



ISSN 1303 - 7757

2013/2 Cilt: 12 Sayı: 24

**HİTİT**

ÜNİVERSİTESİ

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2013/2, Cilt / Volume: 12, Sayı / Issue: 24

<b>HİTİT ÜNİVERSİTESİ</b> <b>İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b> ISSN 1303-7757 2013/2, Cilt: 12, Sayı: 24	<b>JOURNAL OF DIVINITY FACULTY</b> <b>OF HITIT UNIVERSITY</b> ISSN 1303-7757 2013/2, Volume: 12, Issue: 24
--	---

<b>Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by:</b>	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
--	---

<p><b>Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University</b>          Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)</p> <p><b>Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief</b>          Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Dekan / Dean)</p> <p><b>Editör / Editor</b>          Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK</p> <p><b>Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor</b>          Prof. Dr. Ferit USLU</p> <p><b>Editör Yrd. / Editorial Assistants</b>          Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR          Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ</p> <p><b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b>          Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ          Prof. Dr. Osman EĞRİ          Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU          Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ          Prof. Dr. Ferit USLU          Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK          Doç. Dr. Mustafa BIYIK          Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR</p> <p><b>Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board</b>          Prof. Dr. Yahya M. MICHOT          Hartford Seminary, USA          Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ          Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE          Prof. Dr. Andrew RIPPIN          University of Victoria, CANADA          Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN          Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE          Prof. Dr. Michael A. COOK          Princeton University, USA          Prof. Dr. Hasan ONAT          Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE          Prof. Dr. Jules JANSSENS          Catholic University of Leuven, BELGIUM          Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ          International Balkan University, MACEDONIA          Prof. Dr. Wael HALLAQ          Columbia University, USA</p>	<p><b>Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue</b>          Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN          (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi)          Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN          (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)          Prof. Dr. Hidayet AYDAR          (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi)          Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN          (Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fakültesi)          Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK          (Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi)          Prof. Dr. Ömer ÖZDEN          (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)          Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK          (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)          Doç. Dr. Kadir GÜRLER          (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)          Doç. Dr. Mustafa BIYIK          (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)          Doç. Dr. Mustafa TEKİN          (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi)          Doç. Dr. Selim TÜRCAN          (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)          Doç. Dr. Süleyman GEZER          (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)          Yrd. Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ          (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)          Yrd. Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU          (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)</p>
--	---

<p><b>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date</b>          Çorum, 2013</p> <p><b>Baskı / Printing</b>          Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti.          Konur 2. Sok. No: 57/4          Kızılay ANKARA          Tel: 0 312 4250734</p>	<p><b>Yazışma adresi / Contact Address</b>          Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM          Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357</p> <p><b>e-mail:</b> ilafdergi@hitit.edu.tr  <b>www.ilafdergi.hitit.edu.tr</b>          Fiyatı: 10 TL</p>
---	--

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayımlanamaz.

Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 223-225 sayfaları arasındadır.

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

Ferit USLU

**Günümüzdeki Bilimsel Yöntem Tartışmaları Işığında “Din Bilimleri” Kavramı**

The concept of “Religious Sciences” in the light of Contemporary Discussions on the Methodology of Science

5-28

Ataullah ŞAHYAR

**Bid’at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta’dile Etkisi**

Within the Scope of Hadith Transmission from People of Heresy the Effect of Mihna on the Jarh-Ta’dil

29-57

Muhittin DÜZENLİ

**“Cennetliklerin Çoğu Eblehlerdir” Rivâyetinin Semantik ve Teknik Analizi**

Semantic and Technical Analysis of Narration “Most People of Heaven are Gullible”

59-84

Ferruh KAHRAMAN

**Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği**

The Deficient of Variety and Contradiction Discrimination in Qur’anic Exegesis

85-107

Rasim BAYRAKTAR

**Zorunlu Göç’ten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa**

From Compulsory Migration to Transnational Citizenship

109-126

Harun BEKİROĞLU

**Yakın Dönemde *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a Yöneltilen Tenkitler**

Objections that has been directed to al-Burhan ve al-Itkan in terms of  
History of Tafseer

157-188

Muhammet Sacit KURT

**Peygamberlerin Günahsızlığı ve نَبِيّ , عُصَى , غَوَى Kelimelerinin Etimolojik İncelemesi Işığında Kur'ân'daki dem Kıssasına Yeni Bir Yaklaşım**

A New Approach to Adam's Narrative in the Qur'an Under The Ligt of  
Prophets' Sinlessness and Ethymology of the Words نَبِيّ , عُصَى and غَوَى

189-221

## GÜNÜMÜZDEKİ BİLİMSEL YÖNTEM TARTIŞMALARI IŞIĞINDA “DİN BİLİMLERİ” KAVRAMI

Ferit USLU\*

---

### Özet

Dini bilgi ve bilimsel yöntem arasında bir zıtlık ya da en hafif tabirle bir uyumsuzluk olduğunu düşünenler, dini konulara bilimsel bir yaklaşımın söz konusu olamayacağını sıklıkla ileri sürülmemekte ve dini konuları bilimsel bir yaklaşımla inceleme çabalarını eleştirmektedir. Söz konusu itiraz ve eleştiriler, dini inançları rasyonel ve bilimsel görmeyen din karşıtı çevrelerden geldiği gibi, dindar düşünürler arasında da yaygın bir biçimde dile getirilmektedir. Öte yandan günümüzde, özellikle İlahiyat Fakültelerinin kürsülerinde “Din Bilimleri” ifadesinden sıkça bahsedildiğini duymaktayız. Bu noktada karşımıza çıkan en önemli felsefi sorun, ağırlıklı olarak değerler ve inanç alanına ait görünen dini konulara bilimsel bir yaklaşımın mümkün olup olamayacağıdır. Zikredilen bağlam çerçevesinde bu makale temelde şu iki soruya cevap aramaktadır: Birincisi: Dini konuları bilimsel bir yöntemle ele almak mümkün müdür? İkincisi: Dini konulara böyle bir yaklaşım gerekli ve istenen bir şey midir?

**Anahtar kelimeler:** Din, bilimsel yöntem, sosyal bilimler, insani araştırmalar, din bilimleri.

### Abstract

#### The concept of “Religious Sciences” in the light of Contemporary Discussions on the Methodology of Science

Some philosophers think that there is a controversy or at least a disharmony between religious knowledge and scientific method. People who think like this way usually maintain that religious subjects cannot be held by scientific methods. And they criticize the scientific approaches in religious studies. Such objections and criticisms can be both made by profound circles and religious thinkers. On the other hand, in the mean time we hear frequently the term “religious sciences” from the members of theology faculties in Turkey. At this point, the main philosophical problem we have encountered is whether scientific approach can be possible to religious subjects which are commonly accepted as belonging to area of values and beliefs. According to the mentioned context, this article seeks to answer the following questions: Firstly, is scientific approach to religious subjects possible? Second; is it necessary and willing thing to take into consideration of religious subjects with a scientific approach?

**Keywords:** Religion, scientific method, social sciences, humanities, religious sciences.

---

\* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

Din, genellikle temelde bir inanç ve bu inanca bağlı olarak şekillenen dogmatik ve normatif öğretiler olarak tanımlanır. Yine söz konusu öğretilerden oluşan dini bilginin sübjektif, dogmatik özellikler gösterdiği söylenir. Bilimsel yaklaşım ise, bilimsel yöntemi esas almaktadır. Bilimsel yöntemin temel özellikleri arasında objektiflik, eleştirelilik, olgusalılık ve sınanabilirlik gibi unsurlar bulunmaktadır. Dini bilgi ve bilimsel yöntem bu şekilde vaz' edildiğinde, dini konulara bilimsel bir yaklaşımın söz konusu olamayacağı sıklıkla ileri sürülmekte ve dini konuları bilimsel bir yaklaşımla inceleme çabaları eleştiri almaktadır. Söz konusu itiraz ve eleştiriler, dini inançları rasyonel ve bilimsel görmeyen din karşıtı çevrelerden geldiği gibi, dindar düşüncüler arasında da yaygın bir biçimde dile getirilmektedir. Öte yandan günümüzde, özellikle İlahiyat Fakültelerinin kürsülerinde "Din Bilimleri" ifadesinden sıkça bahsedildiğini duymaktayız. Bu noktada karşımıza çıkan en önemli felsefi sorun, ağırlıklı olarak değerler ve inanç alanına ait görünen dini konulara bilimsel bir yaklaşımın mümkün olup olamayacağıdır. Makalemizin konusunu bu sorun teşkil etmektedir.

Bu çerçevede sormamız ve tartışmamız gereken iki soru bulunmaktadır:

1. Dini konuları bilimsel bir yöntemle ele almak mümkün müdür?
2. Dini konulara böyle bir yaklaşım gerekli midir? Makalemde bu iki soruya cevap vermeye çalışacağım.

Söz konusu soruları cevaplayabilmek için konuya önce "bilimsellik", "bilimsel yöntem" ve "bilimsel yaklaşım" kavramlarından ne anlaşıldığına bakmamız uygun olur.

