hadîs değil de bu hadîsi inşâ etmeyi tercih ettiniz?” sorusu yöneltildiği taktirde alınacak cevap, bilinçli ya da bilinçsiz bir önyargıyı işaret edecektir.

B. İnşa Edilecek Metinle İlgili Problemler

Metin tek başına mı, diğer unsurla mı oluşturulacak? Bu durumda bağlam devreye girecek mi, sebepler hesaba katılacak mı? Burada metinler arası ilişkiler ve bağlam kilit öneme sahiptir.

Metinler Arası İlişki

Metne bazen diğer metinlerle ilişkisi açısından da bakılmakta ve buna; Metinlerarasılık (İng.intertextuality; Fr.intertextualite) denilmektedir. Çağdaş edebiyat kuramında Bahtin, Lotman, Riffaterre, Julia Kristeva’nın incelemeleri, yazılı tüm metinlerin, bütün toplumsal diller gibi birbiriyle diyalog halinde olduklarını göstermiştir¹²¹.

Her metnin ayırıcı bir biçimde diğer metinlerle ilişkili olup, onları yeniden düzenlediğini ve dolayısıyla hiçbir metinde anlamın donmadığını, tam tersine güçlü bir dinamizm içinde yeni baştan oluştuğunu ima eden ‘metinlerarasılık’ tezi ya da teorisine göre, metinler her zaman başka metinler tarafından harekete geçirildiği kadar, başka metinlere gönderimde bulunur. Bu ise, hiçbir metnin benzersizlik veya biricilik iddiasıyla ortaya çıkamayacağı, hiçbir metnin kendi anlamını dayatamayacağı anlamına gelir. Metinlerarasılık tezi, ikinci olarak hiçbir şeyin mutlak ve özgün olmadığını, her şeyin başka her şeyle bağlantılı olduğunu

¹²⁰ Bk. Coşkun, *Hadîs Değerlendirmelerinde Bütünlük*, s. 90.

¹²¹ *Büyük Larousse Sözlük Ansiklopedisi*, XIII, 8073.

dile getirir¹²². Bu, hiçbir metinde anlamın donmadığını, tam tersine anlamın çoğul bir dinamizmle oluştuğunu gösterir. Bu bakımdan bir eserin icad edilmesi hiçbir zaman tekil değil, belirleyici edebî düşünceler ortamında gerçek bir üretim¹²³ olmaktadır.

Metnin Görünmeyen Öğeleri

Buna bir de metnin görünmeyen öğelerini eklemek gerekir. Metin inşâsından bahsedenler, aynı eserlerinde metnin görünmeyen unsurlarından da bahsetmektedirler. Hatta şöyle denilmektedir: “Bir haber metni hangi öğelerden oluşmaktadır? diye sorulacak olsa, ve buna; “harf, edat, kelime, isim-fiil cümleleri vb. unsurlardan” diye cevap verilse, bu cevap eksik olacaktır. Binaenaleyh, bir metnin tahlilini de bu öğelerin anlam çerçeveleri ile sınırlı tutmak hiçbir zaman gerçek sonucu vermeyecektir. Çünkü bir haberin metni, harfi bünyesinden daha fazla bir şeydir”¹²⁴.

Bu anlayış karşısında **şu soru sorulmalıdır**: Metin nedir? Daha önce teorik olarak sadece bir rivâyetle sınırlandırılmış olması, uygulamada doğru mudur? Metni bir rivâyetle ve onun versiyonlarıyla sınırlandırmak, metin inşâsı uygulaması için yeterli midir?

Yukarıda metnin bütünlüğünü ortaya çıkarmak için bazı soruların sorulması ve cevaplanması gerektiğinden bahsedilmişti. Bütün bu soruların cevabını sadece bir hadîs metninde bulmak oldukça güçtür. Ancak, aynı konudan bahseden hadîsler veya bir hadîsin farklı varyantları bütünleştirildiğinde bunların büyük bir kısmına cevap bulunabilir. Yine de cevapsız kalabilen sorular olabilir. Onlar da değişik bilgilerin yönlendirmesiyle cevaplandırılabilir.

Her ne kadar bazı dilciler, zaman zaman anlamın bağlamdan bağımsız olduğunu öne sürmüşlerse de¹²⁵, çoğunluğa göre bağlam, anlama faaliyetinin en önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bağlam; iletişim olayının sözlü veya yazılı söyleyişinin, içinde yer aldığı ortamdır. Bağlam, öncelikle yer ve zaman boyutlarını, konuşan ile dinleyen arasındaki ilişkiyi içine alır. Bunlara, konuşan ve dinleyenin önyargı, önbilgi, görüş, kanaat ve beklentileriyle, her türlü kişisel davranışlarını ve toplumsal özelliklerini de eklemek mümkündür¹²⁶.

Bilindiği üzere, her düşünce, kendi bağlamında anlamlı ve değerlidir. Farklı bağlamlarda yer alan düşünceler, farklı doğruluk ve geçerlilik ölçütlerini gerekli kılabilir. Bir düşünce veya bir düşünce sistemini anlamının en iyi yolu, onu kendi

¹²² Cevizci, *age.*, s. 646-647.

¹²³ *Büyük Larousse Sözlük Ansiklopedisi*, XIII, 8073.

¹²⁴ Özafşar, *age.*, s. 285.

¹²⁵ Bk. Palmer, F.R., *Semantik*, Çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 59-63.

¹²⁶ Görmez, *age.*, s. 297.

bağlamı içinde görmek ve anlamaya çalışmaktır. Anlama, ancak bu şartlarla doğru anlama olabilmektedir¹²⁷.

Düşünce, geliştiği, ortaya çıktığı bu ortamdan koparıldığı zaman, anlamında kaybolmalar başlar. Örneğin; bir fotoğraftaki yüzün sadece bir bölümünü insanlara göstererek, onun öfkeli mi, yoksa üzüntülü mü olduğu sorulsa, verilen cevaplar birbirinden farklı ve kesin olmayacaktır. Fotoğraftaki yüzün bütünü gösterildiği takdirde, alınan cevaplar biraz daha güvenilir olacaktır. (Hadis için düşündüğümüzde, buraya kadarki kısım, dil bütünlüğünü (iç bağlam) oluşturmaktadır). Fakat, fotoğraftaki resim; hareket ve derinlik kazandırılmak suretiyle animasyon filmi haline getirilerek gösterildiğinde, yargıların çok daha gerçeğe uygun olacağı görülecektir. Son olarak bu filmdeki insan, belli bir mekânla birlikte meselâ bir cenaze töreni ortamında gösterilse, sorulan soruya alınacak cevaplar daha net ve yanılmaz olacaktır¹²⁸. İşte, bu fotoğrafın hareketli bir film haline getirilmesi ve belli bir ortam içerisinde gösterilmesi, bağlam/ortam/çevre bütünlüğünü ve bunun anlamaya katkısını örneklendirmektedir¹²⁹.

Görüldüğü üzere, ifadelerle kastedilen anlamlar, bağlamlar içerisinde ortaya çıkar ve ancak onlar aracılığıyla sağlıklı bir şekilde anlamlandırılırlar¹³⁰. Zira ifadeler, dünyadan bağımsız, boşlukta değil, zaman ve mekân ilişkileri içerisinde bulunurlar¹³¹. Dolayısıyla her sözün bir temel anlamı, bir de bağlamsal anlamı bulunmaktadır. Doğru anlama, ancak bu ikisinin bütünleştirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Her sözün bir temel anlamı bir de bağlamsal anlamı olduğu gibi, aynı şekilde her hadîsin de bir temel anlamı, bir de bağlamsal anlamı vardır. Hadîsin söylenme amacı, hadîsin vürûd sebebi, hadîs metninde geçen bir hükmün hikmeti veya illeti, ancak bağlamın doğru tespit edilmesiyle anlaşılabilir. Bütün bunları, sadece manayla rivâyet edilen hadîslerin lafzında aramak doğru değildir¹³².

Ancak burada bağlamla ilgili olan esbâb-ı vürûd tespit konusunda önemli bir probleme değinmek gerekir. Bağlamın anlam açısından arz ettiği en önemli hususlardan biri, hadîsin söylenme sebebini tespit etmektir. **Esbâb-ı vürûd**, hadîsin söylenme ve yapılma nedenlerini inceleyen bilim demektir¹³³. Hadîsin söylenme

¹²⁷ Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay, Ankara 1996, s. 69; Ayrıca bk. Keleş, Ahmet, *Hadîslerin Kur'ân'a Arzı*, s. 128-136.

¹²⁸ Bk. Ünver, *age*, s. 70.

¹²⁹ Coşkun, *Hadîs Değerlendirmelerinde Bütünlük*, s. 260.

¹³⁰ Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1992., s. 6.

¹³¹ Rickman, *age*, s. 112.

¹³² Görmez, *age*, s. 296.

¹³³ Geniş bilgi için bk. es-Suyûtî, *Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs*, Thk. Yahya İsmail Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Bey-

veya yapılma sebebi, bazen hadîsin içerisinde olur, bazen de olmaz. Bu nedenler bazen bir tane olur, bazen birden çok olabilir. Bazen de bariz olmayabilir. Bu durumlarda **sebeb-i vürûd** da, hadîsin sened ve metin bütünlüğünden hareketle **yeniden inşâ edilmeye çalışılır**. Bu, ilk dönemlerden itibaren denenen bir husustur. Bu konuyla ilgili bir örnek vermekle yetineceğiz.

İmâm eş-Şâfi'î *Risâle*'nin bir yerinde şu başlığı koymuştur: "Bir hadîste yer alan ve (sebebi) başka bir hadîsin delâletiyle anlaşılan yasak"¹³⁴. İmâm eş-Şâfi'î, bu başlık altında, Ebû Hureyre'nin Rasûlullah'tan rivâyet ettiği şu hadîsi nakleder: "Sizden biriniz, kardeşinin nikâhlamak istediği (dünürücü olduğu) kimseye evlenmek için talip olmasın"¹³⁵. İmâm eş-Şâfi'î devamla şunları söyler: Eğer Hz. Peygamber'in kişinin, kardeşinin nikâhlanmak istediği kimseye evlenmek için talip olmasını yasaklamasının özel bir anlam ve sebebi olduğunu gösteren bir husus bulunmasaydı, zahirde o şahsın, kardeşinin dünür olduğu kimseyi istemesi, onun bu konudaki girişimi başladığı andan itibaren, bu işten vazgeçtiği ana kadar haram olurdu¹³⁶. Hz. Peygamber'in; "Sizden biriniz, kardeşinin nikâhlamak istediği kimseye evlenmek için talip olmasın" sözü; belki de bir cevaptır ki, bununla Hz. Peygamber, hadîsin içerdiği bir hususu kastetmiştir. Onu rivâyet eden kimse, Rasûlullah'ın bu sözü söylemiş sebebinin işitmemiştir. Bu yüzden Ebû Hureyre ve İbn Ömer, hadîsin bir kısmını rivâyet etmişler, veya onlar hadîsin bir kısmında şüpheye düşmüşler ve şüpheye düştükleri kısmı rivâyet etmemişlerdir¹³⁷. Yani Hz. Peygamber'e şöyle bir soru sorulmuş olabilir: Bir kimse bir kadına dünür olmuş, o da buna rıza göstermiş ve onunla nikâhlanmak için izin vermiştir. Sonra kadına daha iyi birisi talip olmuştur. Bunun için kadın, izin verdiği ilk adamdan vazgeçmiştir. İşte Hz. Peygamber, bu durumda olan kadına dünür olmayı yasaklamıştır¹³⁸. eş-Şâfi'î bu hadîsin sebeb-i vürûdunu kendisi inşâ etmekte, böylece hadîsin inşâ edilmiş sebebi vürûdla birlikte anlaşılması gerektiğini ihlas etmektedir.

O, hadîsin sebeb-i vürûdunun böyle özel bir durumla ilgili olduğunu, hadîsin başka rivâyetler bütünlüğünde değerlendirilmesinden çıkarmaktadır. Zira, başka bir olay buna delâlet etmektedir. Fâtıma bintu Kays'ı kocası boşamış, Rasûlullah ona, Abdullah İbn Ümmi Mektûm'un evinde iddet beklemesini, ve iddeti bitince de haber vermesini söylemiş. Fâtıma, iddeti bitince kendisine Muâviye ve Ebû Cehm'in evlenme teklifinde bulduklarını Hz. Peygamber'e haber vermiş, bunun

rut 1984, s. 10-29.

¹³⁴ eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Kültür Yay., İstanbul 1985. s. 137.

¹³⁵ Buhârî, "Nikâh", 45; Müslim, "Nikâh", 38; Ebû Dâvud, "Nikâh", 17; Tirmizî, "Nikâh", 38.

¹³⁶ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 137.

¹³⁷ eş-Şâfi'î, *age*, s. 138.

¹³⁸ eş-Şâfi'î, *age*, s. 138.

üzerine Hz. Peygamber; “Ebû Cehm sopasını omuzundan indirmez (Çok seyahat eden veya karısını çok döven biridir)¹³⁹. Muâviye ise yoksuldur, malı mülkü yoktur. Sen Üsâme b. Zeyd ile evlen” demiştir. Fâtıma; “Ben ondan hoşlanmıyorum” demiş, Hz. Peygamber de; “Sen Üsâme ile evlen” demiştir. Fâtıma bunun üzerine Üsâme ile evlenmiş ve sonunda bu evlilikten çok memnun kalmıştır¹⁴⁰. İşte İmâm eş-Şâfi’î, bu olaydan hareketle, yukarıdaki hadîsin özel bir sebab-i vürûdunun olması gerektiğini söylemektedir. Zira, Fâtıma, Hz. Peygamber’e kendisine Muâviye ve Ebû Cehm’in talip olduklarını söylemesine rağmen, Hz. Peygamber onu Üsâme ile evlendirmiştir. Hz. Peygamber, Muâviye ve Ebû Cehm’in ona birbiri ardından evlenme teklif ettiklerini biliyordu. Buna rağmen onun bunlarla evlenmesini menetmiş, ona; “biri evlenme talebinden vazgeçmedikçe, ötekinin sana dünür olma hakkı yoktur” dememiş, onların evlenme talebinin üstüne, onu Üsâme ile evlendirmiştir. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Onların evlilik teklifleri, tekliften öteye geçmemiş, Fâtıma onlardan herhangi birine izin vermemiştir. Böyle olsaydı Rasûlullah söz verdiği kişiyle evlenmesini isterdi¹⁴¹.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber yukarıdaki sözlerinin sebebini zikretmemiş, eş-Şâfi’î, hadîsleri bütünleştirmek suretiyle sebab-i vürûdu inşâ etmiş, daha sonra da hadîsi, inşâ ettiği bu sebebe dayanarak anlamıştır.

Bu durum, aslında söylenen bir sözün veya yapılan bir eylemin nedenini tespit etme problemidir. Zira neden, her zaman fâil tarafından ifade edilmez, bazen olaya veya söze şahit olanlar, bunun sebebini anlar ve olayı veya sözü, bununla bağlantılı olarak değerlendirirler. Çünkü hadîsin söylenme sebebi bazen açık bazen de kapalı olabilmektedir. Her iki durumda da sebebi tayin eden, sözün söylendiği veya fiilin yapıldığı anda etrafta bulunanlardır. Onlar bu sebebi, birtakım karinelere hareketle tayin ederler. Bundan dolayı biz, hadîslerin anlaşılmasında “sebeb” bildiren durumları ifade için kullanılan “esbâb-ı vürûd”u, dolaylı nedenler ve ilişkileri de kapsayan “bağlam” içerisinde değerlendirmeyi uygun buluyoruz. Zira bağlam içinde hem sebep, hem de sebebin sebepleri bulunmaktadır. Ayrıca esbâb-ı vürûd, tek başına asr-ı saadetin fotoğrafını ortaya koymak için yeterli değildir. Bu fotoğrafı bütünlük içerisinde inşâ edebilmek için, yine bu rivâyetlerden yararlanmak kaydıyla, tarihi malzemeyi tenkit süzgecinden geçiren bir tarihçi gibi değerlendirmek gerekir. Çünkü, hadîsler, hukuk metinleri gibi def’aten vaz’ edilmiş değillerdir. Bunlar, yirmi üç senede vakıalar muvacehesinde, yaşanan hayata müdahale formunda sadır olmuşlardır¹⁴².

¹³⁹ Müslim, “Talâk”, 36 (4 nolu dipnottan).

¹⁴⁰ Bk. Ebû Dâvud, “Talâk”, 39; Müslim, “Talâk”, 36.

¹⁴¹ Bk. eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, s. 139.

¹⁴² Polat, Selahattin, “Hadîslerin Kur’ân’a Arzının Problemleri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 1998, s. 177-185., s. 177.

Olaya bu açıdan bakınca, bağlamın farklı tiplerinden bahsedebiliriz. Bunlardan başlıcaları; sosyal, kültürel, beşerî, psikolojik, mekânsal, coğrafi ve zamansal bağlamlardır.

C. Temel Alınacak Kaynaklarla İlgili Problemler

Metin inşâsı uygulamasında, hangi kaynakların kullanılması gerektiği açıklığa kavuşturulmalıdır. İlk dönem kaynak mı, sahih kaynak mı esas alınacaktır? Muahhar sahih kaynak esas alınacaksa ilk metnin oluşturulmasından nasıl emin olunacaktır? İlk dönem kaynak esas alınacaksa, bunun sıhhatinden nasıl emin olunacaktır?

Hadîs literatürünü oluşturan ilk tasnif çeşitleri, genelde ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl kısımlara ayrılmaktadır¹⁴³. Konu esasına göre eser yazan bir müellif; bir hadîs, kendisine kadar bir bütün olarak rivâyet edilmiş olsa bile, söz konusu hadîs eğer birkaç konudan bahsediyorsa, hadîsi parçalayıp, ilgili konu başlıklarında zikredebilir. Meselâ içerisinde aynı anda hem nikâh, hem talak, hem de nafaka ile ilgili hususlar bulunan bir hadîsin, nikâhla ilgili kısmını Kitâbu'n-Nikâh'ta, boşanma ile ilgili kısmını Kitâbu't-Talâk'ta, nafaka ile ilgili kısmını da Kitâbu'n-Nafaka'da verebilir.

Müsned ve mu'cem türü eserler, râvîler esas alınarak oluşturuldukları için râvîler (ister sahâbî râvî, isterse müellifin hocası olan râvî olsun) neyi rivâyet etmişlerse, onu nakletmeye çalışırlar¹⁴⁴. Konu esasına göre yazılmayan bu eserlerde, konu bütünlüğünü sağlama endişesinden kaynaklanabilen taktî, ihtisâr gibi metnin iç bütünlüğünü bozabilecek rivâyet tasarrufları daha az görülmele birlikte müellife gelinceye kadar hadîsi rivâyet eden râvîlerin bu tür tasarruflarda bulunmuş olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Durum bu olunca, bu tür eserlerin, metnin iç bütünlüğünü sağlama açısından daha avantajlı olduğu kabul edilebilir. Bununla beraber söz konusu eserlerdeki hadîsler, genelde kendilerini kuşatan bağlam ve bağlayıcılıkla ilgili rivâyetlerden koparıldıkları için, konu bütünlüğü açısından zayıf kalabilmektedir. Yine de bu eserlerin, bir râvînin rivâyet ettiği hadîsleri toplu halde sunmaları, bütünlük açısından önemli bir husus olarak değerlendirilebilir.

Bu durumda temel kaynak olarak ale'l-ebvâb eserler mi, ale'r-ricâl eserler mi esas alınacaktır? Ale'l-ebvâb olup ilk kaynaklardan biri esas alındığında (Mâlik'in Muvatta'ı gibi), müellifin hadîs üzerinde tasarrufta bulunup bulunmadığı önemli değil midir? Ale'l-ebvâb demek, her türlü ihtisâr, taktî gibi tasarruflara uygun eser demektir. Bu eser esas alındığında, daha sonraki bir eserdeki ziyâde yanlışlanabilir mi? Bu eserin hadîsin tam metnini verdiği kanaatine nasıl ulaşılabilir?

¹⁴³ Bk. Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, tsz. s. 363-367.

¹⁴⁴ Bk. Abdu'l-Mühdî, Ebû Muhammed, *Turuku Tahrîci Hadîs*, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire tsz., s. 137.

Muahhar sahih kaynak esas alındığında, mukaddem eserlerdeki farklı veya noksan ifadeler nasıl yorumlanacaktır?

Metin inşâsının bu bölümünde bu ve benzer sorulara cevap verilmelidir.

Sonuç

Kavram olarak “Metin inşâsı” terkîbi ve bu terkîbi oluşturan “metin” ve “inşâ” terimleri, çeşitli anlayış ve bilim dalları tarafından farklı açılardan ele alınmış ve farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu sebeple farklı anlam ve kullanımlara sahip olan bu kavramlardan neyin kastedildiği hadîs ilmi çerçevesinde netleştirilmelidir.

Klasik hadîs kaynaklarında parça metinlerin ve senedlerin bir araya getirilmesi işlemi için müstahrec, turuk, tahric, telfiku'l hadîs ve cem' gibi kavramlar kullanılmıştır. Son dönemlerde de bu kapsamda birtakım çalışmalar yapılmış ve farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Gerek geçmiş dönemlerde gerekse son dönemlerdeki çalışmalara bakıldığında yapılan işin, aslında farklı rivayetlerin veya parça metinlerin bir araya getirilip bütünleştirilmesinden ibaret olduğu görülecektir. Bu sebeple bu işlem için “metin inşâsı” tabirinden ziyade “metnin bütünleştirilmesi” ifadesinin kullanılması daha isabetli olacaktır.

Metin inşâsında daha çok parça metinler üzerinden gidilecek olması ve uygulanagelen sünnete yer verilememesi bu metodun en önemli problemlerinden biridir. Öte yandan metnin mahiyetinin ve sınırlarının tam olarak belirlenememesi, harfî unsurların yanında metni oluşturan mana ve ruhun, metnin diğer metinlerle ilişkisinin ve metnin çeşitli bağlamlarının ihmal edilmesi bu uygulamanın başka bir olumsuz tarafını oluşturmaktadır. Bütün bunlara ilaveten bu metodun uygulanışı sırasında hangi kaynakların esas alınıp, hangilerinin öne alınıp hangilerinin sonraya bırakılacağı net olmaması, bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Söz konusu usûl, her ne kadar araştırmacıyı belli bir noktaya ulaştırırsa da tek başına bu metotla hedeflenen nihai ve genel geçer bir sonuca varılacağı iddia edilmesi, oldukça zor gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

Abdu'l-Mühdi, Ebû Muhammed, *Turuku Tahrîci Hadîs*, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire tsz.

Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.

Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğâ*, Thk: Abdusselâm Muhammed Harun, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2.b., Mısır 1972.

Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâidu Usûli'l-Hadîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara 1979.
- Akyüz, Ali, *Sa'îd b. Mansur'un Musannefinin Yeniden İnşası*, İstanbul 1997.
- Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Asâkir, Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasarı Târihi Dîmeşk*, Thk. Ruhiye en-Nahhâs, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk 1984.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2009.
- Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Tsz.
- Bağdâdî, Hatîb, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Thk. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Ki-tâbi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, tsz.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Gelişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2002.
- Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, Çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1980.
- Coşkun, Selçuk, "Hadîslerin Tarihe Arzının Uygulamadaki Bazı Problemleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:8, Sayı:20, Yaz,2004, ss.177-196.
- *Hadîs Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yayınları, Ankara 2003.
- *Sünnet ve Gelenek*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2010.
- Çakın, Kamil, "Kadınlarla İlgili Bir Hadîs ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, cilt:1, Sayı:1, Mayıs 1998, s. 5-30.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1984.
- Durmuş, İsmail, "İnşâ", *DİA*, XXII, s. 334-337.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1988.
- Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî , Mısır tsz.
- Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadîsleri Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

Erul, Bünyamin, "Rivâyet ve Dirâyet Metinlerinde Râvîlerin Tasarrufları", *AÜİF Dergisi*, Sayı: XLII, Ankara 2001, s. 173-212.

Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

Görgün, Tahsin, "İnşa", *DİA*, XXII, s. 339-341.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

İbn Cemâ'a, Bedruddin Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelu'r-Revî*, Thk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fıkr, Suriye 1986.

İbn Hacer, el-Askalânî, *Mukaddimetü Fethi'l-Bârî (Hedyü's-Sârî)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1988.

İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa Saka ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1971.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990.

İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İst. 1989.

İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü, Sev yayıncılık, İstanbul 2000.

Keleş, Ahmet, *Hadîslerin Kur'ân'a Arzı*, s. 128-136.

Kırbaçoğlu, Hayri, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara 2002.

Kızılkaya, Sabri, *İsnâd ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Geleneksel ve Yeni Yaklaşımlar*, Ankara 2008, (Basılmamış Doktora Tezi).

Koçyiğit, Talat, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1992.

Leknevî, Abdulhay, *Zaferu'l-Emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî*, Thk: Takıyyuddin en-Nedvî, el-Dâru'l-Kalem, Hindistan 1995.

Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-Vecîz fî Ulûmi'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1991.

Müslim, İbn Haccâc, *es-Sahih*, Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, tsz.

Nazlıgül, Habil, *Hadîste Metin İnşâsı ve Metin İnşâsı Açısından Cibril Hadîsi Rivâyetleri*, Laçın Yay., Kayseri 2005.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

Palmer, F. R., *Semantik*, Çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara 2001.

Polat, Selahattin, "Hadîslerin Kur'ân'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 1998.

Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1992.

Suyûtî, Celaluddin, *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Thk: Ahmed Ömer Haşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1989.

—————*Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs*, Thk. Yahya İsmail Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1985.

Şehîd es-Sânî, *er-Riâye fî İlmi'd-Dirâye*, Thk. Muhammed Ali Bakkal, Mektebetü Âyetillahiluzma, 1408.

Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Thk. Hamdî b. Abdi'l-Mecîd es-Selefi, el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Mevsil 1983.

Tahhân, Mahmud, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Me'ârif, Ritad, 1985.

Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâ'id fî Ulûmi'l-Hadîs*, Thk: Abdulfettâh Ebu Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.

Tîbî, Hüseyin b. Abdullah, *el-Hulasa fî Usuli'l Hadîs*, Thk. Subhî es-Sâmarraî, Reîsü'd Dîvani' Evkaf, Irak 1971, s. 30.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen* (el-Câmiu's-Sahih), Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Fikr.

Topaloğlu, Bekir-Karaman, Hayrettin, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, Nesil Yay. İst. 1989.

Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, Pars Yayınları, İstanbul 1972.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, 10. Baskı.

Türkoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

Usta, Niyazi, "Aklın Kullanımı Hoşgörü ve Toplumsal Barış", *Atatürk ÜİF Dergisi*, Sayı: 16, Erzurum 2001.

Uzun, Mustafa, "İnşâ", *DİA*, XXII, s. 338-339.

Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara 1996

<http://hermenotik.blogspot.com/2008/03/tashih-ve-redakte-hakkinda.html>,
Erişim tarihi:23.11.2011;

http://www.hanifdostlar.net/forum_posts.asp?TID=5102&KW=kabe&PN=0&TPN=42, Erişim tarihi: 21.11.2011.