## Bilimsellik Nedir?

Herhangi bir bilim felsefesi kitabına veya bu konuda yazılmış bir ansiklopediye bakıldığında bilimselliğin ve bilimsel yöntemin ortak olan tanımları bulunabilir. Bu bize ilk etapta söz konusu tanımların çok açık ve uzlaşmış anlamları olduğu izlenimini verebilir. Fakat bu ilk izlenim pek de doğru değildir. Bilim ve bilimsellik günümüzde en çok kullanılan kavramlar arasındadır. Belki de bu sebeple tanımları en aşikâr en bilindik kavramlar olarak düşünülse de işin aslı çok farklıdır. Aslında bilim ve bilimsellik kavramlarını tanımlamaya kalktığımızda pek çok felsefi sorunla karşılaşırız. Bu

felsefi sorunlar, özellikle, bilimle- bilim olmayana, bilimsel ile bilimsel olmayana bir birinden nasıl ayırt edebileceğimizi araştırmaya başladığımızda ortaya çıkar. Doğruyu söylemek gerekirse, bilimden ne anlamamız gerektiği ve hangi özelliklerin bir şeyin bilimselliğini sağladığı konularında bilim felsefecileri arasında fikir birliği yoktur ve bu konudaki tartışmalar sürüp gitmektedir. Tartışmalar bir yönüyle, bilimsel bilginin yöntemini, epistemik açıdan yeterli ve gerekli koşullarını belirlemekle ilgiliyken diğer taraftan da değerler, inançlar ve kültür alanıyla ilgilidir.

Bilim kelimesi dilimizdeki güncel kullanımını modern batı kültüründeki kullanımından almıştır. Batı dillerinde bilim, Latince “bilmek” ve “bilgi” kökünden gelen *scientia* kelimesinden türetilmiştir.<sup>1</sup> 18. yüzyıl Aydınlanma dönemine kadar “bilim” kavramı “yazıya geçirilmiş her tür sistematik bilgi” için kullanılırdı. Yine 18. yüzyılda doğa bilimleri müstakil birer bilim dalı olarak felsefeden birer birer ayrılmaya başlamadan önce, felsefe, metafiziksel öğretiler kadar bilimler için de ortak kullanılan bir addi. Dolayısıyla Aydınlanma öncesinde bilim ve bilimsellik terimleri ile geniş anlamıyla felsefe ve felsefi yaklaşımlar kastedilmekteydi.<sup>2</sup>

Doğa bilimleri ve bu bilimlerin gerektirdiği laboratuvar deneyleri ve saha gözlemleri, ortaçağda Batı dünyasında küçümseniyor ve pek çok akademik çevrede “bir centilmene verilecek eğitime hiç uygun düşmeyen ve biraz da bayağı bir mesleki faaliyet” olarak görülüyordu.<sup>3</sup> Aydınlanma ile birlikte bunun değişmeye başladığını görüyoruz. Aydınlanma filozoflarına göre bilim olgusal doğruluklarla ilgilidir ve bilimsel olan bir şeyin en önemli özelliği, görüşlerin yeni olgusal gözlemler ve deneyler ışığında eleştirilebilir, tartışılabilir ve değiştirilebilir olmasıdır.

17. 18. ve 19. yüzyıllarda doğa bilimleri hızla gelişti ve müstakil birer bilim dalına dönüştü. Doğa bilimlerinin yöntemi bilimsel yöntem olarak benimsenmeye başladı. Bunun sonucu olarak 17. yüzyılın başlarından itibaren Batıda “bilim” ve “bilimsellik” terimi Ortaçağda kullanıldığından çok

---

1 Imre Lakatos, “Science And Pseudo-Science”, in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit.: Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981, s. 100.

2 Neville MacMorris, *The Natures of Science*, Fairleigh Dickinson University Press, New York, 1989, ss. 31-33.

3 C. P. Snow, *İki Kültür*, çev.: Tuncay Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara 2001, s. 9



daha daraltılmış bir anlamda, metafiziği ve ilahiyatı dışlayacak ve yalnızca deneysel ve fiziksel bilimleri ifade edecek şekilde kullanılmaya başlandı.<sup>4</sup> Sözelimi tümevarımcı bilimsel metodun öncülerinden olan Francis Bacon, bilimselliğin sadece, “daha önceden doğadan toplanmış deneysel veya gözlemsel olgulara dayalı önermeler” için kullanılabilceğini belirtmektedir.<sup>5</sup>

Yine aydınlanma döneminde “Bilim adamı” terimi de bu yeni daraltılmış anlamdan türetilmiş ve bununla doğa bilimi alanında çalışanlar kastedilir oldu.<sup>6</sup> Tarihi kayıtlara göre bilim adamı (*scientist*) terimi, ilk kez, İngiliz Bilim Geliştirme Derneği'nin 1830'lardaki toplantılarının birinde “maddi dünya bilgisi edinmeye çalışan araştırmacıları” tanımlamak için kullanılmıştır. Bu tanım açıkça ilahiyat araştırmacılarını bilim adamı kavramı dışında tutuyordu. Kısa bir süre sonra İngiliz bilim adamı ve düşünürü William Whewell, 1840'da yayımladığı *The Philosophy of The Inductive Sciences* (Tümevarımlı Bilimlerin Felsefesi) isimli kitabıyla söz konusu tanıma dayalı “bilim adamı” kavramının yaygınlık kazanmasını ve dile yerleşmesini sağlamıştır.<sup>7</sup>

Bütün bunların neticesi olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında bilim (*science*) ve bilim adamı (*scientist*) terimlerinin yeni daraltılmış anlamları günlük dile ve akademiye tamamen yerleşti. Artık bilim dendiğinde, kimse'nin aklına teoloji ve metafizik gelmiyor, bilim adamı dendiğinde de bununla din adamları ve filozoflar kastedilmiyordu. Bu yeni kullanımda “bilimsellik” terimi, yalnızca doğa ve fizik bilimlerinin bilimsel yöntemlerini ifade etmekteydi.

Buna karşın teoloji ve metafizik, bilim çevrelerinde artık eski gördüğü saygınlığı görmüyordu. Bunlarla ilgili şöyle düşünülüyordu: Teolojik bilgilerin hatalı veya yanlış olduklarına müntesiplerince hiçbir zaman inanılmaz. O bilgiler, değiştirilemez, onlara şüpheyle yaklaşılamaz. Onlar, inancın konusudurlar; inanç ise şüphe kabul etmez. Bu sebeple bilimsel bir teoloji olmaz ve bundan dolayı teolojik bir bilimsel bilgi de olamaz. Bilimsel bilgi

---

4 Snow, *İki Kültür*, s. 7.

5 Thomas Nickles, “Demarcation, Problem Of”, *An Encyclopedia of Philosophy of Science*, edit.: Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer, Routledge, New York-London, 2006, s. 190.

6 Snow, *İki Kültür*, s. 7

7 Aynı yer.

yalnızca doğa ile ilgili olabilir.<sup>8</sup>

Doğa bilimleri ve onların yöntemleri için kullanılmaya başlayan bilim ve bilimsellik kavramları, sadece teoloji ve metafiziği bilim dışı tutmakla kalmamış, aynı zamanda felsefe, edebiyat, ahlak ve sanat gibi insanî değerlerle ilgili olan araştırma ve entelektüel etkinlikleri de söz konusu bilim anlayışının dışında bırakmıştır.

Böylece akademide ilk defa, dili ve yöntemleri birbirinden farklı iki kültür oluşmuş oldu. Bir tarafta edebiyat, sanat, ilahiyat ve felsefenin oluşturduğu metin ve dil merkezli, insanla, onun kültür ve değerleri ile ilgili olan bir akademik kültür; diğer tarafta ise fizik ve doğa bilimleri araştırmalarının oluşturduğu deney ve gözlem merkezli bir başka akademik kültür.<sup>9</sup> İngiliz düşünür ve yazar C. P. Snow meşhur kavramlaştırmasıyla bu durumu, “iki kültür” olarak adlandırmıştır. Snow, konuyla ilgili 1959’da Cambridge’de verdiği konferansta akademik dünyada ortaya çıkan bu iki kültürü ve aralarındaki kutuplaşmayı, “bir kutupta edebî entelektüeller varken, öbüründe de öncelikle fizikçilerin temsil ettiği bilim adamları var.” ifadeleri ile tanımlar.<sup>10</sup> O, iki kültür arasında akademik dil ve yöntem açısından oluşan uçurumu da “zekâca birbirlerine denk, aynı ırktan, toplumsal kökenleri arasında büyük farklılıklar olmayan, gelirleri hemen hemen aynı olan bu iki grup arasındaki iletişim neredeyse tamamen kopmuştu” diyerek ortaya koyar.<sup>11</sup>

Özetle iki akademik kültür arasında oluşan uçurum, bilim kavramının sadece doğa bilimlerine ve doğa bilimlerinin yöntemlerine tahsis edilerek kullanılmasından doğmuş görünmektedir. Bu kullanımdandır ki, ortaçağda en yüksek, en şerefli bilimler olarak kabul edilen metafizik, ilahiyat, felsefe gibi etkinlikler artık bilim sayılmaz olmuştur. İşte “din bilimleri” ifadesinde bilim teriminin kullanılmasını günümüzde tartışmalı hale sokan da böyle bir tarihsel arka plandır.