<http://www.mahmutsait.tr.gg/ORTA%C7A%26%23286%3B-%26%23304%3BSLAM-D-Ue-NYASINDA-ZINDIKLAR-VE-M-Ue-LH%26%23304%3BDLER.htm>, Erişim Tarihi: 23.11.2011.

<http://www.sonpeygamber.info/enes%E2%80%99in-gunlugu> Erişim tarihi:23.11.2011.

OSMANLI HUKUKUNDA ŞEHZÂDE KATLI

Ekrem Buğra EKİNCİ*

Özet

Osmanlılarda Şehzâde katli meselesini doğru anlayıp değerlendirebilmek için öncelikle İslâm-Osmanlı hukuku ve siyaset geleneğini bilmeye ihtiyaç vardır. Asıl İtibariyle kardeş katli, tarihsel, siyasi ve meşru bir düşüncenin ürünüdür. Eski Türk siyasi geleneğinde her hanedan üyesi devlet yönetimini kendi elinde bulundurmak isterdi. Bu durum Türk tarihinde devletlerin yıkılması, ülkelerin parçalanması gibi korkunç olaylarla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde düzenli bir veraset sistemine rastlayamayız. Sultan olma yolunda Őehzadelerin sonunu belirleyecek yegâne Şey kaderleriydi. Bu da Őehzadeler arasında iç çatışmalara yol açmıştır. Bu durum Osmanlıyı seçimi zor iki seçenek arasında bırakmıştır; devletin bekası için hanedan üyelerinin geri kalanını öldürmek ya da devletin parçalanıp yok olması. Osmanlı tercihini, daha hafif olduğunu düşünerek kardeş katlinden yana yaptı. Diğer bir ifadeyle bu korkunç seçimi uygulamaktan başka şansları yoktu. Őu da göz önüne alınmalıdır ki kardeş katlinden muaf olan birçok Şehzade de düşman devletlerin desteğiyle isyan etmiştir. Bu durum yüzlerce insanın öldürülmesiyle devletin birçok zarara uğramasına neden olmuştur.

Fatih Sultan Mehmed'in meşhur kanunnamesi ile kardeş katli kanunlaşmıştır. Osmanlı âlimlerinden birçoğu da buna cevaziyet vermişlerdir. Kardeş katli uygulaması ile altı yüz yılı aşkın Osmanlı tarihi boyunca toplam altmış bir Şehzade öldürülmüştür. Bunlardan yirmi iki tanesi isyan yahut komplo sonucu öldürülmüştür. Ancak zamanla veraset sistemi Osmanlıda yerleşmeye başlamıştır. XVII. yy'in başlarında hanedanın en yaşlı üyeleri sultan olmaya başlamış, o tarihlerden itibaren, her ne niyetle ve amaçla olursa olsun, kardeş katli uygulanmamıştır. Kısacası Osmanlıda kardeş katli, her ne kadar kötü gözükse de, halkın refahı ve devletin birlik ve beraberliğinin devamı için uygulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Kardeş katli, Osmanlı hukuku, Veraset sistemi, Ülüş

Fratricide In The Ottoman Law

Abstract

Fratricide is a subject which is liable to be misunderstood. It is necessary to know Islamic law and politics in order to have a clear understanding of it. The matter depends on basic historical, political and legal considerations. The old Turkish political tradition, which is

* Prof. Dr. Marmara Ü. Hukuk F, Hukuk Tarihi

based on the fact that the ruling power is a common property of the members of the dynasty (*ülüş*), gave rise to centuries of terrible results and caused the division of countries and collapse of states. Consequently there was no clear succession system in the early period of Ottoman Empire. It would be the destiny of a prince which would determine his fate in becoming the sultan. This resulted in the infighting amongst the princes. Therefore the Ottomans preferring the lesser of two evils sacrificed members of their family. In other words, they had no other choice than implementing this sad solution. As a matter of fact many princes, who were not killed, revolted with support from enemy states. This resulted in thousands of people being killed with detrimental effect on the state.

The famous article of the Kanunname (Code) of Sultan Mehmed the Conqueror legalized the fratricide. The majority of the Ottoman scholars permitted it as well. Due to application of fratricide, totally 61 princes had been killed throughout the over 600 year Ottoman history. 22 of them were due to rioting and conspiracy. In the course of time, a succession system was established in the Ottoman State. Beginning from the early 1600s, the eldest member of the dynasty became the Sultan. From then on fratricide, for all intent and purpose, was abandoned. In short, fratricide in the Ottoman Empire, however sad it may have been, was applied for the continuation of the unity of the state and prosperity of the people.

Keywords: Fratricide, Ottoman law, Inheritance system

“Bölüneni börü (kurt) yer!” [Türk atasözü]

Türkler, gerek anavatanları olan Orta Asya’da, gerekse sonra yerleştikleri İran, Ortadoğu ve Anadolu’da irili ufaklı pek çok devlet kurdular. “Pek çok devlet kurdular” denince, pek çok Türk devletinin de “yıkıldığı” anlaşılmaktadır. Bunların yıkılmasında, devlet hâkimiyetinin, hanedanın ortak malı sayıldığı eski bir Türk siyasî geleneğinin çok büyük tesiri olmuştur. Hanedanın her erkek mensubu, küçük olsun, büyük olsun, tahta geçmek hususunda kendisini eşit hak sahibi görmektedir. İşte eski Türk tarihinde bolca görülen hanedan kavgalarının esası, **ülüş** sistemi denilen bu gelenektir. Tahta kim çıkarsa, Allah onun hakan olmasını istemiş ve ona kut vermiş demektir. Ancak hanedanın diğer mensupları da taht üzerinde kendisini hak sahibi görmeye devam etmektedir.

Bazı Türk hükümdarları bunun önüne geçmek için devleti parçalara ayırıp her birini bir şehzâdenin idaresine vermek yoluna gitmişse de, mahzurları bertaraf etmek şöyle dursun, bu devletçikler düşmanlarınca kolayca yutulmuştur. Hun, Göktürk, Kutluk, Uygur, Karahanlı, Gazneli, Gürgânlı ve Selçuklu gibi Türk devletleri, hep böyle yıkılmışlardır. Selçuklular bir ara veliaht tayin etmek suretiyle merkeziyetçi bir usul getirmeye çalışmışlarsa da, bu usûlü yerleştirmeye muvaffak olamamışlardır. Tarihteki Türk devletlerinin, **Kuzey-Güney** veya **Doğu-Batı** diye ayrıldığı, ya da Selçuklularda olduğu gibi beylikler, atabeylikler halinde parçalandığı tarih kitaplarından hatırlardadır.

İşte Selçuklulardan sonra Anadolu’da yeni bir güç olarak ortaya çıkan Osmanlılar, bu tecrübelerden ders almış, devletin böyle bir âkibete uğramaması için fedakârlık

gösterip, acı ilacı bizzat kendileri içmişlerdir. Bu ilaç, halk arasında “kardeş katli” diye bilinen, hanedan mensuplarının nizâm-ı âlem, yani umumun menfaati uğruna katledilmesidir. Nitekim **Çelebi Sultan Mehmed**, şeklen tâbi olduğu Timur Hanın oğlu Şahruh’un kendisine mektup yazarak kardeşlerini öldürtmesinin İlhanlı töresine aykırı olduğu yolunda tenkitle bulunması üzerine verdiği cevapta, **“Atalarım bazı müşkülleri tecrübeyle halletmiştir. İki padişah bir ülkede barınamaz”** demiştir.

Şunu söylemek gerekir ki, bu tatbikat Osmanlılara mahsus ve münhasır değildi. Sâsânîlerde, Roma ve Bizans’da, hatta Müslüman Endülüs ve Mağrib devletlerinde sıkça rastlanmaktadır. Ancak bunlarda maksat, devletin birliği ve milletin dirliğini korumaktan ziyâde, tahtı ele geçirmektir. Bu esnada Avrupa’da yıllarca süren verâset harplerinde ülkelerin harap olduğunu, binlerce insanın öldüğünü de hatırlamak lâzımdır.

Meşhur kanunnâme maddesi...

Osmanlılarda hanedan içi bilinen ilk idam cezasının, 1298 yılında, o zamanlar bir aşîret beyi sayılan Osman Gazi’nin, kendi aleyhine çalışıp yolda tekfurularla işbirliği yapan amcası Dünder Bey’e tatbik edildiği rivayet olunur. Sultan I. Murad Hüdâvendigâr’ın oğlu Savcı Bey babasına karşı ayaklandıysa da yenildi ve öldürüldü. Kosova Harbi neticesi **Sultan Murad** şehit düşünce, vezir, kumandan ve âlimler Şehzade Bayezid’e biat edip, kardeşi **Yakub Çelebi**’yi derhal öldürmesini öğütlediler. Osmanlı tarihinde, ayaklanmadığı halde devletin birliği için öldürülen ilk şehzâde budur. Bu hâdiseden itibaren birkaç yüzyıl hemen her padişah zamanında hanedan mensupları devlet için bir problem olmuştur. Taht iddiasında bulunan şehzâdeler, arkalarına Anadolu’daki beylikleri, hatta Bizans’ı alarak ayaklanmışlar; devletin başına büyük gâileler açmışlardır. Osmanlıların mağlubiyetiyle biten Ankara Meydan Muharebesi (1402) akabinde memleket büyük bir otorite boşluğuna düşmüş; eski padişah Yıldırım Sultan Bayezid’in birbirinden değerli dört şehzâdesi arkalarında binlerce kişi olduğu halde yıllarca süren bir taht mücadelesine girişmişti. Bu **Fetret Devri** sonunda, padişahın küçük oğlu Mehmed Çelebi, kardeşlerini bertaraf ederek tahtın yegâne sahibi olmuştur (1413).

Bu arada karşımıza Fatih Sultan Mehmed’in Teşkilat Kanunnâmesi’ndeki meşhur madde çıkmaktadır: **“Ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münâsibdir. Ekser ulemâ dahi tecviz etmişlerdir. Anınla âmil olalar.”** Titizlikle yazıldığı anlaşılan bu maddenin metni, hanedan mensuplarının öldürülme sebeplerine ve bunun hukukî mesnedine de açıkça işaret ediyor ki aşağıda tafsil olunacaktır. Kanun maddesinin, kardeş katli için *münâsibdir* kelimesini kullanıp, *lâzımdır* veya *vâcibdir* demeyişi dikkat çekicidir. Anlaşıyor ki, kanunnâme bu hâliyle, tahtın haleflerine şehzâde

katli hususunda bir mükellefiyet yüklemeyip, izin vermektedir. Mamafih Sultan Fatih de, Bizans tarihçilerinin yazdığına aksine kardeşini öldürmüş değildir. Çünkü tahta çıktığında hayatta kardeşi bulunmuyordu.

Önceki devirlerde meydana gelen şehzâde isyanlarının, Sultan Fatih'te mühim bir tecrübe hâsil ettiği görülüyor. Nitekim Fetret Devri'nde kardeşlerin mücadelesiyle ülkenin parçalanma, hatta yıkılma raddelerine gelmişti. Öte yandan öldürülmeyip sağ bırakılan şehzâdelerin hemen hepsi isyan etmiş; isyan eden şehzâdelerin çoğu Bizans, Venedik gibi düşman ülkelerce desteklenmiş, hatta rehin tutulmuştur. Bunlar, acı birer tecrübe idi. Hâdiseyi etraflıca analiz edemeyenlerden, padişahı müdafaa etmek uğruna, bu kanunnâmenin sahte olduğunu, dolayısıyla böyle bir maddenin bulunmadığını ileri sürenler varsa da; zamanımızda ilmî çevrelerde bu kanunnâmenin hakiki olduğu kanaati hâkimdir.

“Rumeli senin, Anadolu benim olsun!”

İlk asırlarda Osmanlılarda muayyen bir verâset usulü yoktu. Bunun en mühim sebebi, Eski Türklerdeki ülüş geleneği idi. Hanedanın her erkek mensubu taht üzerinde **eşit hak sahibi** ve birer padişah vârisi olmak itibariyle kendilerini bu makama ehil görmekteydi. Her şehzâde 12 yaşından itibaren merkeze eşit uzaklıktaki sancaklara bey olarak gönderilir, burada bir nevi staj görür; babalarının vefatında kim önce merkeze gelirse o padişah olurdu. Bu usulün de bir takım mahzurları vardı. Her şehzâdenin arkasında o sancağa ait büyük bir askerî güç teşekkül ediyordu. Üstelik saray halkı, asker, ulemâ, vezirlerin vs. teşkil ettiği bir takım klikler de, istikballerini bağladıkları bir şehzâdeyi taht iddiasına itiyordu.

Teşkilât Kanunnâmesi'nde bir verâset usulü getirilmemiş; tahta en güçlü ve talihi yâver giden şehzâdenin geçeceği ve hanedanın taht iddiasında bulunabilecek diğer erkek mensuplarını bertaraf edebileceği esas formüle edilmiştir. Böylece İslâm hukukundaki hâkimiyetin bölünmezliği prensibi, hanedan mensuplarının canı pahasına da olsa, Osmanlı siyaset hayatına yerleşmiştir. Kanunnâme maddesinde geçen “Ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola...” ifadesi, Osmanlılardaki saltanat verâseti telâkkisini gösteriyor. Bu maddeye göre Osmanlı hanedanının erkek mensuplarından, güç itibariyle padişahlığa en uygun olup, talihi de yâver gidenin tahta çıkması bahis konusudur. Saltanat müyesser olanın, bu vasıfları hâiz olduğu kabul edilir. Eğer muayyen bir kimsenin padişah olması önceden şart edilseydi, tahta daha uygun şehzâdelerin önü kapanmış olacaktı. Bu ise, **liyâkatli** olanın başa geçmesini öngören İslâm amme hukuku prensibine aykırı olurdu. İslâm amme hukuku, hükümdarın, mazlumun hakkını zâlimden almaya, memleketi gerektiğinde iç ve dış düşmanlara karşı korumaya, asker sevkine, kanunî vergileri toplamaya, hukukî hükümlerin icra ve infazına muktedir bir kimse olmasını şart görür¹.