Öte yandan sözü geçen tarihsel arka plandan hareketle, din ve bilim arasındaki sorunu sadece bilim kavramının nasıl tanımlanacağı ve içeriğine

---

8 Lakatos, “Science And Pseudo-Science”, s. 101.

9 Aynı eser, s. 90 vd.

10 Aynı eser, s. 93.

11 Aynı eser, s. 91.

neyin dâhil edileceği ile ilgili olarak görmek hatalı olur. Zira eğer sorun bu kadar basit olsaydı, bu durumda sorunu, anlamsal alanını genişletecek şekilde bilimi yeniden tanımlayarak kolayca çözebilirdik. Nitekim Almanca'da bilim kelimesinin karşılığı olarak kullanılan "Wissenschaft" kelimesi, İngilizce ve diğer batı dillerindeki kullanımlarında var olan dar anlamı Aydınlanma öncesinde içermemekteydi; bilakis doğa bilimlerinin yanı sıra ilahiyat, metafizik ve felsefe de dâhil tüm sistematik araştırmaları içine alacak bir anlama sahipti.<sup>12</sup> Fakat aynı sorunun günümüzde Alman akademi ve entelektüel çevrelerinde yaşandığını görmekteyiz. Benzer bir durum bizim dilimizde de vardır. Sözelimi ilim kelimesi, bilim kelimesine göre çok daha eski bir kelimedir ve bilimin sahip olduğu daraltılmış anlamı içermemektedir. Bununla birlikte, din ve bilim arasındaki sorunu ve iki kültür arasındaki uçurumu basitçe bilim yerine ilim kelimesini tedavüle koyarak çözemeyiz.

Bilimin tanımlanması sorunu daha çok "bilimin yöntemi, doğa bilimlerinin yöntemi mi olmalı?" şeklinde ifade edilebilecek metodolojik bir sorundur. Sorun aynı zamanda başka bir yönüyle epistemolojik bir sorundur. Şöyle ki, bilimsel olanı aşgari düzeyde "bilgi verici olan" olarak anlarsak, bu tartışmaların temelde bilginin epistemolojik koşulları ile ilgili olduğunu görürüz. Diğer bir ifadeyle, bilim ile bilim olmayanı birbirinden ayırma sorunu (*demarcation problem*) aynı zamanda neye "bilgi" diyeceğimiz neye de demeyeceğimiz ile ilgilidir. Bu ise "din bilimleri" açısından, din bilimleri alanında yapılan çalışmaların ve doğrudan dini bilgilerin objektif değeri ve statüsünün ne olduğunun belirlenmesi anlamına gelmektedir.

### **Bilimselliğin Ölçütü**

Bilim olanla bilim olmayanı birbirinden ayıracak ölçütler ortaya koyma çabaları neredeyse yirminci yüzyılın başlarından günümüze kadar gelmiştir ve bugün de hala bu konuyla ilgili tartışmalar devam etmektedir. Burada söz konusu tartışmalara hiç girmeden sadece Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend ve Imre Lakatos'un görüşlerinin bu konudaki kilometre taşlarını oluşturduğunu söylemekle yetinerek, bilimin ne olduğunu ve bilimselliğin ölçütlerini özlü bir şekilde veren Amerikan Ulusal Bilimler Akademisinin 1999'da yayımladığı bir rapordan alıntı yapmak istiyoruz.

---

12 Snow, *İki Kültür*, (çevirenin dipnotu), s. 11.

Akademiye göre bilim "dünyayı anlamının belirli bir yoludur. Bilimsel açıklamalar başka bilim adamlarınca da doğrulanabilen gözlem ve deneyler üzerine kurulur. Deneysel bulgulara dayanmayan açıklamalar bilimin parçası değildir."<sup>13</sup>

Akademinin değerlendirmelerinden bilimselliğin olmazsa olmaz koşullarının şunlar olduğu anlaşılmaktadır:

1. Gözlem ve deney gibi yöntemlerle objektif olarak sınanabilir olması,
2. Kendisini destekleyen belgelerin, müntesiplerinin yaptığı özel yayınlarla sınırlı olmaması; başka bir ifadeyle kanıtların, onları inceleyen farklı eğilimdeki insanları benzer sonuçlara götürecektir nesnellikte ve olgusalılıkta olması.
3. Yeni bilgiler ışığında, reddedilmeye ya da değiştirilmeye açık olması.<sup>14</sup>

Akademiye göre dini inançlara dayalı teoriler bilimsellik ölçütlerini karşılamamaktadır. Akademi bunu dört gerekçeye bağlamıştır:

1. Dini açıklamalarda doğaüstü bir gücün, yani Tanrı'nın varlığı esas alınmaktadır. Hâlbuki bu inancın bilimsel yöntemlerle sınanması mümkün değildir.
2. Bu teorileri destekleyen belgeler, kendi inananlarının yaptığı özel yayınlarla sınırlıdır.
3. Bu yayınlar, yeni bulgular, yeni tanımlar ya da yanlışlamayla değişime açık hipotezler sunmazlar. Bu ise, herhangi bir hipotez ya da kuramın yeni bilgiler ışığında, reddedilmeye ya da değişime açık olabileceği önkoşuluna dayanan bilimsel düşünceyle uyuzmaz.
4. Bilimsel gözlem, yorum ve deneye dayanmayan kökünü doktrinlerden alan inanışlar bilim olarak kabul edilemez.<sup>15</sup>

Amerikan Ulusal Bilimler Akademisinin raporunun söylediği gibi dini bilimlerin fizik, kimya, coğrafya, biyoloji vb. gibi birer olgusal bilim veya

---

13 *Bilim ve Yaratılışçılık: Amerikan Bilimler Akademisinin Görüşü*, edit.: Bilim ve Yaratılışçılık Yürütme Komitesi, Türkçe basımı Tüba Yayınları, ts., yy., s. 1

14 *Aynı eser*, s. 25.

15 Aynı yer.

birer doğa bilimi olmadığı açık bir gerçektir. Öte yandan onları astroloji veya ufoloji gibi birer kurmaca veya sahte bilim mertebesine indirmek de doğru gözükmemektedir. Ayrıca sorun sadece dini bilimlerle de bitmemektedir. Sözelimi, sosyal bilimlerin durumu ne olacaktır? Felsefe, tarih, edebiyat, güzel sanatlar sahte bilim mi sayılacaktır? Bu disiplinlerde ortaya konan çalışmaların epistemik statüsü nedir?

İşte tüm bu soruları cevaplayabilmek, bu konulardaki kargaşayı giderebilmek ve doğa bilimleri dışında kalan fakat insanlık için son derece gerekli ve yararlı olan bilişsel ve akademik araştırmaları tanımlayabilmek için günümüz akademik yapılanmasında ve bilim felsefesinde iki kavrama yer verildiğini görüyoruz: Sosyal bilimler ve insani araştırmalar (*humanities*).

### **Sosyal Bilimler ve Din Bilimleri**

Doğa bilimlerinden farklı olarak konusunu insani ve sosyal fenomenlerin oluşturduğu bilimsel araştırma alanlarına sosyal bilimler denilmektedir. İnsan doğası, insan dilleri ve insan toplulukları üzerine yapılan “bilimsel nitelikli” disiplinler araştırmalar sosyal bilim olarak adlandırılır.<sup>16</sup>

Bu noktada “din bilimleri”nin birer sosyal bilim sayılıp sayılamayacağı sorusunu ele alabiliriz. Günümüzde Türkiye’de dinî bilimler sosyal bilimler olduğu konusunda İlahiyat çevrelerinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. İlahiyat fakültelerindeki lisansüstü akademik çalışmaların sosyal bilimler enstitülerine bağlı olarak yapılmasının bu kanaate önemli bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Fakat din bilimlerinin birer sosyal bilim olduğu tespiti tamamıyla doğru değildir.

Aslında “Din bilimleri sosyal bilim sayılabilir mi?” sorusunun cevabı ne tam evet ne de tam hayırdır. Cevap, daha çok dini inanç ve kurumların nasıl bir yöntem ve yaklaşımla akademik araştırmaya konu edildiği ile ilgilidir. Bu noktayı aydınlatılabilmek için sosyal bilimler kavramına ve sosyal bilimlerin yöntemine daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Sosyal bilimler alanında en prestijli uluslararası indeks olarak kabul

---

16 Bruce Mazlish, *The Uncertain Sciences*, Yale University Press, New Haven-London, 1998, s. 13; Ralf Dahrendorf, “Social Science”, *The Social Science Encyclopedia*, edit.: Adam Kuper ve Jessica Kuper, 2. Edition, Routledge, London-New York, 2005, s. 1375.

edilen *Social Sciences Citation Index*'e göre, sosyal bilim sınıflamasına dâhil olan belli başlı bilim dalları, antropoloji, ekonomi, iletişim, kriminoloji, demografi, eğitim, çevrebilimleri, uygulamalı ahlak, coğrafya, tarih, bilim tarihi, bilim felsefesi, uluslararası ilişkiler, hukuk, dilbilim, siyaset bilimi, psikiyatri, deneysel ve klinik psikoloji ve sosyolojidir.<sup>17</sup>

Görüldüğü gibi günümüzde kabul gören sosyal bilim tasnifinde, edebiyat ve felsefenin büyük bölümünün yanı sıra teoloji de sosyal bilim olarak görülmemektedir. Bunun temel nedenini “sosyal bilimler” terimi içinde geçen bilim ifadesinde aramak yerinde olur.