¹ İbni Âbidîn: *Reddül-Muhtar*, Bulak 1299, I/384.

Sultan Fatih'in bir saltanat verâseti usulü getirmemesi, kendisini tahta ehil gören şehzâdelerin taht için mücadelesinin süreceğine gösteriyordu. Nitekim Sultan Fatih'in vefatı üzerine (1481) küçük oğlu Cem Sultan (1495), padişah olan ağabeyi Sultan II. Bayezid'e haber göndererek **ülkeyi bölüşmeyi** teklif etti. Buna göre kendisi Bursa'da Anadolu'nun, ağabeyi de İstanbul'da Rumeli'nin padişahı olarak hüküm sürecekti. Sultan Bayezid'in bu teklifi devletin bekası ve milletin dirliği için çok tehlikeli görerek kabul etmediği ve kardeşiyle mücadele ettiği bilinmektedir. Cem Sultan, meziyet olarak ağabeyinden belki aşağı sayılmazdı ama kanunnâme açısından bakıldığında, taht Sultan Bayezid'e müyesser olduğu için, Şehzâde Cem, ayaklanmak yerine, ağabeyine itaati tercih etmeliydi. Ancak Cem Sultan'ın babasının kanunnâmesine uymak yerine, eski ülüş geleneğinin tesiri altında kalması enteresandır.

Öldürülmeyen şehzâdeler mutlaka ayaklanmaya teşebbüs etmiştir. Nitekim **Yavuz Sultan Selim**, tahta çıktığında kardeşi Şehzâde Korkut'u öldürtmeyip, kendisine vâililik vermişti. Bu arada merkezden eski padişaha mensup bazı vezirler ve askerler mektup yazarak kendisini padişah görmek istediklerini, bunun için şartların hazır olduğunu bildirdiler. Bu teklife müspet cevap vermek, üstelik padişah olduğunda maaşlarını arttıracaklarını va'detmek talihsizliğinde bulunan Şehzâde Korkut'un mektubu Yavuz Sultan Selim'in eline geçti. Aynı zamanda hukuk bilgisiyle meşhur olan şehzâde, hâdiseyi inkâr edemedi ve bu onun sonu oldu (1513).

Şehzâde olmak zor iş!

Tarihteki hâdiseler, Osmanlı halkının hanedana eski Türk geleneğinden kaynaklanan bir sadâkatle bağlı olduğunu göstermektedir. Öyle ki, taht üzerinde hak sahibi olarak ancak bu hanedan mensupları görülürdü. Başka bir şahsın veya ailenin Osmanlı tahtına çıkması tasavvur bile edilmemiştir. Osmanlı tarihinde sıkça rastlanan isyanlarda, sözgelişi Sultan IV. Murad zamanındakilerde, askerın şehzâdeleri tahta çıkarmakla padişahı tehdit ettiği de bir vâkıdır. Bir başka deyişle biçare şehzâdeler, isyanlarda parmakları olmasa bile sadece varlıklarıyla devletin ve milletin emniyetini tehdit eden potansiyel bir tehlike teşkil etmiştir. Sultan IV. Murad, bir isyanı bastırabilmek için, askerın padişah yapmak istediği suçsuz kardeşini feda etmek zorunda kalmıştır.

Kanunî Sultan Süleyman zamanında Türkiye'de bulunan Avusturya elçisi **Busbecq**, bu padişahın oğlu Şehzâde Mustafa'dan (1553) bahsederken diyor ki: "Türk padişahlarının oğlu olmak büyük bir talihsizliğe düşmek demektir. Çünkü bunlardan birisi tahta çıkınca diğerleri ölüme hazırlanmalıydı. Bu da bilhassa yençerilerin durumuyla ilgilidir. Çünkü padişahın hayatta bir kardeşi varsa, bu askerlerin padişahı istekleri hiç sona ermez. Diledikleri şey kabul edilmezse, 'Allah kardeşini eksik etmesin!' diye bağırırılar. Bu, onu tahta getirmek istediklerini anlatmak içindir".

Kanunî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzâde Mustafa ve Sultan III. Mehmed'in oğlu Şehzâde Mahmud (1603) gibi bazı şehzâdelerin ise, bizzat isyana kalkışmamakla beraber, kötü niyetlilerin kolayca istismar edebilecekleri şekilde hareket ettikleri, sözgelişi padişahın icraatını gıyâbında tenkit edip, "Ben padişah olsam, şöyle yaparım, böyle yaparım" diye atıp tuttukları vâkidir. O devir monarşilerinin en büyük tehlike olarak gördüğü bu tarz hareketler, bu şehzâdelerin ileride fitneye sebebiyet verebilecekleri endişesiyle ortadan kaldırılmaları için kâfi sebep teşkil etmiştir. Kanunî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzâde Selim ve Sultan IV. Murad'ın kardeşi Şehzâde İbrahim gibi önünde birkaç şehzâde bulunduğu için padişah olacağına hiç ihtimal verilmeyenler, sabır ve teennileriyle, bir gün kendilerini tahtta bulmuşlardır. Bazı şehzâde idamlarında, şehzâdelerin temkinsiz ve cür'etli hareketlerinin yanında, tarihin her devrinde ve her yerde rastlanabilecek müzevirlerin ve fesatçıların rolü de mühimdir.

"Nizâm-ı âlem"

Sultan Fatih Kanunnâmesi'ndeki meşhur maddede geçen "**nizâm-ı âlem**" ifadesi, ammenin, yani cemiyetin çoğunluğunun menfaati mânâsına gelmektedir. Nizâm-ı âlem, yani dünyanın düzeni ammenin menfaati ile kâimdir. İslâm siyaset telâkkisinde, devletin misyonu **i'lâ-yı kelimetullahtır**. Bu da İslâmiyetin yayılması demektir. İslâm hukuku, bu misyonu akâmete uğratacak her şeyi bertaraf etmeyi tabîî ve meşru görmüştür. Avusturya elçisi Busbecq, İslâmiyet'in Osmanlı hanedanı sayesinde ayakta olduğunu, hanedan yıkılırsa dinin de yıkılacağını, din ve devletin selâmetinin evlâddan daha mühim görüldüğünü söylemektedir. Kardeş katli politik bakımdan doğru bir müessese olarak görülebilir. Acaba buna hukuken mesnet teşkil edecek esaslar yok mudur?

Bir kere bu idamlar Sultan Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi'ne göre cereyan etmiştir. Dolayısıyla şeklî/pozitif hukuka göre meşrudur. Peki bu kanunnâme, Osmanlı hukukuna hâkim olan şer'î esaslara uygun mudur? Olmadığı kanaatini taşıyanlar vardır. Bunlara göre Sultan Fatih'in Kanunnâmesi bir **örffî hukuk** metnidir. Kardeş katli de tamamen örffî hukuktan kaynaklanan bir müessesedir. İleride suç işleyebileceği endişesiyle bir kişiye ceza vermek İslâm hukuku prensiplerine aykırıdır. Gerçekten İslâm hukukunda kanunsuz suç ve ceza olmayacağı gibi, ileride suç işlemesi ihtimaline binaen kimseye ceza verilemez. Ne var ki örffî hukuk, İslâm hukukunun, yani şer'î hukukun hüküm koymadığı ve hüküm koyma salâhiyetini devlet başkanına tanıdığı sahalarda söz konusudur ve şer'î hukuka aykırı olamaz. Meşruluğunu şer'î hukuktan aldığı için ondan ayrı bir hukuk da sayılamaz.

İslâm hukuku, hükümdara bir takım suçlar ihdas edebilme ve bunlara cezalar koyabilme salâhiyetini tanımıştır. Buna **ta'zir** denir. Padişah bir kimseyi bu çerçevede cezalandırabilirdi ve bu İslâm hukukuna aykırı değildir. **Siyaseten**

katl, yani devlet başkanının, devletin birliği ve milletin dirliği için yaşaması zararlı görülen kimseleri öldürtmesi de ta'zir cezalarındandır. Bütün monarşilerde olduğu gibi, İslâm hukukuna göre de devlet başkanı yani padişah, yargı gücünü elinde tutardı. Bir başka deyişle padişah başhâkim mevkiindeydi. Kâdılar, ona vekâleten dâvâ dinler ve onun nâmına hüküm verirdi. Böyle olunca padişahın dâvâ dinleyip, gerekirse suçluları cezalandırması, hatta idamına hükmetmesi mümkün ve meşru idi. Şer'î hukuk, meselâ, hırsızlık, gasp ve adam öldürmeyi âdet haline getirenler, halktan kanunsuz vergi ve haraç toplayanlar, livata yapanlar, sapkın görüşlerin propagandasını yapanlar ve hükümete karşı ayaklananların öldürülebileceğini söyler.

Şehzâde idamlarının birinci çeşidi, hanedan mensubunun hükümdarlık iddiasıyla ortaya çıkması ve isyan etmesi halinde tatbik edilirdi. Bu, Osmanlı Devleti'nde de câri olan İslâm hukukuna göre bir suçtu. Buna **"bağy"** (hurûc ale's-sultan) denirdi. Haksız yere meşru hükûmete isyan edenlerin cezası dünyanın her yerinde ve her devirde idamdı. Nitekim İslâm hukukunun birinci kaynağı Kur'an-ı kerîm, meşru hükûmete itaat borcunu halka yüklemekte²; hükûmete de ayaklananlarla harb edip bunları itaate getirmeyi emretmektedir³. Hazret-i Muhammed, bir yerde bir meşru hükümdar varken, hükümdarlık iddiasıyla ortaya çıkan ve kendisine bîat edilen kimsenin hayat hakkının bulunmadığını söyler⁴. **"Bir ormanda iki arslan olmaz"** ve **"Mülk, bir hükümdara az, iki hükümdara çoktur"** atasözleri meşhurdur. Savcı Bey'in (1381) babası Sultan I. Murad'a; Cem Sultan'ın ağabeyi Sultan II. Bayezid'e; Şehzâde Bayezid'in (1562) babası Kanunî Sultan Süleyman'a isyanları bağy olarak değerlendirilebilir.

Şehzâde idamlarının ikinci çeşidinde ortada bir isyan yoktur. İşte şehzâde idamlarının hukuka uygunluğu meselesi daha çok bu gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır. Fitne çıkmasından korkulduğu hâllerde, bunun önüne geçmek maksadıyla hanedan mensuplarının öldürüldüğü görülmektedir. Osmanlı hukukçularının ekserisi bunu **say bi'l-fesad** suçu çerçevesinde değerlendirmiş ve ta'zir suçlarının içinde mütâlaa etmişlerdir. Bu, henüz suç işlemeyen, ancak ileride işlemesi muhtemel ve mevhum olan kimselerin cezalandırılmasıdır. Şehzâde idamlarının bu türü, say bi'l-fesâd suçunun çerçevesine girer mi, girmez mi? Hukukçular bunda ihtilaf etmişlerdir. Sultan Fatih Kanunnâmesi'nin, bunu say bi'l-fesâd olarak gören hukukçuların görüşüne göre sevk edildiği anlaşılıyor. Nitekim madde metninde geçen ve "ekser-i ulemâ tecviz etmiştir" ifâdesi bunu göstermektedir. Demek ki ulemânın ekserisi buna cevaz vermiştir.

² En-Nisâ 4/59.

³ El-Hucurât 49/9.

⁴ Müslim: İmâret 46, (1844), 59, (1852); Ebû Dâvud: Fiten 1, (4248), Sünnet 30, (4762); Nesâî, Tahrîm 6, (7, 93), Bey'a 25, (7, 153); İbn Mâce: Fiten 9, (3956).

İş işten geçmeden...

Henüz ayaklanmamış bir kimsenin ileride ayaklanması kuvvetle muhtemeldir diye öldürülmesi meşru mudur? Bunların cezalandırılması için suç işlemelerini beklemek çoğu zaman cezalandırma imkânını ortadan kaldırdığı gibi, bazen çok ağır ve telâfisi imkânsız neticeler doğurur. Tarihî tecrübelerin de gösterdiği gibi bir şehzâdenin cezalandırılması için ayaklanmasını beklemek, düşman ülkelerle anlaşıp, arkasına silâhlı binlerce kişi alarak, âsâyişi esaslı tehdit eden bir kimseyle karşı karşıya kalmak demektir. Böyle bir vaziyette artık cezalandırmaktan söz etmek abestir. Çünkü **iş işten geçmiştir** (Günümüzde terörle mücadele meyânında Amerikalı üst düzeyde yetkililer, “Terör eylemi düzenlenmeden önce tedbir almak zorundayız. Bir kişiyi tutuklamak için suç işlemesini bekleyemeyiz. Çünkü suç işlenirse, binlerce kişinin ölmesi bahis mevzuudur” demektedirler.) Kaldı ki bu şehzâdeler öldürülmedikleri zaman, bunların da diğerlerini öldürmesi kuvvetle muhtemeldir.

Son devir Osmanlı hukukçularının ileri gelenlerinden İbni Âbidîn (1836) Reddül-Muhtar kitabının ta'zir bahsinde diyor ki: «Nesefî'nin (1310) Ahkâmü's-Siyâse risâlesinde zikredilmiştir ki; Şeyhülislâm Hâherzâde'ye (1253), fetret zamanında ortalık sâkinen fesatçıların öldürülmelerinden sorulmuş, o da, “Onlar yeryüzünde bozgunculukla hareket ettikleri için öldürülmeleri mübah olur” diye cevap vermiştir. Kendisine, onlar fetret zamanında fesatçılığı bırakıp gizlenirler, denildiğinde, “Zarureten böyle yapıyorlar. **Geri gönderilseler bile kendilerine yasak edilen şeylere döneceklerdir**’ meâlindeki âyet-i kerime⁵ gereğince biz böyle görmekteyiz” demiştir»⁶. Kur'an-ı kerîmde Hazret-i Mûsâ ile Hazret-i Hızır arasında geçen bir kıssa anlatılmaktadır⁷. Hazret-i Mûsâ, kendisine masum bir çocuğu niye öldürdüğünü sorunca, “Bu çocuğun anne ve babası mü'min kimselerdi. Bu çocuk ileride onları fesada ve küfre sevkedecekti. Ümid ederim ki Allah onlara daha iyisini verecektir” demiştir.

Kur'an-ı kerîmde, fitnenin ölümden daha şiddetli ve daha büyük olduğu meâlinde iki âyet bulunmaktadır: “**el-fitnetü eşeddü mine'l-katl**” ve “**el-fitnetü ekberü mine'l-katl**”⁸. Fitne, insanlar arasında ayrılık, bölücülük, karışıklık, kargaşa çıkarmak; insanları sıkıntıya, belâya düşürmek; onları hak ve hakikatten saptırmak; cemiyetin zararına sebep olmak demektir. Ayaklanma çıkarmak, halkı isyana teşvik etmek fitnedir. Bunun neticesinde insanlar büyük zarar görürler. Hükûmetin yanlış icraatlarını düzeltmek ve adaleti tesis etmek isterken, daha

⁵ El-En'âm 6/28

⁶ İbni Âbidîn, III/186

⁷ El-Kehf: 18/74, 80-81

⁸ El-Bakara 2/191, 217.

büyük kötülöklere yol açılır. Hoca Sadeddin Efendi (1599) gibi şeyhülislâmlık yapmış bir hukukçu ve tarihçi âlim; ayrıca tarihçi Bosnevî Hüseyin Efendi (1644), şehzâde idamlarının bu âyetlere istinad ettiğini açıkça bildirmişlerdir⁹. Bu husus Yuhanna İncili'nde **“Kavmin uğruna bir adamın ölmesi hayırlıdır”** şeklinde ifade edilmektedir (XVIII/14).

Hazret-i Ömer, fitne ve fesada sebebiyet vermesinden endişe ettiği Nasr bin Haccac'ı henüz suç işlemediği halde Medine'den Basra'ya sürgüne göndermiş; “Senin suçun yoktur. Ama ileride senin yüzünden burada bir fitne doğarsa, o zaman ben suçlu olurum” demişti¹⁰. Râşid halîfelerin tatbikatı, İslâm hukukunda delildir.

İzâfî Adalet

Şehzâde katlinin hukukî temellerini İslâm hukukunun umumî prensipleri arasında bulmak da mümkündür. Nitekim Şeyhülislâm Hoca Sadeddin Efendi ve tarihçi vezir Karamanî Mehmed Paşa (1481), bu prensipleri kardeş katlinin hukukî delili olarak serdediyorlar (Hoca Sadeddin Efendi: *Tâcü't-tevârih*, I/272; Karamanî Mehmed Paşa: *Osmanlı Sultanları Tarihi*, İst. 1949, 347). Bu prensipler, asırlar sonra hazırlanan Osmanlı medenî kanunu Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Kavâid-i Külliyye başlığı altındaki ilk yüz maddesinde yer almaktadır:

Madde 26: **“Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”** (Umumî zararı gidermek, kamunun, çoğunluğun zarara uğramasını önlemek için hususî zarar tercih edilir).

Madde 27: **“Zarar-ı eşedd, zarar-ı ehaff ile izâle olunur”** (Şiddetli bir zararı gidermek için daha hafif bir zarara başvurulabilir).

Madde 28: **“İki fesad teâruz etdikde ehaffi irtikab ile a'zamının çaresine bakılır”** (İki kötülökle karşı karşıya geldiğinde, hafif olanı işlenerek büyük olanının giderilmesine çalışılır).

Madde 29: **“Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur”** (İki kötülöklükten birini işlemek zorunda kalındığı zaman, hafif olanı tercih edilir).

Madde 30: **“Def'-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır”** (Kötülöklüklerin giderilmesi, iyiliklerin elde edilmesinden önde gelir).

Madde 58: **“Raiyye, yani teb'a üzerine tasarruf maslahata menuttur”** (Hükümdarın teb'ası üzerindeki tasarrufları, umumun menfaatine bağlıdır).

Burada bir sual vârid olabilir: Mademki Mecelle medenî kanundur; öyleyse

⁹ Bosnevî Hüseyin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, İst. 1279, I/124.

¹⁰ İbni Âbidîn, III/152.

hususî hukuka dair meselelere tatbik edilir; bu maddelerde kastedilen de mala dair zararlar olup şahsa verilen zararlar değildir. Bu suale son devrin en büyük hukukçularından Mahkeme-i Temyiz Reisi Ali Haydar Efendi (1937), Mecelle'nin en mükemmel şerhlerinden biri olan **Dürerü'l-Hükkâm** adlı kitabında cevap veriyor ve bu küllî kaidelerin İslâm hukukunun yalnız muamelat değil, ibâdet, evlilik ve ceza gibi diğer kısımlarına da şâmil olduğunu ifade ediyor¹¹.

Fıkıh kitaplarında konuyla alâkalı bir misal zikredilir: Düşman, Müslümanların üzerine taarruz etmiş ve bir takım Müslüman esirleri de siper yapmıştır. Atış yapılmadığı takdirde ülke düşman eline geçeceğinden bu siper edilen günahsız Müslüman esirlere, düşmana niyet ederek atış yapılır. Bunda maslahat, yani umumun menfaati vardır. Halbuki suçsuz bir Müslümanın katli caiz değildi. Sonra da düşmana atış yapılarak bertaraf edilir. Ancak eğer bu Müslüman esirler ölmesin diye atış yapılmadığı takdirde, bu sefer düşman ülkeyi işgal edecek, ülke halkıyla beraber neticede bu esirleri de öldürecektir¹².

İki türlü adalet telâkkisi vardır. Bunlardan **adalet-i mahzâ** da denilen mutlak adalet prensibine göre umumun menfaati için tek bir ferdin menfaati bile feda edilemez. Yukarıda geçen prensipler ise **adalet-i izâfiyeyi** göstermektedir. Adalet-i izâfiye, adalet mahzânın zıddıdır. Bazen şartlar, adalet-i mahzâ yerine adalet-i izâfiyenin tatbikini icab ettirir. Şehzâde katli de bu çerçevede gerçekleşmiştir.

Ulemânın desteği

Osmanlılarda hükûmet her icraatında, bunun mevcut hukuka uygun olup olmadığını hukukçu âlimlere sorarak onlardan **fetvâ** alırdı. Ulemâdan fetvâ sormak, mecburî değil, istişârî olmakla beraber, hükûmet tasarruflarının meşruluğunu göstermesi bakımından çok ciddiye alınmış ve devletin sonuna kadar aksatılmadan tatbik edilen bir usûl olmuştur. Şehzâde idamlarının da hukuka uygun olduğu yolunda zamanın hukukçu âlimleri mütâlaa vermiştir. Bunlardan bazılarının karşı çıkması bu tatbikatın gayrimeşru olduğunu göstermez. Çünkü Hazret-i Muhammed, hukukçu âlimlerin amelî meselelerdeki ihtilâfinin, ümmete rahmet olduğunu söyler. [Bu hadîs-i şerifin bulunduğu kaynaklardan birisi Süyûtî'nin **Câmi'üs-Sağîr** adlı eseridir¹³.] Dolayısıyla bir meselede hukukçu âlimlerin görüşleri farklı olabilir. Birinin cevaz verdiği işe diğeri cevaz vermeyebilir. Bu durumda söz konusu görüşlerden birine uyanın yaptığı iş meşru olur. Çünkü **ictihad ile ictihad nakzolunmayacağı**, yani bozulmayacağı, Mecelle kaidesidir¹⁴.

¹¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l Hükkâm*, İst. 1330, I/28.

¹² İbni Âbidîn, III/230.

¹³ Süyûtî, *el-Câmi'üs-Sağîr*, II/288.

¹⁴ Mecelle, Madde 16.

Kaldı ki bir iş hakkında fetvâ sorulmamış olsa bile, zamanın ulemâsının bu işe itirazda bulunmamaları, onu zımnen tasvip ettikleri mânâsına gelir. Ulemâ, hukuka aykırı gördükleri en küçük hâdisede, Yavuz Sultan Selim gibi celâlli bir padişaha bile itiraz ve ikazda bulunmaktan çekinmemişlerdir. Aynı zamanda her birisi büyük birer hukukçu olan tarihçiler bu şehzâde idamlarının, siyasî bakımdan doğru olduğu gibi, hukuken de meşru olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bunlardan birisi *müftiyyü's-sekaleyn* diye tanınan, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık gibi ilmiye sınıfının en üst makamlarına çıkmış büyük bir hukukçu ve tarihçi âlim Kemalpaşazâde'dir. 1534 senesinde vefat eden Kemalpaşazâde, **Tevârih-i Âl-i Osman** adlı eserinde bu mevzuya temaz etmektedir¹⁵. **Tarih-i Sâf** müellifi kazasker Bostanzâde Yahya Efendi (1639) de Sultan III. Mehmed'in kardeşlerini nizâm-ı âlem için öldürmesini hukukçu bir âlim sıfatıyla tasvib etmektedir¹⁶. Osmanlı hukukçu ve tarihçisi Nişancızâde Mehmed Efendi (1622) **Mir'at-ı Kâinat** kitabında Şehzâde Yakub'un, saltanat vârisleri, halk için zararlı şeyler yapabilir gerekçesiyle idam edildiğini söylüyor¹⁷.

Hâdiseler, geçtikleri ve tarihî şahsiyetler de yaşadıkları zaman ve zemindeki şartlardan ayrı olarak ele alınırsa; büyük hatalara düşmek kaçınılmazdır. Bu sebeple her şeyi, yeri ve zamanını göz önünde tutarak değerlendirmek gerekiyor. Osmanlı tarihine ideolojik yaklaşımlarla, kardeş katli tatbikatını hemen hunharlık ve vahşilik, en azından egoizm olarak vasıflandırmak, meseleyi izah etmekten çok uzaktır. Nitekim kardeş katlini gayrimeşru görmekle beraber, Osmanlı Devleti'nin bekası bakımından faydalı bulanlar da çoktur. Bu tatbikat, Osmanlı hanedanı için kusur değil, bilakis bir övgü vesilesidir. Çünkü devletin dirliği ve milletin birliği için büyük bir fedâkârlık yaparak acı reçeteyi kendisi içmiş; ciğer-pârelerini fedâ etmiştir.

Yeni verâset usulü

600 yıllık Osmanlı tarihi boyunca beşi XIV, sekizi XV, kırkiki XVI, beşi XVII ve biri de XVIII. asırda olmak üzere 61 şehzâde bu gelenek yolunda hayatını kaybetmiştir. Bunlardan 22 tanesi bilfiil isyan ettiği için öldürülmüştür. Diğerleri de ekseriya Sultan Fatih Kanunnâmesi'ni takib eden 150 yıl içinde tatbik edilmiştir.

XVII. asır başından itibaren şehzâdeler sancağa çıkarılmayıp sarayda oturmaya, sırası gelen, yani ailenin en yaşlısı tahta çıkarak, diğerleri sıralarını beklemeye başladı. Sistemin artık oturduğu, başa kim geçerse geçsin işlerin yürüyeceği; sarayda oturan şehzâdelerin de daha iyi bir tahsil ve bir nevi siyaset stajı görme imkânı bulacağı düşünülmüştür. Sultan III. Mehmed sancağa çıkarılan son şehzâdedir.

¹⁵ Ahmed İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Ank. 1957, VII/9.

¹⁶ Bostanzâde Yahya Efendi, *Târih-i Sâf*, İst. 1287, I/86).

¹⁷ Nişancızâde Mehmed Efendi, *Mir'at-ı Kâinat*, İst. 1987, II/32.

1603 yılında Sultan I. Ahmed tahta çıktığında, hayattaki kardeşlerine dokunmamış; 1617 senesindeki vefatında da erkek çocukları olduğu halde hayattaki kardeşi Sultan I. Mustafa adıyla tahta çıkarılmıştır. Bu, Osmanlı siyaset geleneğinde bir ilktir. İlk defa bir padişahın kardeşi tahta çıkıyordu. O zamana kadar tahta hep önceki padişahın oğlu geçirdi. Bu gelenek, Avrupa'da da yaygın bir şekilde cârî olan ve tahtın babadan en büyük oğula geçtiği **primogenitur** usulüne benzerdi. Tamamen pratik maksatlarla olan bu verâset değişikliği, kardeş katlinin de giderek ortadan kalkmasına yol açmıştır.

Sultan IV. Mehmed'den sonra ise (1687) yaşça büyük oğulları bulunduğu halde kardeşi tahta çıktı ve hanedanın en yaşlısının padişah olduğu **seniorat** usulü iyice yerleşti. Verâset usulünün fiilen değiştiği XVII. asırdan itibaren şehzâde idamlarına neredeyse pek rastlanmaz. Hanedanın en yaşlısının tahta çıkması usulü 1876 tarihli Kanun-ı Esasî'de de formüle edildi. Bir ara Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve daha sonra Sultan II. Abdülhamid bu usulü değiştirerek tahta genç ve dinamik kimselerin geçmesini sağlamak maksadıyla eskiden olduğu üzere ve Avrupa hanedanlarındaki gibi babadan oğula intikal eden bir verâset usulü kurmak istedilerse de muvaffak olamadılar.