Sosyal bilimlerin de sonuçta birer “bilim” olması olgusu, onların doğa bilimlerinden ayrı bir yönetime sahip olup olmadıkları konusunda tartışmalara yol açmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında yaygın olan kanaat sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin aynı yönetime sahip olmaları gerektiği yönündeydi. John Stuart Mill<sup>18</sup>, David Easton<sup>19</sup> (1917– ), Carl G.Hempel<sup>20</sup> (1905– ) gibi empirist filozoflar, eğer birer bilim sayılacaklarsa sosyal bilimlerin yönteminin doğa bilimlerinininkinden ayrı olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında benzer görüşler ileri süren mantıksal pozitivistler de sosyal bilimlerin doğa bilimleri ile ortak bir yöntemsel zemine sahip olması gerektiğini düşünüyorlardı. Mantıksal pozitivistlerin bu konudaki fikirlerine “sosyal bilimlerin doğallaştırılması” demektedir. Mantıksal pozitivistlere göre, bir tarafta yöntemi empirik araştırma ve olgusal doğrulama olan bilimler, diğer tarafta da sözde-bilim denebilecek ve gerçekte bilgi bakımından değerleri olmayan diğer faaliyetler bulunmaktadır. Sosyal bilimler bu tasnif içinde “bilim” kümesi altında yer

---

17 “Scope Notes”, Social Science Citation Index: [http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope\\_ssci/#BF](http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope_ssci/#BF) (erişim tarihi: 30.11.2013).

18 John Stuart Mill, “That There Is, Or May Be, A Science Of Human Nature”, in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit.: Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981, ss. 125-129

19 David Easton, “Theory And Behavioural Research”, in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit.: Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981, ss. 129-133.

20 Carl G.Hempel, “Explanation In Science And In History”, in in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit.: Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981, ss. 133-156.

alıyor ve yöntem olarak da empirik, olgusal doğrulama yöntemine sahip olmaları gerektiği düşünülüyordu.<sup>21</sup>

Bununla birlikte sosyal bilimlerin doğa bilimlerine indirgenmesi görüşü günümüzde bilim felsefecileri tarafından pek kabul görmemektedir. Günümüzdeki yaygın görüş, bir anlamda eklektiktir. Bu görüşe göre, bir taraftan, birer bilim olmaları hasebiyle sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında ortak bir zemin olduğu, ortak yöntemlere sahip oldukları düşünülürken diğer taraftan, sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinden amaç, süreç ve sonuçlar açısından önemli farklılıklara sahip olduğu kabul edilir.<sup>22</sup>

Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ortak yöntemsel zemini; “olgusal verilerden hareket etme”, “empirik verilerden sonuca ulaşma”, “sınanabilirlik” gibi bir disiplini bilim ve bilimsel kılan vazgeçilmez özellikler oluşturur. Mesela bir sosyal bilimci olan Robert K. Merton, sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin birer bilim olmaları hasebiyle ortak “ruh”a sahip olduklarını belirtir. Merton’a göre bu ruhu, bilginin elde edilmesi ve üretilmesi ile ilgili ahlaki ilkeler oluşturmaktadır. Söz konusu ilkeler aynı zamanda her tür bilimsel aktivitenin ortak özelliğidir ve bilim ile bilim olamayanı birbirinden ayırt edebilmemizi sağlar. Merton, “ortak ruh” diye nitelediği ve bilimin dayandığı ahlaki ilkeleri dört ana başlık altında toplar:

1. *Evrensellik*: Bu ilke, kaynağı her ne olursa olsun, doğrulukla ilgili iddiaların kişiye göre olmayan kriterlere göre değerlendirilmesini gerektirir. İddiaların kabulü veya reddinin, onları ortaya atanların kişisel veya sosyal kalitelerinden bağımsız olması gerekmektedir.
2. *Toplumsallık*: Bilimsel buluşlar, sosyal işbirliğinin sonucudurlar ve bu nedenle belli özel kişilere ya da gruplara değil toplumun tümüne aittirler.
3. *İlgisizlik*: Bu ilke, bilim adamlarının sahip olabilecekleri kişisel veya

---

21 Noretta Koertge “Philosophy of The Social Sciences”, *The Philosophy of Science, An Encyclopedia*, edit.: Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer, Routledge, New York-London, 2006, s. 780.

22 Wenceslao J. Gonzalez, “The Role Of Experiments In The Social Sciences: The Case Of Economics”, *General Philosophy of Science: Focal Issues*, edit.: Theo A.F. Kuipers, Elsevier Publication, 2007, s. 277; Michael Lessnoff, “Minds And Social Science”, in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit.: Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981, ss.156-164.

ideolojik eğilimlerin etkilerini törpüleyecek kurumsal bir kontrol mekanizmasının oluşturulmasını gerektirir.

4. *Örgütlü şüphecilik*: Ne kadar içtenlikle bağlanmış, birileri için ne kadar önemli olursa olsun bilim alanına giren her türlü inancın ayrıntılı bir sorgulaması yapılmalıdır.<sup>23</sup>

Merton'un tespit ettiği prensipler incelenirse Amerika Ulusal Bilimler Akademisi'nin yaklaşımlarından çok da farklı olmadığı görülecektir. Bu tespit, doğa bilimcilerle sosyal bilimcilerin, bilimsel bakışın ve bilimsel yöntemin olmazsa olmaz özellikleri konusunda uzlaşa içinde olduklarını göstermesi açısından önemlidir. İşte bu temel prensipler bakımından doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin yöntemleri ortak bir zemine dayanırlar.

Öte yandan doğa bilimlerinin konusunu doğa fenomenleri oluştururken, sosyal bilimlerin konusunu insan doğası ve insanın ürettiği yapay süreçler, ürünler ve örgütlenme biçimleri oluşturmaktadır. Bu sebeple sosyal bilimlerin olgusal veri kaynağını çoğunlukla doğal olgular değil, insan ürünü olan yazılı, sözlü ve yapay her türlü materyal oluşturur. Bir araştırma objesi olarak insan ve insan ürünü materyaller, doğal olgular gibi değildir; burada veri kaynakları araştırma süreçlerine dâhil olarak, onları etkiler ve yönlendirebilir. Bu sebeple sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı yöntemler kullanması, farklı verilerden yararlanması ve sonuçlarının doğa bilimlerine göre daha az kesinlik ve daha fazla yorum içermesi normaldir.<sup>24</sup> Bu özellikleri ile sosyal bilimler doğa bilimlerinden ayrılırlar.

Sosyal bilimlerle ilgili bu açıklamalardan sonra şimdi din bilimlerinin hangi koşullarda sosyal bilim olabileceği sorusuna tekrar dönebiliriz. Yukarıda din bilimlerinin sosyal bilim sayılıp sayılmayacağı konusundaki belirleyici olacak unsurun, kullandıkları yöntem olacağını ifade etmiştik. Yani buradaki kriter din bilimlerinin dini inanç ve kurumları hangi yöntem/lerle akademik araştırma konusu ettikleridir. Dini inanç ve kurumlar, sosyal bilim olarak kabul edilen (tarih, sosyoloji, psikoloji, eğitim, iletişim, linguistik

---

23 Sven Ove Hansson, "Science and Pseudo-Science", (First published 3. Sep. 2008). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Principal Editor: Edward N. Zalta, Stanford University, Stanford, 2008: <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/> (erişim tarihi: 30.11.2013).

24 Jerome Kagan, *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge- New York, 2009, ss. 1-50.



gibi) bilim dallarından birinin yöntemleri ile incelenmeleri halinde birer sosyal bilim addedilirler. Diğer bir ifadeyle dini bilgiler değil, fakat sosyolojik, psikolojik, pedagojik birer olgu olarak dini hayat ve inançlar, bilimin konusu olabilirler. Bu anlamda dini inanç ve yaşantı biçimlerini, doğrulukları veya yanlışlıkları açısından yani içerik açısından değil; sosyolojik, psikolojik veya pedagojik birer “olgu durumu” olarak ele aldıkları takdirde söz konusu din bilimleri sosyal bilim olmaktadır.

Bu değerlendirmeler ışığında, günümüzde ilahiyat fakültelerindeki “din bilimleri” arasından sadece din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi, dinler tarihi, İslam tarihi ve mezhepler tarihinin ilgili bilimlerin olgusal yöntemlerini kullanmaları kaydıyla sosyal bilim olarak tanımlanabileceğini söyleyebiliriz. Yine olgusal tarihçiliği esas almak şartıyla, felsefe tarihi, İslam felsefesi tarihi gibi disiplinlerin yanı sıra, kelam tarihi, İslam hukuku tarihi, tefsir tarihi, hadis tarihi, tasavvuf tarihi çalışmaları da sosyal bilim olarak addedilebilirler.

Bunun dışında kalan ilahiyat bilimlerinin teolojik yaklaşımı esas alan dini inanca dayalı disiplinler olduğu görülecektir. Bunlar; kelam, tefsir, hadis, İslam hukuku gibi dini disiplinlerdir. Bu disiplinler, sosyal bilim olarak görülmemektedir. Bunun dışında ilahiyat fakültelerinde yer alan felsefe gibi metafiziksel disiplinler ve ahlak, edebiyat gibi insani değer alanları da günümüz bilimler tasnifinde sosyal bilim olarak addedilmemektedir.

Bununla birlikte burada şu husus dikkate alınmalıdır: Söz konusu tespit bilim dallarının sınıflandırılması açısından konuya bakılarak yapılmıştır. Bu, ilgili ilahiyat bilim dallarında yapılan tüm akademik çalışmaların bilimsel olduğu ve öteki disiplinlerde yapılan çalışmaların hiçbirinin bilimsel olmadığı anlamına gelmez. Yani meseleye ilahiyat fakültelerinde hazırlanan akademik kitap, tez makale ve bildiri düzeyinde bakarsak durum daha farklıdır.

İlahiyat fakültelerinde yapılan akademik çalışmalara tikel düzeyde bakıldığında, ne din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi vb. gibi sosyal bilim olması gereken bilim dallarındaki çalışmaların tamamına sosyal bilim çalışması demek mümkündür, ne de kelam, tefsir, hadis gibi diğer ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları bir çırpıda sosyal bilim çalışmaları değil diye nitelenmek mümkündür.

Bu noktada bir akademik çalışmayı sınıflandırırken esas alınması gereken kriter yukarıda değindiğimiz gibi o çalışmanın sosyal bilimlerin yön-

temleri ile ilgili asgari standartları karşılayıp karşılamadığıdır. Mesela, sosyal bir bilim olarak yapılan bir dinler tarihi çalışmasında, ilkel bir kabilenin politeistik inançları hangi yöntem ve araçlarla inceleniyorsa bir Hıristiyan veya Müslüman’ın inançları da aynı mesafeden ve aynı yöntemlerle incelenir. Bir sosyal bilimcinin amacı araştırdığı alandaki tarihsel veya sosyal olguları tüm gerçekliği ile ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla, izlediği yöntemde belli bir dini inancın doğruluğu veya yanlışlığının kabulünü esas alan ya da belli bir dini inancı doğrulamaya veya yanlışlamaya adanmış çalışmalar, dinler tarihi adı altında yapılmış olsa da bir sosyal bilim çalışması olarak görülemez.

Yine mesela din sosyolojisi açısından bir dini inancın doğruluğu veya yanlışlığı araştırma konusu olamaz; ancak toplumsal etkileri, yansımaları, organizasyonları, sonuçları yani niceselleştirilebilir olan olgusal görünümleri bilimsel bilginin konusu olabilir. Aynı husus, din psikolojisi, din eğitimi, mezhepler tarihi ve benzeri sosyal bilim araştırmaları için de geçerlidir. Bu sosyal bilim dallarının hiçbiri, içerik açısından dini konu edinmez. Böyle bir çabayı sosyal bilimlerin konusu olarak görmezler. Diğer taraftan ilahiyat fakültelerinde elbette içerik açısından dini ele alan çalışmalar yapılabilir. Fakat bu çalışmaların adı sosyal bilim olmaz, başka bir şey olur; sözelimi kelimeler veya tefsir olabilir.

Din bilimlerinin ana kütesini teşkil eden kelam, tefsir, hadis, İslam hukuku gibi disiplinler, disiplinler tasnif çerçevesinde birer sosyal bilim olarak kabul edilmemektedir. Zira bu disiplinler, teolojiye indirgenebilecek olan metafiziksel inançlar, değerler ve kabuller üzerine kuruludur. Ne doğa bilimleri ne de sosyal bilimler tasnifine dâhil olmayan bu disiplinler günümüzde “insani araştırmalar” (*humanities*) adı altında akademik yapılandırılmada yer almaktadırlar. Öte yandan burada da istisnalar vardır. Günümüzde kelam, tefsir, hadis anabilim dalları altında yapılan öyle tezler, öyle akademik çalışmalar vardır ki, bunlar dâhil oldukları bilim dalı itibarıyla sosyal bilim tasnifine ait görünmeseler dahi izledikleri yöntem ve konularını ele alış biçimi olarak hiç kuşkusuz sosyal bilim olarak sınıflandırılabilirler.

### **İnsani Araştırmalar ve Din Bilimleri**

Araştırılması gereken bir başka konu da “insani araştırmalar” (*humanities*) alanı ve bu alanda yer alan “din bilimlerinin” bilimsel statülerinin ne olduğudur.

*Encyclopaedia Britannica* insanî araştırmaları “İnsanî değerlerin ve insan ruhunun kendini ifade edebilme yeteneğinin takdir edilmesini sağlayan analitik veya eleştirel araştırma yöntemleri ile insanlar ve onların kùltür ürünleri ile ilgilenen bilgi branşlarıdır.” diye tanımlamaktadır.<sup>25</sup> Bir başka tanımda ise insani araştırmalar, “zihinsel, sanatsal ve değerlerle ilgili insan ürünlerini toplamaya, anlamaya geliştirmeye ve iyileştirmeye yönelik sistematik, eleştirel, spekülâtif disiplinler” olarak tanımlanmaktadır.<sup>26</sup> Bu tanımlarda geçen “bilgi branşları” ve “disiplin” ifadeleri önemlidir. Bu kavramlar, insani araştırmaların birer bilim olmadığını ifade etmekte, fakat bilimsel bilgiden farklı yöntemlerle bize değerli bilgiler verdiklerini ima etmektedir.

Aslında insani araştırmalar (*humanities*) terimi Rönesans döneminde ilk ortaya çıkışında, ilahiyat bilimlerinin dışında kalan tüm akademik araştırma alanları için kullanılmıştır. Fakat on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu terimin, doğa bilimleri dışında kalan sosyal bilimler de dâhil tüm disiplinleri ifade edecek bir anlamda kullanılmaya başlandığı gör÷lmektedir.<sup>27</sup>

İnsani araştırmaların doğa bilimlerinden farklı bir yöntemi olması gerektiğine ilk dikkat çeken düşünürler Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert ve Wilhelm Dilthey olmuşlardır. Özellikle Dilthey’in bu konudaki yaklaşımları son derece etkili olmuştur.

Dilthey eserlerinde insani araştırmalara bazen “ruhani bilimler” bazen de “insani bilimler” demiştir. Ona göre, doğa bilimlerinin temel amacı “açıklamak” iken, insani araştırmaların temel amacı “anlamak”tır. Dilthey, anlamak için kullanılan yöntemlerin açıklamak için kullanılan yöntemlerden farklı olması gerektiğini savunarak, sosyal bilimlere ve insani araştırma alanlarına epistemolojik ve metodolojik bir dayanak oluşturmaya çalışmıştır.<sup>28</sup>

Dilthey sosyal bilimler ile insani araştırmalar arasında terminolojik veya metodolojik bir fark görmüyordu. Günümüzde ise insani araştırmalar (*hu-*

---

25 “The Humanities”, *Encyclopaedia Britannica*, 15th edition, vol. 20, pp. 722-35.

26 Hansson, agm, aynı yer.

27 Blazek and Aversa, *age*, s. 1.

28 Dorothy Ross, “Changing Contours Of The Social Science Disciplines”, in *The Cambridge History Of Science*, (The Modern Social Sciences), edit.: Theodore M. Porter and Dorothy Ross, Cambridge University Press, 2008, vol. 7 s. 216.

*manities*) terimi, doğa bilimlerinden ve sosyal bilimlerden ayrı bir araştırma alanını ifade eder biçimde kullanılmaktadır. Terimin bu anlamı kazanması ancak son on, on beş yıl içinde gerçekleşmiştir. Bunda, sosyal bilimlerin giderek daha fazla empirik bilimler haline gelerek insani araştırmalar tasnifinden tamamen kopmaları etkili olmuştur.<sup>29</sup>

İnsani araştırmalar alanında yapılan akademik çalışmaları takip eden dünyanın en saygın indekslerinden biri olan *Arts and Humanities Citation Index'e* göre insani araştırmalar alanına giren disiplinlerin belli başlıları şunlardır: Din, felsefe, sanat, tarih, dil ve dil bilimleri, edebiyat, şiir ve tiyatro.<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi tarih ve dil bilimleri sosyal bilimler tasnifinde yer aldığı gibi insani araştırmalar sınıflandırmasında da yer almaktadır. Bunun bir nedeni, bunların sosyal bilim mi yoksa bir disiplin mi oldukları hakkında tartışmaların hala yoğun bir biçimde devam ediyor olmasıdır. Diğer bir nedeni ise, bu disiplinlerin iki farklı biçimde, yani hem olgusal hem de normatif yaklaşımlarla ele alınabiliyor olmasıdır. Tarih ve dil araştırmaları alanlarında yapılan olgusal çalışmalar sosyal bilim olarak görülürken, normatif çalışmalar insani araştırmalar olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzde yukarıda da belirttiğimiz gibi, insani araştırmalar adı altında toplanan disiplinler, gerek içerikleri gerekse kullandıkları yöntemler açısından hem doğa bilimlerinden hem de sosyal bilimlerden ayrı bir alan oluşturmaktadırlar ve batılı üniversitelerin yapılanmasında ayrı bir bölüm ya da departman olarak akademide yer alırlar.

İnsani araştırmalarla doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında, amaç, temel kaynaklar, delillendirme biçimleri, kesinlik ve terminoloji açısından farklar vardır.<sup>31</sup>

Doğa bilimlerinin *amacı* doğa olgularını açıklamak ve onlar üzerinde etkili olan yasaları keşfetmek ve böylece haklarında öndeyilerde bulunmaktır. Sosyal bilimlerde ise amaç insan davranışlarının ve psikolojik durumlarının açıklanması ve onlar hakkında öndeyilerde bulunulmasıdır.<sup>32</sup> Dolayı-

---

29 Blazek and Aversa, *age*, s. 1.

30 Arts & Humanities Citation Index: [http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope\\_ahci/#BI](http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope_ahci/#BI) (erişim tarihi: 30.11.2013).