Kardeş katli neler doğurdu?

1. İlk devrede taht babadan oğula geçtiği ve böylece padişahların ortalama tahtta kalma müddetleri daha uzun olduğu için, siyasî istikrar bakımından bir üstünlük vardı. Sonraları hanedanın en yaşlısı tahta çıktığı için, padişahların saltanat müddetleri de kısa sürmüştü; saltanat namzedlerinden beklenen dinamizm de daha az rastlanır olmuştur.

2. Önceleri şehzâdeler sancakbeyliği yaparak siyasî ve idarî bakımdan daha iyi yetişmekteydi. Sarayda yaşamaya başladıktan sonra, kazandıkları tecrübe daha sınırlı olmuştur.

3. Başlangıçta saray dışında yegâne alternatif otorite, sancaklardaki şehzâdelerdi. Bunların artık sarayda yaşamaya başlamaları, asker, vezirler, ulemâ gibi hanedan dışı güçlere, âyân, esnaf, hatta ayak takımı gibi olur olmaz kimselere otorite kurma imkânı sağlamıştır.

4. Şehzâde katli sebebiyle, Avrupa hanedanlarının aksine, hanedanın yan dallarından yürüyen bir aristokrasi teşekkül edememiştir.

KAYNAKÇA 

- Aclûnî, İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Dârü't-Türas Kâhire.
- Ahmed İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Ank. 1957.
- Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri*, İst. 1990.
- Akman, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İst. 1997.
- Alderson, A. D., *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, Trc. Şefaattin Severcan, İst. 1998, 59.
- Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l Hükkâm*, İst. 1330.
- Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, 5.b, İstanbul 2005.
- Berki, Ali Himmet, *Fatih Sultan Mehmed ve Adalet Hayatı*, İst. 1953.
- Bostanzâde Yahya Efendi, *Târih-i Sâf*, İst. 1287.
- Busbecq, Ogier Ghiselin de, *Türkiyeyi Böyle Gördüm*, Trc. Aysel Kurutluođlu.
- Dede Cöngi Efendi, *Risâletü'n Nasîha fi's Siyâsetiŝ Şer'iyyeti vel Urfiyye* (Siyasetnâme) Trc. M. Arif, İst. 1275.
- Ekinci, Ekrem Buğra, "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi", Prof. Dr. Fikret Eren'e Armađan, Yetkin Kitabevi, Ankara 2006, s. 1105-1117.
- Feridun Bey, *Mecmu'â-yı Münşe'ât-ı Selâtîn*, İst. 1274.
- Gümüŝhânevî Ahmed Ziyâüddin, *Râmûzü'l-Ehâdis*, İstanbul 1275.
- Heyd, Uriel, *Studies In Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973.
- Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, İst. 1279.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar*, Bulak 1299.
- İnalcık, Halil, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, C. XIV, S. 1, Y. 1959.
- Karamanî Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, İst. 1949.
- Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katli*, Ank. 1963.
- Nişancızâde Mehmed Efendi, *Mir'at-ı Kâinât*, İst. 1987.
- Özcan, Abdülkadir, "Fâtih'in Teşkilat Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, S. 33, Mart 1980/81, 7 vd.
- Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1965.
- Süyûtî, *el-Câmi'üs-Sağîr*, ts.

TASAVVUF - TARİKAT VE DİNDARLIK ÜZERİNE

Bekir TOPALOĞLU*

Özet

Kur'ân ve Sünnetten (nass) çıkarılan hükümler, iman, amel ve ahlak olmak üzere üç ana gruba ayrılır. Başta iman olmak üzere dinî hükümlerin tamamının kalp ve gönle hitap eden, derûnî ve batınî bir yönü vardır. Tasavvuf ve tarikatlar, dinin bu yönünü temel alarak ortaya çıkmışlardır. İnsandaki akli muhakeme ile his ve duygu yönlerinden duygu tarafları ağır basan sûfi hareketin tarihî seyir içinde zühdden tasavvufa, oradan tarîkâtlara evirilerek kurumsallaşması neticesinde şeyhlik, velîlik, şefâat ve kerâmet gibi kavramlarda bazı aşınmalar ve nassların zâhirine ters düşen olumsuz algılar ortaya çıkmıştır. Bu makalemizde his ve gönül tarafları, akli muhakemelerinden daha zengin olan bazı grupları inceleyip başta şeyhlik makamı olmak üzere tasavvufî kavramlardan bazılarını nasslara göre değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarîkât, Şeyhlik, Kerâmet.

About Islamic Mysticism - Sect and Piety

Abstract

Provisions that come out of the text of Qur'an and Sunnah (nass) are divided into three groups – faith, action and ethics. First of all faith and all the religious provisions appeal to the heart and they have a spritüal and anagogical side. Islamic mysticism and creeds are based on and emerged from this side of the religion. From mentally reasoning, feeling and sense of the human, some are attach importance to the sense aspect in the sufi movement and they evolved in the historical process from asceticism (zuhd) to Islamic mysticism and finally to an institutionalization in which the concepts like sheikh, crown (veli), intercession and miracle change and come out as opposite preception to the text of Qur'an and Sunnah. In this article we examine the sympathizer of sense and heart and try to assess especially sheikh and other Islamic mysticism concepts in context with the text of Qur'an and Sunnah.

Keywords: Islamic Mysticism, Creed, Sheikh, Miracle.

* Prof. Dr. Emekli Öğretim Üyesi

Giriş

Kâinatı yaratan ve yöneten, Rahmân ve Rahîm olan Allah Teâlâ'nın insanlara yönelik lütûf ve ikrâmları sayısız denecek kadar çoktur. Şüphe yok ki akli yetenek, his ve gönül hayatı bunların başında yer alır. Özellikle son peygamber Muhammed aleyhisselâma ve son ilâhî kitap Kur'ân-ı Kerîm'e îman etmeyi nasip kıldığı "üm-met-i Muhammed"e olan lütûfları paha biçilmez nimetler konumundadır. Çünkü müslümanlık kişinin hem dünya hem de âhiret mutluluğunu sağlayan en büyük âmidir.

Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilmesi ve son vahyin gelişinden bu yana 1400 yıl geçtiği halde ne başka bir peygamber gelmiş, ne de başka bir vahiy inmiştir. Bu tarihî ve sosyolojik realiteyi hatırlattıktan sonra bir hususa daha değinmek isterim. 1980'li yıllar olacaktı, Almanya'dan İstanbul'a bir grup öğrenci gelmişti. Bunlar Alman okullarındaki hıristiyan çocuklarına din dersi öğretmeni olacaktı. Grupun başında bulunan üç öğretmen papaz, turizm şirketi yöneticilerine, İslâm dini hakkında sormak istedikleri bazı hususları izah edecek bir ilâhiyatçı ile görüşme arzusunu iletmişler. Bir mezunumuzun aracılığıyla bana başvurular, kabul ettim. Laleli'deki bir otelin salonunda bir araya geldik. Papazlar, sorulara başlamadan önce tercüman aracılığıyla kısaca kendimi tanıtmamı istediler. Ben de sekiz-dokuz yaşında dedemden hafızlığımı bitirdiğimi belirttikten sonra devam eden öğrenim, öğretmenlik ve ilim hayatıma kısaca temas ettim. Soruyu soran papaz hâfızlığın ne anlama geldiğini sorunca şöyle cevap verdim: Bizim ana dilimiz Türkçe'dir, Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapça'yı bilmeyiz. Bununla birlikte yedi-sekiz yaşındaki bir çocuk ortalama iki yıl içinde 600 sayfadan oluşan Kur'ân'ı baştan sona kadar ezberler. Genellikle perşembe günü başlayıp cuma günü öğleye kadar devam eden dinî bir merasimde, bulunduğu yerin en büyük camisinde hâfızlar/hocalar huzurunda Kur'ân'ı baştan sona ezberden okuyup icâzet alır. İşte böylesine "hâfız" denir. Benim kardeşim, dedem ve iki dayım, ayrıca amcamın oğlu da hafızdır. İçinizde Kur'ân'ı okuyabilen biri varsa, otel idaresi mushaf getirsin, istediğiniz sayfadan açıp baştan iki-üç kelimesini okuyun, ben sayfanın sonuna kadar devam edeyim. Bunun üzerine sohbeti idare eden papaz şöyle dedi: Biz burada üç din adamı olarak bulunuyoruz, hiç birimiz Kitâb-ı Mukaddes'ten iki sayfalık bir metni ezberden okuyamayız. Şunu itiraf edelim ki hepimiz aşağılık kompleksine düştük.

Bu olayın gerçekleşmesi sırasında ben elli yaşında bulunuyordum. Doğrusu o zamana kadar Kur'ân-ı Kerîm'in çok kolay bir şekilde ezberlenebilir özelliği üzerinde hiç durmamıştım. Şüphe yok ki Kur'ân'ın bu vasfı, onun ilâhî kelâm oluşunu kanıtlayan mucizelerden birini teşkil eder. Burada bir hususa daha değinmek isterim. Samimi dostlarımdan Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı, epeyce yıl önceydi, Amerika'ya gitmiş, orada bir İslâm merkezi kurmuştu. Merkezin faali-

yetlerinden biri de müslüman çocuklarına hafızlık yaptırmaktı. Daha çok Arap çocuklarının devam ettiği hafızlık kursunda yine Arap asıllı olan hocalar, bizde olduğu gibi mushaftan değil, âyetleri kendileri okumak ve tekrarlamak suretiyle ezberletme yöntemini kullandıklarını ifade etti Yusuf Ziya bey. Şaşırdım kaldım. Fakat Ziya Bey, ashâb-ı kirâmın, daha sonra mushafların bol miktarda elle yazılması, asırlar sonra da matbaada basılması dönemlerine kadar aynı yöntemin kullanıldığını hatırlatınca şaşkınlığım kısmen zail oldu. Evet, tarihte de günümüzde de realite budur. Ama 600 sayfalık Kur’ân metni âyet âyet, satır satır bu yöntemle nasıl ezberlenebilir? İşte bunların her biri birer mûcizedir.

1- Kur’ân-ı Kerîm’in Muhtevâsı

Fâtiha’dan Nâs sûresine kadar Kur’ân metninin (nazm-ı Kur’âniyye) mâna ve muhtevâsı incelendiği takdirde onun hem akıl ve muhâkemeye hem de insanın his ve gönül âlemine hitap ettiği görülür, en etkili üslûp ve ifadelerle. Çünkü dinin özünü oluşturan “îman” aklın muhâkemesi ve gönlün -isterseniz kalbin deyiniz- bağlanmasıyla meydana gelir. Bu açıdan bakıldığı takdirde Kur’ân-ı Kerîm’in, insanları irşâd etmek için kişinin hem fizikî hem de psikolojik yeteneklerine hitap ettiğini söylemek gerekir. Akıl beş duyu organının sunduğu bilgileri, ayrıca aynı mahiyette olmak üzere insanlık tarihinde elde edilen birikimleri alıp mantık süzgecinden geçirir ve yeni bilgiler üretir. Bu tür bilgiler genelde insanlar arasında müşterek olup evrensel özelliği taşır. Kişideki psikolojik yetenek ise şahıstan şahsa, hatta aynı şahısta devirden devire değişiklik arzeden bir haldir, aklî yetenek gibi sabit ve evrensel değildir. Kur’ân-ı Kerîm burada çok kısa olarak özetlenen bu hususlara bazen açıktan ışık tutarken zaman zaman da dolaylı olarak işaret eder. Aynı durum çeşitli hadis rivayetlerinde de göze çarpar. Özellikle nübüvvetin Mekke döneminde nâzil olan âyet ve sûreler bir yandan dil ve edebiyat, diğer taraftan mâna ve içerik açısından insanın gönül ve his âlemine büyük etkiler bırakır. Kur’ân’ın bu muazzam özelliği birçok kişinin iman etmesi neticesini doğurmuştur. Hatta iman etmeyenlerin epeyce bir kısmı onun bu olağan üstü etkisini anlamış ve bu durumu “sihir” diye vasıflandırmıştır.¹ Konuya bu açıdan bakıldığı takdirde Kur’an’daki birçok beyânın mistik -isterseniz tasavvufî deyiniz- özelliği taşıdığına hükmetmek gerekir.

Kur’an’dan ve Sünnet’ten oluşan naslardan çıkarılan dinî hükümler, îman, amel ve ahlâk olmak üzere üç ana gruba ayrılır. Bilindiği üzere dinin özünü teşkil eden iman kalbin tasdiki ve gönlün yatışıp benimsemesiyle hâsıl olur, bunun yanında aklın da kılavuzluk yapması ve mantıkla uyumlu görmesi gerekir. Amel ibadet ve fikhın diğer konularının uygulanmasından ibarettir. Ahlâk da bilinen güzel davranışlardır. Ancak başta îman olmak üzere dinî hükümlerin hepsinin

¹ Bk. Meselâ en-Neml 27/13; Sebe’ 34/43; ez-Zuhruf 43/30.

kalp ve gönül tarafı bulunmaktır. Kuldan Allah'a ulaşacak olan amellerin hepsinin ihlâstan, yani gönül süzgecinden geçmesi lâzım. Bu açıdan bakıldığında, dinin belirlediği zâhirî şekiller de dahil, amellerin tamamı ilâhî âleme yönelik olarak derûnî ve bâtinîdir, mistik ve tasavvufidir. Aslında zühd ve tasavvufun aslı bundan başka bir şey değildir.