31 Kagan, *age*, s. 4.

32 Aynı yer.

sıyla amaçları açısından bakıldığında, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin benzerlik gösterdiklerini söyleyebiliriz. Zaten bu ortak özellikler, her iki alanın da bilim olarak adlandırılmasına sebep olmaktadır. Öte yandan insani araştırmalar alanlarında amaç, “açıklama” veya “öndeyide bulunma” değil, insani tecrübe alanlarındaki anlamları ortaya çıkarma, anlama, tartışma ve geliştirmedir.<sup>33</sup>

Başvurulan *temel kaynaklar açısından* bakıldığında; doğa bilimlerinin temel kaynaklarını ve konusunu doğal olgu ve olaylar oluştururken, sosyal bilimlerini ağırlıklı olarak insan davranışları ve sözlü ifadeleri oluşturur. Diğer taraftan insani araştırmaların temel kaynakları çoğunlukla yazılı metinlerdir; sözlü ifadeler ve davranışlar da zaman zaman kaynak olarak kullanılır. Temel kaynaklar açısından yaptığımız bu değerlendirmede, insani araştırmalarla sosyal bilimler arasında paralellik olduğu görülmektedir.<sup>34</sup>

Kaynaklardan elde edilen delillerin niteliği ve *delillendirme yöntemleri açısından* söz konusu alanlar arasında önemli farklar göze çarpar. Doğa bilimleri, ağırlıklı olarak kontrollü, tekrarlanabilir ve herkesin denetimine açık deney ve gözlemlerle çalışır. Sosyal bilimlerde de deney ve gözlemlerden delillendirmelerinde sıkça yararlanır. Fakat buradaki deney ve gözlemler, doğa bilimlerindeki kadar kontrollü ve tekrarlanabilir değildir. Ayrıca gerek doğa bilimlerinde gerekse sosyal bilimlerde matematiksel işlemler ve bunlara dayalı doğrulamalar olgusal sınamalarla desteklendiğinde önemli birer delillendirme türünü oluştururlar. Verilerin “niceleştirilebilir” olması, günümüz doğa ve sosyal bilim anlayışının önemli özelliklerinden biridir.

İnsani araştırmalar alanında ise yazılı ve sözlü materyallerden ve insan davranışlarından elde edilen deliller çoğunlukla yorumlamaya dayalıdır. Burada olguların ve matematiksel doğrulamaların yerini, dil çözümlemeleri, semantik doğrulamalar ve rasyonel çıkarımlar alır. Bu alanda kontrol edilebilirlik ve sınanabilirlik diğerlerine göre çok daha zayıftır.<sup>35</sup>

Denebilir ki, delile dayalı kesinlik ve sınanabilirlik açısından insani araştırmalar daha büyük oranda sübjektiflik ve yorumsallık taşırlar. Araştırmacının ruh hali ve ideolojik bakışından sahip olduğu değer ve inançlara,

---

33 Aynı yer.

34 Aynı yer.

35 Aynı yer.

içinde yaşadığı toplumsal, tarihsel ve kültürel koşullara kadar pek çok etken diğer alanlarda olmadığı kadar insani araştırmalarda sonuçları etkiler ve kesinlikleri önünde engel oluşturur.

Söz konusu tespitlere şunları da ekleyebiliriz. Doğa bilimlerinde ve sosyal bilimlerde elde edilen bilimsel sonuçların sınama ve kontrolünün olgusal olarak yapılabilmesi, onlara "nesnel" bir zemin oluşturarak bilim adını almaları için yeter koşulu sağlamaktadır. Fakat insani araştırmalarda elde edilen araştırma sonuçlarını olgusal olarak sınama ve kontrol etme imkânı bulunmamaktadır. Bu fark, insani araştırmaların bilim adı altında yer alamamasının belki de en önemli nedenidir. Bununla birlikte, bu tespitten yola çıkarak insani araştırmaların tamamıyla keyfi olduğu, bu alanlarda ne söylene gidebileceği sonucu çıkarılamaz. Bu disiplinlerin de kendine özgü bir "araştırma mantığı", bir "aklılığı" vardır. Bu kendine özgü mantık, daha çok akademik oluş, disiplinlerlik yani "sistematiklik", "yöntemlilik" ve "tutarlılık" anlamlarına gelir. Bu noktada açıkça şunu söyleyebiliriz; insani araştırmalar alanında sınama ve delillendirme yöntemleri için kullanılacak ölçütler "bilimsellik" adı altında değil, "rasyonellik" adı altında birleştirilebilir.

Söz konusu araştırma mantığı ve aklilik, en başta dilin kuralları, kelimelerin anlamları, mantık yasaları ve tutarlılık ile çevrilidir. Bunu, ilgili disiplinlerin inceledikleri konuyla ilgili, o konunun tabiatının gerektirdiği yöntem ve bu yöntemle bağlantılı takip eder. Eğer disiplinler bir çalışmadan söz ediyorsak, onun mutlaka bir yöntemi olmalıdır. Rahatlıkla diyebiliriz ki, insani araştırmalar alanında çalışmaların rasyonelliğini, kalitesini en çok yöntemi ve yöntemine bağlılığı belirler. Yöntemi olmayan, yöntemsel tutarlılığı olmayan bir çalışmanın akademik oluşundan ve kalitesinden hiçbir şekilde bahsedilemez.

Şimdi insani araştırmalarla ilgili çizdiğimiz bu çerçeveden hareketle "din bilimleri" kavramlaştırmasını daha ayrıntılı olarak inceleyebiliriz. Bundan önce makalenin başında ortaya koyduğumuz sorunu ele almamız gerekir. Hatırlatmak gerekirse sorun şuydu: Denmektedir ki; bilgi, objektif doğruluklarla ilgilidir. Başka bir anlatımla, "bir ifadenin doğru olduğu, yani ifadenin gerçekliğe uygun olduğu çeşitli usullerle herkes tarafından ve istenildiği zaman test edilme imkânına sahiptir."<sup>36</sup> "İnanç ise, inanmak isteyen,

---

36 Ahmet Arslan, "Bilgi, İman ve Kanıt", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*,

inanma ihtiyacı duyan veya inanmayı arzu eden bir varlığın herhangi bir varlık, olgu ve değerle ilgili olarak ürettiği, sahip olduğu veya benimsediği, “doğru” olup olmadığı bilinmeyen ve çoğunlukla da bilinmesi yapısal olarak mümkün olmayan bir ruh veya zihin hali ve bunun ifadesi olan şeydir.”<sup>37</sup> Özetle bu görüşü savunanlara göre din, temelde bir iman konusudur. İman ise bilgi ile değil değerler alanıyla ilgilidir. Dini bilgi denilen şeyler de aslında dini öğretilerdir ve bunlar da imana dayanmaktadır. Bu sebeple, kelimenin gerçek anlamında, dini alanda bir bilgiden ve dolayısıyla bir bilimsellikten hiçbir şekilde bahsedilemez.

Aslında bu iddialara bakıldığında onların kategorik bir bilgi-değer ve olgu-değer ayırımına dayandığı görülmektedir. Bu iddialar, bilgi-değer ayırımı çerçevesinde dini inançları değere indirgemekte ve bu sebeple onların hiçbir bilimsel yönünün olmadığını ileri sürmektedir. Yine bu iddiaların, bilgiyi ve bilimi, doğa bilimlerinde kullanıldığı biçimiyle ele aldıkları ve değerlendirmelerini buna göre yaptıkları görülmektedir.

Önce ikinci tespitin değerlendirmesinden başlarsak şunu söyleyebiliriz. Yukarıda ortaya koyduğumuz bilgilerde, teolojik içerikli “din bilimleri”nin ne doğa bilimi ne de sosyal bilim sayılabileceğini zaten belirtmiş bulunuyoruz. Teolojik ve metafizik içerikli “din bilimleri”nde kullanılan bilim ifadesi -bilimin günümüzde kazanmış olduğu anlam açısından bakıldığında- daha çok mecazî bir kullanımdır. Burada bilim teriminin aydınlanma öncesi anlamı kastedilmektedir. Bu da yöntemli, sistematik, eleştirel ve yazıya geçirilmiş disiplinler çalışma anlamındadır. Günümüzde bilimin bu anlamsal karşılığını insani araştırmalar alanındaki bilgilerde görmekteyiz. Öyleyse dini bilgilerin insani araştırmaların standartlarını karşılayıp karşılamadığı sorulabilir. Bu noktada, bilgi-değer ve olgu-değer ayırımı üzerine yapılan dini inançların bilgi olamayacağıyla ilgili birinci tespiti ele almamız gerekir.

Bilgi-değer ve olgu-değer ayırımı ile ilgili öncelikle şunu belirtmeliyiz. Bilgi-değer ve olgu-değer ile ilgili kategorik ayırım, yirminci yüzyılın başlarında mantıksal pozitivistlerin katı empirist yaklaşımlarının sonucuydu ve bu katı ayırım giderek güç kaybetti. Günümüz bilim felsefecileri bilgi ile değeri ve olgu ile değeri bıçakla keser gibi o kadar rahat birbirinden ayıramayacağımız konusunda neredeyse ittifak halindedirler. Yani, her bilgi bir

---

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, 08-09 Kasım 2001, s. 99.