II. AKIL ve HİS AÇISINDAN İNSAN GRUPLARI

On yaşımdan itibaren bulunduğum farklı çevrelerdeki gözlemlerim, duyduklarım ve okuduklarıma dayanarak yetmiş yıl sonra bugün akıl ve his açısından insanlar arasında şöyle bir gruplandırma yapmayı münasip görüyorum: a) Kadın, b) Sufî, c) edip ve şair, d) siyasetçi. Evet bu dört grup insanda his hayatı akıl hayatının önünde seyredir. Şüphe yok ki bunların istisnaları vardır, ayrıca hayatın her döneminde ve konuların her birinde aynı yolu izlemez.

1. KADIN

Kadın fizyolojik açıdan olduğu gibi psikolojik açıdan da erkekten farklı bir şuurlu canlıdır. Kadın-erkek eşitliğini her alanda iddia edenler ya samimi veya -kusura bakmasınlar- şuurlu değillerdir. Cenâb-ı Hak bu iki cinsi, aralarında akım ve çekimi sağlama hikmetine bağlı olarak pozitif ve negatif kutuplar statüsünde yaratmıştır. Bazı hadis rivayetlerinde kadınlar için "eksik akıllı" (nâkısâtü'l-akl) buyurulmasının mânâsı da bundan ibarettir.² His ve gönül hayatı zengin olan kadın, fizyolojik özellikleriyle birlikte hayata renk katar, aşk ve sevgi unsurunu faaliyete geçirerek aile ocağının kurulup devam etmesini sağlar.

2. SUFÎ

Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem döneminde sayıları fazla olmayan bazı sahâbîler, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan etkili ve uyarıcı beyanların ve Resulullah'ın nâfile ibadetlerinin çokluğunun tesiri altında kalarak dünyadan el etek çekeceklerine, gündüzlerini oruçla, gecelerini de teheccüd ve ibadetle geçireceklerine ve eşleriyle yatmayacaklarına karar vermişler. Durumdan haberdar olan Resûlullah kendilerini çağırarak aldıkları hissî kararın yanlış olduğunu söylemiş ve kendisi gibi orta yolu izlemelerini emretmiştir.³ Sonraki dönemlerde hızlı bir şekilde ilerleyen fetihlere paralel olarak müslüman coğrafyası genişlemiş, farklı kültürlerle bağlı kitleler kendilerini İslâm ülkesi içinde bulmuştur. Ashab ve tâbiînden sonraki müslüman topluluklar içinde israfı varacak derecede refah içinde yaşayanlar bulunduğu gibi yoksulluk içinde kıvrananlar da vardı. Gönül âlemi hassas olan insanların bazıları, kendilerini, "dünyayı terketme, onun süsüne kapılmama"

² bk. Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâz'l-Ehadisi'n-Nebevî*, Leiden: 1936, "naks" maddesi.

³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: 1979, Nikâh 1, nr. 5063; Müslim, , Ebu'l-Huseyn, *el-Câmi'u's-Sahih*. Kahire: 1956, Nikâh 5, nr. 1401.

anlamına gelen “zühhd hayatı”nı tercih etmiş, kalbinin sesini dinlemiş ve davranışlarını o doğrultuda ayarlamaya çalışmıştır.

Bu sosyolojik realitenin sonraki devirlerinde tasavvuf hareketi ortaya çıkmış, zâhirî ilimlerin yanı sıra bâtinî (hissî, kalbî) duyuşlara önem verilme dönemi başlamıştır. O günden bu güne kadar hayatietini koruyan tasavvuf yöntemi hemen her İslâm ülkesinde varlığını sürdürmüştür, farklı yoğunluklarla. Başta Suûdî Arabistan olmak üzere bazı Körfez ülkelerinde tasavvufa karşı bir duruş sergilenmekle birlikte, anlatıldığına göre bu, resmî-idârî alanda siyasî bir görünümünden ibaret olup geniş halk kitleleri yine tasavvuf neşvesi içinde yaşamaktadır. Biraz önce de belirttiğimiz üzere “iman” aklın ve gönlün müşterek kararıyla oluşup devam eder. Şüphe yok ki bunların ana kaynağı veya dayanağı Kur’an ve Sünnet’tir. Kalbî duyuş bunların dışına çıktığı takdirde dinle ilgisi kesilir.

İslâm dünyasında zühhd ve tasavvuf dönemlerinden sonra tarikat devri başlamıştır. “Allah’a götüren yol” mânasına gelen tarikat, fikir ve hisse dayanan zühhd ile tasavvufun, bir anlamda duyuşlarla algılanan tecrübe alanında kendilerini göstermesidir.

Tarikatta şeyh var, âdap var, zikir şekilleri var, bazılarında farklı kıyafetler var, kurumlaşma var... “Şeyh” Arapça’da fizikî açıdan yaşlı ve tecrübeli insan anlamına gelir. Ömrünü inançlı ve dürüst geçiren, böylece ihtiyarlık devresine ulaşan kişiye Cenâb-ı Hakk’ın rahmetle muamele edeceğine dair hadisler vardır.⁴ Şeyh ayrıca âlim (pîr) mânasına da gelir. Ancak tarikat terminolojisinde şeyh, mâneviyat alanında mesafe almış, üst derecelere ulaşmış, bağlı bulunduğu silsilede şeyhlik makamına oturtulmuş saygın kişidir.

2.1 ŞEYHLİK MAKAMI

Dünya müslüman nüfusunun %93 civarındaki büyük çoğunluğunu Ehl-i Sünnet inancına bağlı müslümanlar teşkil eder. “Ehl-i Sünnet” (Ehlü’s-sünneti ve’l-cemâa) “Resûlullah ile ashâp cemaatinin akaid alanında takip ettikleri yolu izleyenler” mânasına gelir. Şimdi, bir kısım tarikat mensuplarınca şeyhlere nisbet edilen bazı makam veya vasıfları Sünnî inanç açısından değerlendirmeye çalışalım.

1) Allah’ın velîsi olmak: Velî dost demektir, Allah Teâlâ’nın, dostluğunu kabul edip mânevî açıdan kendisine yaklaştırdığı kişi demektir. Çeşitli âyetlerde Cenâb-ı Hakk’ın mümin kullarının, mümin kulların da Allah Teâlâ’nın, ayrıca birbirlerinin velîsi olduğu ifade edilmektedir.⁵ Şüphe yok ki kişinin imanı güçlendiği,

⁴ bk. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî (Esed), VII, 242; Bezzâr, *Müsned* (Âdil b. Sa’d), Beyrut: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, 1988, c. XII, s. 321.

⁵ bk. el-Mâide 5/55; el-En’âm 6/127; Yûnus 10/62; ayrıca bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire: Daru’l-Hadis, 1996, “vly” md.

salih amelleri çoğaldığı ve Allah'a özgü kılındığı (ihlâs/samimiyet) sürece Cenâb-ı Hakk'a olan yakınlığı artar. Ancak müminin söz konusu mânevî halinin derecesini yalnızca Allah Teâlâ bilir. Kullar insanın davranışlarına bakıp sadece hüsnüzanda bulunabilir, kesin bir hüküm veremez. Türkçemizde daha çok "velî" kelimesinin çoğul şekli olan "evliya" kullanılır ve "Fılan evliya gibi bir adamdır" denir. Bu deyiş o kişinin, kendisinde görülen güzel davranışlar sebebiyle iyi niyeti dile getirir; zaten "gibi" kelimesi bu anlayışa işaret etmektedir.

2) Mâsum olmak: Ehl-i Sünnet inancına göre günahlardan korunmuşluk (ismet) sadece peygamberlere has bir Allah vergisidir. Çünkü peygamberler, yeryüzünde, Cenâb-ı Hakk'ın mesajlarını insanlara tebliğ eden ve kendi davranışlarıyla hakkı temsil eden örnek insanlardır. Bu vasıf başka hiçbir kimsede bulunmamaktadır. Dünya müslüman nüfusunun %8 civarındaki kısmını temsil eden, daha çok bugünkü İran ve Irak'ta bulunan İsnâaşeriyye Şîlince benimsenen "on iki imam"ın günahattan arınmış olduğu görüşü Kur'an ve Sünnet'in genel prensipleriyle bağdaşmamaktadır. Bu telakki hissî ve siyasî bir tepkinin ürünü olarak değerlendirilmiştir.

3) Gaybı bilmek: Gayb, beş duyu ötesinde kalan ve akıl yoluyla da idrak edilemeyen, Cenâb-ı Hakk'a mahsus bilgi demektir. Kur'ân-ı Kerim'de göklerde ve yerde, yani bütünüyle kâinatta gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilir.⁶ Başka bir ilâhî beyanda gayba sadece Allah Teâlâ'nın vâkîf olduğu, dilediği peygamberin dışında gayb perdesini kimsenin kaldıramayacağı haber verilir.⁷ Bu tür beyanlar çeşitli münasebetlerle başka âyetlerde de yer alır.

Söz konusu kesin bildirimler karşısında ilmî birikimi, halk arasındaki makâmı ve şöhreti ne olursa olsun hiçbir kimseye gaybı bilme özelliği nisbet edilemez. İlâhî dinin son halkasını oluşturan ve kıyamet gününe kadar varlığı devam edecek olan İslâmiyet'in tevhid dini oluşunun temel vasıflarından biri işte budur.

Rüya: Şeyhin veya Şîa mezhebi bağlılarının benimsediği on iki imamdan birinin rüya yoluyla gayb âlemine vâkîf olması da açık naslar karşısında mümkün değildir. Evet, rüya diye bir olgunun varlığı kabul edilmektedir. Peygamberlerin veya Hz. Yusuf gibi peygamber adaylarının rüya yoluyla bazı gaybî gerçeklere vâkîf olmaları mümkündür. Ancak bu, yukarıda da belirttiğimiz üzere Allah elçilerine has bir özelliktir. Yıllar önceydi, mezunlarımızdan biriyle bu hususu tartışırken o, şeyhin, müritlerinin bütün hallerinden haberdar olduğunu söylemişti. Ben ise bunun mümkün olmadığını, peygamberlerin bile bunu bilemeyeceğini, nitekim bir konuda anlaşmazlık içinde bulunan ve aralarını bulması için Resûlullah'a gelen iki sahâbîye onun şöyle buyurduğunu hatırlattım: "Ben sadece sizin gibi bir beşerim. Mümkündür ki biriniz davasını savunurken ötekinden daha becerikli

⁶ en-Neml 27/65.

⁷ el-Cin 72/26-27.

olur. Şunu bilin ki ben, kime ötekinin hakkından bir parça ayırarak verirsem ateşten bir parça vermiş olurum.”⁸ Bunun üzerine benimle tartışan muhatabım “Şeyh efendi rüyasında görebilir” deyince şöyle cevap verdim: Şeyh efendi her gece 40.000-50.000 kişinin filmini mi seyredecek!

İstihâre: İstihâre hayırlı olanı lütfetmesini Cenâb-ı Hak’tan istemek demektir ve sünnettir. Geleceğe yönelik önemli bir konuda ciddi bir işe teşebbüs etmeden ve karar vermeden önce, âkıbetinin iyi olup olmadığı hususunu anlamak için özel bazı yöntemlerle yapılan veya yaptırılan istihârenin meşrû ve sünnet olan istihâre ile ilgisi yoktur. Çünkü bu yöntemde gayba vâkıf olma amacı vardır, bununsa dinde yeri yoktur. Sünnet olan istihâre ise tercümesini vereceğim, Resûlullah’a ait duadan da anlaşılacağı üzere teşebbüs edilecek bir işin hayırlı ise gerçekleşmesini, değilse vuku bulmamasını Allah Teâlâ’dan niyâz etmekten ibarettir:

Âlimlerin sünnet veya müstehap saydıkları istihârenin meşrûiyeti Câbir b. Abdullah’tan rivayet edilen şu hadise dayandırılmaktadır: “Resûlullah, Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi işlerimizin hepsinde bize istihareyi öğretiyor ve şöyle diyordu: ‘Biriniz bir şey yapmaya niyet edince farz dışında iki rek’at namaz kılsın ve arkasından şu duayı yapsın: Allahım! Senden, senin ilminden ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lutfundan talep ederim. Sen kâdirsin, benimse gücüm yetmez; sen bilirsin, ben bilmem. Sen bütün gizlilikleri bilersin. Allahım! Şu benim işim, dinim için, dünyam ve âhiretim için senin ilminde hayır diye yer almışsa onu bana nasip et, onu kolaylaştır ve uğurlu kıl. Eğer şu işim dinim için, dünya ve âhiretim için senin ilminde kötü diye yazılmışsa onu benden, beni de ondan uzaklaştır. Hayır nerede ise onu nasip et ve gönlümü ona yönelt’. Hz. Peygamber sözüne devamla, ‘İstihareyi yapan kişi bu sırada işini de söylesin’ dedi.”⁹

Fal bakmak, kitap açtırmak suretiyle geleceği veya bilgimiz dışında olup biten geçmişini öğrenmek ise esas, şekil ve yöntem bakımından hiçbir temele dayanmayan bir iştir.

4) Şefâatçi olmak: Şefaât “çift yapmak, tek olan bir şeye benzerini eklemek suretiyle çift haline getirmek” anlamındaki “Şef” kelimesinden türemiştir. Terim olarak “Günahkâr müminin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması” anlamına gelir. Âyetü’l-kürsî’de Allah’ın izni olmadan kimsenin huzûr-ı ilâhîde şefâatte bulunamayacağı ifade edilmektedir. “Şefâat-i kübrâ hadisi” diye bilinen bir hadis-i şerifte buyurulduğuna göre kıyamet günü, mahşerdekilerin hepsinin faydalanacağı en büyük şefâat, son Peygamber Muhammed aleyhisselâm tarafından yapılacaktır.¹⁰

⁸ Buhârî, Mezâlim 16, nr. 2458; Müslim, Akdiye, 4, nr. 1713.