37 Aynı yer.

parça değer içerir. Değerden tamamen arındırılmış, steril bir bilgi türü yoktur. Buna doğa bilimlerinin bilgileri de dâhildir.

Karl Popper bilimsel bilginin salt olgusal önermelerden oluştuğu iddiasını kritize ederek bunun doğru olmadığını, zira bilimsel bilgilerin de "inanç" diyebileceğimiz bir takım metafiziksel varsayımlara dayandığını ortaya koymuştur. Bu tespitin Popper sonrası bilim felsefesinde ortak bir kabul halini aldığı görülmektedir. Günümüzde, en katı bilimsel önermelerin dahi, "insan zihni dışında olgusal bir gerçeklik vardır", "evrende bir düzen vardır", "evrendeki düzen insan aklıyla uyumludur", "evrendeki düzen, insan aklıyla keşfedilebilir" gibi sayıca artırılacak bir dizi metafiziksel iddiaya/inanca dayandığı kabul edilmektedir. Bu iddialara metafiziksel diyoruz; zira bunların olgusal olarak ne doğrulanması ne de yanlışlanması mümkündür. Bunlar doğrulanamaz ve yanlışlanamazlar zira doğa bilimlerinin içeriğini oluşturan tüm bilgiler, bu temel iddiaların kabulü üzerine kuruludur.

Öte yandan değerler de tamamen steril değildir, onlar da içlerinde kognitif unsurlar barındırırlar. Başlı başına bir bilim dalı olan kognitif psikoloji herhalde bunun en açık kanıtıdır.

Bilgi-değer ve olgu-değer ile ilgili günümüz bilim felsefesinin söz konusu yaklaşımları çerçevesinde iman ve dini bilgi konularını ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz.

Din alanı, sadece değerlere indirgenebilecek bir alan değildir. Başka bir anlatımla, dini inançların hiçbir bilgi içermediği ve olgusal hiçbir boyuta sahip olmadığı söylenemez. Aksine bilgi ve olgular dini inanç alanda önemli bir yere sahiptir. Şöyle ki, değer ve inanç olguları analiz edildiğinde bunların biri "duygusal, varoluşsal" biri de "rasyonel ve olgusal" olmak üzere içlerinde iki ayrı unsur barındırdıkları görülür. Günümüzde, konuyla ilgilenen John Hick, Richard Swinburne, Robert Audi, H. H. Price gibi pek çok filozof, birincisine inancın "önermesel olmayan unsurları", ikincisine "önermesel unsurları" demektirler. Bu tespit, pek çok inanç türü için olduğu kadar dini inançlar için de geçerlidir.

Dini inançların önermesel olmayan yönünü, "teslim", "bağlılık", "güven", "içtenlik", "sevgi", "ümit", "korku", "coşku", "kendini yüce bir varlığın huzurunda hissetme", "kendini adama", "tarafarlık", vb. gibi duygu temelli zihin durumları oluşturur. Bu unsurlar; bireysel, sübjektif ve büyük ölçüde dile getirilemeyen (sadece yaşanan) nitelikte olduğundan bilgisel bir yapıya sahip değildir.



Dini inançların sadece bu unsurlarını, diğer bir ifadeyle önermesel olmayan boyutunu dikkate alanlar, dinin rasyonel bir boyutu olmadığı, bilimsel bir yönünün olmadığı yanlıgısına düşebildikleri gibi, bu unsurların sübjektif olması olgusundan hareketle dini konuların hiçbir akademik yön içermediğini de ileri sürebilmektedirler.

Böyle düşünenlere din felsefesi terminolojisinde fideist dendiğini biliyoruz. Fideizmin önde gelen temsilcilerinden Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard, imanın tamamıyla bir gönül işi olduğunu, akılla değerlendirildiğinde ise inanılan konuların ancak saçma olarak görülebileceğini ileri sürmüştür. Onun “saçma olduğu için inanıyorum” şeklindeki meşhur sözü, fideizmi özetleyen en iyi formül olarak değerlendirilir. Kierkegaard’ın iman-akıl ilişkisi konusundaki şu çarpıcı sözlerine bakalım: “Hiçbir bakış, iman bakışında olduğu gibi keskin değildir; öte yandan insanî açıdan konuşursak, iman kördür, çünkü insanî açıdan konuşulduğunda, akıl ve anlayış (anlak) görme melekesidir, fakat iman anlamanın karşıtıdır.”<sup>38</sup>

İmanda akıl, delil ve eleştirelliğin rollerini tamamen yok sayan Kierkegaard iman etmeyi “saçma olanın içine gözü kapalı atlayış” olarak tasvir eder.<sup>39</sup> Her gözü kapalı atlayışta bir risk alma vardır. Kierkegaard’a göre de iman, zaten egzistansiyel bir risk almadır.

Kierkegaard’ın imanla ilgili yaklaşımı kanaatimize göre önemli dini ve felsefi sorunlar içermektedir. Eğer iman Kierkegaard’ın dediği gibi gözü kapalı bir sıçrama ise, kişi hangi imana sıçrayacağına nasıl karar verecektir? Kierkegaard’a göre akıl, mantık veya deliller ışığında karar verilemeyeceğine göre geriye sadece duygular veya toplumun yönlendirmesi kalmaktadır. Bu tür yönlendirmelerle bir din seçmek ne kadar doğrudur? Bu felsefi açıdan yani doğrunun ve gerçeğin arayışı içinde olmak açısından kabul edilebilir bir tutum değildir. Yine böyle bir tutum dini açıdan, mesela İslam dini açısından da kabul edilebilir değildir. Zira Kur’an-ı Kerim, kişinin atalarının dinine körü körüne bağlı olmasını şiddetle eleştirmiştir.

Bununla birlikte Kierkegaard’ın yaklaşımları, dini inançların sadece önermesel olmayan boyutlarını dikkate alan, aklî, bilişsel boyutlarını göz ardı eden bir yaklaşımın içerdiği sorunları göstermesi açısından önemlidir.

---

38 *Three Discourses at the Communion on Friday*, s. 374, “A Primer on Kierkegaard Motifs”, D. Anthony Storm’s Website on Kierkegaard: S. Kierkegaard’dan naklen.

39 Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Türkçe çev.: N. Ekrem Düzen, İstanbul 1990, s. 29.

Öyleyse dini inançlar, sadece önermesel olmayan boyutları ile değil önermesel boyutları ile birlikte bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Şöyle ki; dini inançların olgulara dayanan ve dolayısıyla onların doğruluklarını "düşünme", "akletme", "anlama", "inceleme", "kavrama", "eleştirme", "araştırma", "sorgulama", "öğrenme", "tasdik etme", "reddetme" gibi bilişsel zihin durumları içeren bir takım unsurları vardır ki bunlara inancın olgusal/rasyonel boyutu ya da "önermesel boyutu" denmektedir. İşte dini inanç ve bilgi arasında yapılacak tahlillerin daha güvenilir olması için, inancın söz konusu önermesel boyutlarının da dikkate alınması gerekmektedir.

Dini inançların önermesel unsurlarını, dile getirilebilen, tasdik veya reddedilebilen hükümler içeren önermeler oluşturur. İşte bu önermesel yönleri ile dini inançlar, rasyonel incelemeye akademik araştırmaya konu olurlar.

İşin aslı, dini inançların temelini söz konusu önermesel unsurlar oluşturmaktadır. Zira bir inancı "anlamadan", onun "doğruluğundan" emin olmadan, onunla ilgili bir takım duygu durumları yaşanamaz. Bu sebeple din alanında, inanılan şeylere teslimiyet, içtenlik, güven son derece önemli ve vazgeçilmez olmakla birlikte, inanılan önermelerin "doğruluğu", "anlaşılabilirliği", "kabul edilebilirliği", "makullüğü", "tutarlılığı" da dini inançlar için hayati öneme sahiptir. Başka bir ifadeyle dini, sadece değerler alanı, inanç alanı ve duygu alanı olarak görmek; doğruluklarla, olgularla hiçbir bağlantısının olmadığını düşünmek son derece yanlıştır.

İşte "dini bilgi" ve buradan türetilen "din bilimleri" ifadelerine konu teşkil eden dinin söz konusu doğruluklarla ilgili olan önermesel boyutudur. Dini bilgi alanından söz etmeye başladığımızda bu bilgilerin "doğruluğu", sonuçlara nasıl bir "yöntem"le ulaşıldığı, kullanılan yöntemin güvenilir olup olmadığı hususları önemli birer konu haline gelir.

Dinin insani araştırmalara dâhil olan yönünü bu dile getirilebilir, önermelere dökülebilir olan rasyonel ve bilişsel boyutu oluşturur. Bu boyut, her ne kadar doğa bilimlerinin veya sosyal bilimlerin empirik yöntemleri ile incelenip, sınanamasa da tamamıyla akademik araştırmanın konusu dışında kalacak bir niteliğe de sahip değildir.

Dini bilgi konusunda iki önemli husus vardır: Birincisi, doğru dine inanmak, ikincisi dinin doğru anlaşılmasıdır. Her iki hususun araştırılması için de sistematik, rasyonel, tutarlı, objektif, olgularla uyumlu bir araştırma yönteminin kullanılması zorunludur.

## Sonuç

Tüm bu yazılanlar ışığında başta sorduğumuz iki soruya şimdi cevap verebiliriz. *Birinci soru* şuydu: “Dini konuları bilimsel bir yöntemle ele almak mümkün müdür?”