⁹ Salim Ögüt, “İstihare”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: c. XXIII, ss. 333-334.

¹⁰ Buhârî, Tevhîd, 24, nr. 7439.

Şefâat, öğrenci ile hocası veya mürid ile şeyhi yahut da ziyâretçi ile yatırı arasında yapılacak bir anlaşma olmadığı gibi beşer çapında meydana gelecek bir bağlantı da değildir. Şu halde şefâat, kulun Allah'a imanı, Peygamber'ine bağlılığı ve müslüman topluma yönelik samimi niyet ve hislerinin kendisine kazandıracağı mânevî bir yüceliştir. Kul müslüman toplumla anlaşma içinde bulunup âhiret yolculuğu için iyi arkadaşlar edinirse, Cenâb-ı Hak kıyamet gününde onu iyi arkadaşlarından ayırmaz, buna engel olacak bazı hataları varsa -tabir caiz ise- onların hatırı için bağışlar, tıpkı şu âyet-i kerîmede buyurulduğu üzere: "Allah'a ve Resûl'üne itaat edenler, işte onlar, Allah'ın kendilerine lutuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve salih kişilerle beraber olurlar. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!"¹¹ Yukarıda da belirtildiği üzere peygamberlerin ve Cenâb-ı Hak'ın izin verdiklerinin kıyamet günü şefaata etmesi haktır. Ancak peygamberlerin dışında kalan ve kendilerine şefaata izni verilecek makbul kulların kimler olduğunu Allah'tan başka kimse bilemez. Bu sebeple biz, samimi olarak hüsnüzanda bulunsak da "hocam filanın" veya "şeyhim filanın" şefaatine değil, Allah katında makbul olan, iyi olan kimselerin şefaatine ümit bağlayabiliriz.

5) Kerâmet sahibi olmak: Cömert, ahlâklı, asil ve değerli olmak mânasına gelen kerâmet terim olarak "Allah Teâlâ'nın salih, takvâ sahibi veli kullarının çevresinde ortaya çıkan olağan üstü hal" diye tanımlanır. Kerâmet, tabiat kanunlarına aykırı olarak ortaya çıkış açısından mucizeye benzese de aralarında büyük farklar vardır. Şöyle ki mucize peygamberlik iddiasında bulunan nebînin elinde zuhûr eder ve o, buna dayanarak insanları kendisine iman etmelerine çağırır. Velînin böyle bir iddiası ve böyle bir konumu bulunmamaktadır. Peygamber Allah'tan mucize ister, O da yaratır; velîde ise bu da yoktur. Başka bir ifade kullanarak şöyle diyeceğiz: Peygamber Allah tarafından görevlendirilmiş, bunun şuuruna erdirilmiş ve mucize ile desteklenmiştir. Velîye gelince, makalemizin baş taraflarında belirttiğimiz gibi, bütün müminler Allah'ın ve birbirlerinin velîsidir, Allah Teâlâ da onların velîsidir, dostudur. Buna göre ayırımında bulunarak kimse "Ben özel mânada Allah'ın velîsiyim" diyemeyeceği gibi hâricîten de kimse böyle bir belirleme yapamaz. Şu halde velî kimdir ki onda kerâmet aransın, bilemiyoruz.

Kerâmet konusu veya iddiası Asr-ı Saadetten üç asır sonra ortaya çıkmıştır. Mu'tezile'ye mensup âlimler mucize ile karıştırılacağı endişesiyle kerâmeti kabul etmemiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise ilke olarak kerâmeti benimsemekle birlikte filan velînin filan kerâmeti diye herhangi bir belirlemede bulunmayı isabetli görmemiştir. Zaten kerâmet tabiat kanunlarına aykırı olarak, inanan ve inanmayan herkesin algılayabileceği bir hadise değildir. Tabiat bilimlerinin alabildiğine ilerlediği günümüzde bile hâlâ bilim açısından açıklanamayan olaylar meydana gelmektedir. Bir de İslâm âlimlerince benimsenen istidrâc olgusu söz

¹¹ en-Nisâ 4/69.

konusudur. “Derece derece yükseltip, sonunda mahvetmek” mânasına gelen bu terim şöyle açıklanabilir: İmansız bir kimseden zuhûr eden kerâmete benzer olağanüstü durumdur ki bu, mânevî açıdan onun mahvolmasına götürür. Şu halde kerâmet, âlim olan ve ilminin gerektirdiği amelleri yerine getirmeye çalışan dürüst ve samimi bazı insanların çevrelerinde gözlemlenen veya hissedilen dinî-mânevî bereket ve muvaffakiyetten ibarettir.

Şeyhlik Makamı: başlığı altında yaptığımız bu açıklamaları kısa bir değerlendirmeye tâbi tutacak olursak şöyle diyeceğiz: Cenâb-ı Hakk’ın insana lutfettiği en büyük nimet şüphe yok ki dindir, çünkü din insanın hem dünya hem âhiret mutluluğunu sağlamaktadır. İslâm dininin Kur’an ve Sünnet olmak üzere iki kaynağı vardır. Kur’an’la Allah’ın emir, yasak ve öğütlerine vâkıf olmakta, Sünnetle de bunların uygulanma şekillerini öğrenmekteyiz. İlk uygulayıcı Resulullah ve ardından ashâb-ı kirâmdır. Ondan sonra “peygamberlerin vârisleri” olan din âlimleridir. Sûfi eğer mürsid kabul edilecekse mutlaka âlim olmalıdır; evet zâhirî ilimlere vâkıf bulunmalıdır. Bunun varlığı şartıyla sûfi, kişinin gönül hayatıyla da meşgul olursa çok güzel sonuçlar elde edilir. Şunu kabul etmeliyiz ki İslâmiyet’in evrensel bir din haline gelip gönülleri fethetmesinde mistisizmin yani tasavvufun büyük katkıları olmuştur. Zâhirî ilim aklı aydınlatır ve gerçeği gösterir, mistisizm ise aklı gönül âlemine çekip onu benimsemesini sağlar.

3. EDİP ve ŞAİRLER

“Tasavvuf-Tarikat ve Dindarlık” adlı makalemizin başında, his ve gönül hayatları zengin olup zaman zaman aklın kontrolünden uzaklaşabilen insanları dört gruba ayırmıştık: Kadın, Sûfi, Edip ve Şairler, bir de Siyasetçiler. Böyle olanların davranışları başkaları tarafından yadırganır, çünkü alışılmış ve genel kabul görmüş çizgilerin dışına çıkarlar. Ancak psikolojik halleri göz önünde bulundurularak haklarında hemen karar vermemelidir. Rahmetli Necip Fazıl’ı yakından tanıyanlar onun davranışları ile şiirleri arasında tezat noktasına varan farklılıkları çok iyi bilirler. Zaten kendisi de, o çok mânîdar, hikmetli, insanı büyüleyen şiirlerinde bu özelliğinden şikâyet etmektedir. Bu konuyu büyük şair Yunus Emre’den örnek vererek bitirelim.

Şiir

Hak bir gönül verdi bana, ha demeden hayrân olur
 Bir dem gelir şâdan olur, bir dem gelir giryân olur
 Bir dem sanasın kış gibi, şol zemherî olmuş gibi
 Bir dem beşaretten doğar, hoş bağ ile bostan olur
 Bir dem gelir söyleyemez, bir sözü şerh eyleyemez
 Bir dem cehalette kalır, nesne bilmez nâdân olur
 Bir dem div olur ya peri, viraneler olur yeri
 Bir dem uçar Belkıs ile, sultan-ı ins ü cân olur

Bir dem varır meşidlere, yüz sürer ânda yerlere
 Bir dem varır deyre girer, İncil okur ruhbân olur
 Bir dem gelir İsbâ gibi, ölmüşleri diri kılır
 Bir dem girer kibr evine, Fir'avn ile Hâmân olur
 Bir dem döner Cebrâil'e, rahmet saçır her mahfile
 Bir dem gelir gümrâh olur, miskin Yunus hayrân olur

4. SİYASETÇİLER

Siyasî açıdan idare edilen değil idare eden olmak, iktidar koltuğuna oturmak, her halde, ilk insan Hz. Âdem'in iki oğlu Hâbil ile Kâbil döneminden itibaren başlayıp devam eden çok güçlü bir arzudur. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere his ve gönül yeteneğinin nefsanî arzu, yani şehvet haline gelmesi süratle oluşan bir psikolojik haldir. Böylece kişinin akli emîr, nefsi esîr olacağına, nefsi emîr, akli esîr durumuna geçer.

Konuya İslâm tarihi açısından örnek getirecek olursak, işe son Peygamber Muhammed aleyhisselâmın ebediyete intikal ettiği günden itibaren başlamamız gerekir (milâdî 8 Haziran 632). O fevkalade günde sahâbiler, kısa bir istişareden sonra, Hz. Ebû Bekir'i Resûlullah'ın halîfesi, yani devlet işlerini yürütecek vekili olarak seçtiler. Oysa Resûl-i Ekrem'in kızı Fâtıma, amcazâdesi ve aynı zamanda damadı Ali, diğer bazı sahâbiler hilâfet makamını, bir yönüyle Resulullah'ın nesli sayılan Hz. Ali ve evladına âit bir hak gibi telakki ediyordu. Ne var ki bu farklı görüş sosyal birliği bozmamış, otuz yıl süren Hulefâ-i Râşidîn dönemi Hz. Ali ile nihayete ermişti. Ondan sonra özellikle Hz. Hüseyin'in Emevî kuvvetlerince acımasız bir şekilde şehid edilmesi sosyal hayatta büyük yaralar açmış, o günden başlayıp hâlâ devam eden bir mezhebin -isterseniz partinin deyiniz- ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. "Ali'nin taraftarları" (Şîatü Ali) mânasına gelen Şîa diye anılan bu mezhep müslüman nüfusunun %8 civarındaki kısmını kendisine bağlamıştır. Hz. Ali ile başlayıp Hasan ve Hüseyin ile devam eden, ardından Hz. Hüseyinin neslinden baba-oğul sistemi ile on iki sayısını dolduran, haddi zatında değerli insanlar olan on iki "imam" söz konusu Şîa mezhebinin her bakımdan liderleri kabul edilmiştir (İsnâaşeriyye Şîası).

Siyasetçilerin akılla bağdaşmayan hissî yönlerini anlatmak için yaptığım bu açıklama biraz vakit almışsa da, buna mecburdum. Şimdi, lütfen dinleyin, sayın okuyucu: İsnâaşeriyye mezhebinin mensuplarına göre -ki bugünkü İran, ayrıca Irak'taki müslümanlar çoğunlukla bu mezhebe bağlıdır- on ikinci imam Muhammed el-Mehdî, çocuk yaşta iken milâdî 870'li yıllarda, ölmeden insanlar arasından gizlice ayrılmıştır ve dünyanın bilinmeyen bir yerinde hâlâ yaşamaktadır. O, bilinmeyen bir gelecekte bulunduğu yerden dünyadaki bütün insanların karşısına çıkacak, Şîîlerin intikamını alacak, zulümle dolu bulunan dünyadan zulmü kaldırıp yerine adaleti kuracak, daha sonra kıyamet kopacaktır. 1991 yılında, İlâhiyat fa-

külteleri öğretim üyeleri olarak İran'a yaptığımız seyahat esnasında Tahran, Meşhed ve benzeri şehirlerin duvarlarında, iş hanlarının ana kapılarının üstünde, hatta taksilerin arka camlarında beklenen Mehdi'ye (Mehdî-i muntazar) hitap eden birçok yazı ve slogan gördük: "Gel Mehdî gel!", "Gel kurtar bizi gel!" şeklinde. Demek ki on bir buçuk asır önce insanlar arasından ayrılan ve hâlâ dünyanın bilinmeyen bir yerinde yaşayan(!) Muhammed el-Mehdî, bir gün ortaya çıkacak, bütün şer kuvvetleri yok edip Şîflerin intikamını alacak... Acem mübâlagası dendiye bu kadar da olmamalıydı!

İsnâşeriyye Şîflerine göre on iki imam günah işlemeyen (mâsum), gaybı bilen, hidâyete erdiren, şefâatleri Allah nezdinde makbûl olan, Hz. Peygamber'den sonra mânevî açıdan en üst mertebede bulunan insanlardır. Dikkat edildiği takdirde tarikata bağlı bulunan Sünnî müslümanların anlayış ve inancına göre şeyhler de benzer konumdadır. Zaten tasavvuf hareketinin Şîilikten (teşeyyu') büyük çapta etkilendiği âlimlerce bilinen bir husustur, bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır.

Ülkenin yönetimine sahip ve mâlik olma mânasındaki günümüz siyasetine de hissiliğin baskın geldiği herkes tarafından bilinen bir husustur.

Allahım! Bize hakkı hak olarak göster ve ona uymayı nasip et. Bâtılı da bâtil olarak göster ve ondan kaçınmayı müyesser kıl!

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Daru'l-Hadis, 1996.

Buhârî, Muhammed b.İsmail, *Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: 1979.

El-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned I-XVIII*, Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1988.

el-Mevsilî, Ebû Ya'lâ (Esed), *Müsned*. Dımaşk: 1984-90.

Müslim, Ebu'l-Huseyn, *el-Câmi'u's-Sahih*. Kahire: 1956.

Öğüt, Salim, "İstihare", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2001, c. XXIII, ss. 333-334.

Wensinck, Arent Jean, "naks" mad., *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Leiden: 1936.