Dini araştırmaları, iki gruba ayırmak gerekmektedir. Birinci gruptakiler, günümüzde kabul gören bilimler tasnifinde birer “sosyal bilim” olarak kabul edilmelidir. Bunlar; din sosyolojisi, din psikolojisi ve dinle ilgili tarih araştırmalarıdır. Olgusal tarihçiliği esas alan tarih araştırmaları bilimler tasnifinde sosyal bilim olarak kabul edildiği için, felsefe tarihi, İslam felsefesi tarihi, kelim tarihi, İslam hukuk tarihi, tefsir tarihi, hadis tarihi, tasavvuf tarihi çalışmaları da olgusal tarihçilik yöntemini esas almaları şartıyla sosyal bilim olarak addedilebilirler. Öyleyse ilahiyat alanındaki disiplinlerin ve araştırmaların önemli bir kısmı sosyal bilim olarak görülebilir.

Felsefi, metafizik, teolojik, ahlaki, edebi ve sanatsal incelemelere dayalı geri kalan dini araştırmalar ise, insani araştırmalar (*humanities*) adı altında ele alınmalıdır. Bu araştırmalar, günümüzde bilim kavramının yerleşik anlamında birer bilim değillerdir. Zira bu araştırmaların sonuçları, ne empirik kanıtlara dayandırılabilir ne de olgusal olarak sınanabilir. Bu sebeple bunlara bilim demek, bunları birer empirik doğruluklar olarak görmek demek olur ki, bu yanlıştır. Bunlara yerleşik dilde “din bilimleri” denmesi, günümüzdeki bilim tanımları açısından ancak mecazî anlamda alındığında kabul edilebilir. Aslında “din bilimleri” ifadesinde geçen “bilim” ile terimin aydınlanma öncesi anlamı kastedilmektedir. Bu da “yöntemli, sistematik, eleştirel ve yazıya geçirilmiş disiplinler çalışmaları” demektir. Günümüzde bilimin bu anlamının karşılığını insani araştırmalar alanındaki bilgilerde görmekteyiz.

Dini araştırmaların bilim olmadığını söylemek, aynı zamanda onların belli bir ölçüde sübjektiflik içerdiğini ve değer yüklü olduğunu kabul etmeyi de gerektirmektedir. Aslında bu tespiti olumlu karşılamak gerekir. Zira insanlar tarafından dini araştırmalar sonucu üretilen dini bilgilerin sübjektif olduğunu bilmek, bu alanlarda üretilmiş bilgilere mutlak veya nihai gerçek olarak bakma hatasından bizi kurtararak, bu tür bilgileri ret veya kabul etmeyi iman-küfür tartışması haline getirmekten korur. Böylece dini bilgilerin tartışılmasında hoşgörü ve farklı fikirlere karşı daha anlayışlı yaklaşma imkânı doğar. Bu özelliklere, gerek toplumumuzun gerekse konuyla ilgilenen akademik çevrelerin ne kadar ihtiyacı olduğunu izahına gerek yoktur. Ayrıca felsefi açıdan bir şeyin sübjektiflik içermesi onun, keyfi olması hiçbir

yönteme ve kurala dayanmaması anlamına gelmez. Bilakis, dayandığı yöntemlerin ve içerdiği rasyonalitenin objektif kriterleriyle sınıanamaması anlamına gelir. Öyleyse sübjektiflik, ne keyfiliktir, ne de “ne olsa gider” tarzında bir ilkesizlik, yönemsizliktir.

Diğer taraftan, felsefi, teolojik, ahlaki, edebi incelemelere dayalı dini araştırmalar, birer “bilim” olarak görülüyor diye onları, pozitivistlerin baktığı gibi “sahte bilim” deyip, anlamsız bir takım sesler olarak değerlendirmek ya da fideistlerin baktığı gibi sübjektif, vicdani değerler olarak anlamak da doğru değildir. Rasyonel, sistematik, tutarlı eleştiriye açık olmak, belli bir yönteme dayanmak, rasyonel deliller içermek gibi bir takım koşulları yerine getirdikleri sürece, dini araştırmaların disipliner ve akademik birer çalışma olduğu, insanlık için son derece önemli ve yararlı bilgiler sunduğu kabul edilmelidir.

Sorduğumuz *ikinci soru* ise, “Dini konulara böyle bir yaklaşım gerekli midir?” idi. Buna verilebilecek cevap, yukarıda anlattıklarımız ışığında “evet gereklidir”, olacaktır. Zira gerek din bilimleri ile ilgili sosyal bilimlerin yaklaşımları, gerekse teolojik disiplinlerle ilgili rasyonel, felsefi yaklaşım, dinin doğru anlaşılması için ortaya konmuş ilkeleri içerir. Dinin “doğru anlaşılması”, din konusundaki akademik motivasyonun temelini teşkil etmelidir ve bu amaç, başka hiçbir endişeye, günübürlük, konjonktürel amaca feda edilmemelidir. Akademik yöntemden kaçış, dinin doğru anlaşılması çabalarından kaçıştır. Fakat maalesef hala ilahiyat fakültelerinde dini konuları akademik, bilimsel yöntemle ele alanlara kuşkuyla yaklaşanlar bulunduğu görmekteyiz. Bu konudaki son sözü, bilim tarihinin öncülerinden biri olarak kabul edilen İslam düşünürü İbnü'l-Heysen el-Basrî'nin, (ö. 1040), şu çarpıcı sözleriyle bitirmek yerinde olacaktır: “Doğruluk sırf kendisi için araştırılır. Herhangi bir şeye sırf kendisi için yönelmiş kişiler başka hiçbir şeyle ilgilenmezler. Doğruyu bulmak zordur ve ona giden yol zahmetlidir”<sup>40</sup>

---

40 S. Pines, *Actes X Congrès Internationale d'histoire des Sciences*, Ithaca, 1962, vol. I, as referenced in Sambursky, Shmuel, edit.: *Physical Thought from the Presocratics to the Quantum Physicists*, Pica Press, 1974, s. 139.

## Kaynakça

- Arslan, Ahmet, "Bilgi, İman ve Kanıt", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, 08-09 Kasım 2001.
- Arts & Humanities Citation Index: [http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope\\_ahci/#BI](http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope_ahci/#BI) (erişim tarihi: 30.11.2013).
- Bilim ve Yaratılışçılık: Amerikan Bilimler Akademisinin Görüşü*, (ed.) Bilim ve Yaratılışçılık Yürütme Komitesi, Türkçe basımı Tüba Yayınları, ts..
- Dahrendorf, Ralf, "Social Science", *The Social Science Encyclopedia*, edit.: Adam Kuper ve Jessica Kuper, 2. Edition, Routledge, London-New York, 2005.
- Easton, David, "Theory And Behavioural Research", in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, (Ed.) Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981.
- Gonzalez, Wenceslao J., "The Role Of Experiments In The Social Sciences: The Case Of Economics", *General Philosophy of Science: Focal Issues*, edit.: Theo A.F. Kuipers, Elsevier Publication, 2007.
- Hansson, Sven Ove, "Science and Pseudo-Science", (First published 3. Sep. 2008). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Principal Editor: Edward N. Zalta, Stanford University, Stanford, 2008: <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/> (erişim tarihi: 30.11.2013).
- Hempel, Carl G., "Explanation In Science And In History", in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit.: Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981.
- Kagan, Jerome, *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge- New York, 2009.
- Koertge, Noretta, "Philosophy of The Social Sciences", *The Philosophy of Science, An Encyclopedia*, ed. Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer, Routledge, New York-London, 2006.
- Lakatos, Imre, "Science And Pseudo-Science", in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, (Ed.) Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981.
- Lessnoff, Michael, "Minds And Social Science", in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, edit. Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981.
- MacMorris, Neville, *The Natures of Science*, Fairleigh Dickinson University Press, New York, 1989.
- Mazlish, Bruce, *The Uncertain Sciences*, Yale University Press, New Haven-London, 1998.
- Mill, John Stuart, "That There Is, Or May Be, A Science Of Human Nature", in *Conceptions Of Inquiry A Reader*, (Ed.) Stuart Brown, John Fauvel and Ruth Finnegan, Routledge and The Open University Press, 1981.
- Nickles, Thomas, "Demarcation, Problem Of", *An Encyclopedia of Philosophy of Science*, (Ed.) Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer, Routledge, New York-London, 2006.
- Pines, S., *Actes X Congrès Internationale d'histoire des Sciences*, vol: I, Ithaca, 1962, as referenced in Sambursky, Shmuel (edit.), *Physical Thought from the Presocratics to the Quantum Physicists*, Pica Press, 1974.
- Ross, Dorothy, "Changing Contours Of The Social Science Disciplines", in *The Cambridge History Of Science*, vol. 7, The Modern Social Sciences, edit.: Theodore M. Porter and Dorothy Ross, Cambridge University Press, 2008.
- "Scope Notes", Social Science Citation Index: [http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope\\_ssci/#BE](http://scientific.thomsonreuters.com/mjl/scope/scope_ssci/#BE) (erişim tarihi: 30.11.2013).
- Snow, C. P. , *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara 2001.
- Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Türkçe çev.: N. Ekrem Düzen, İstanbul, 1990.
- Storm, D. Anthony, *Three Discourses at the Communion on Friday*, "A Primer on Kierkegaard Motifs", D. Anthony Storm's Website on Kierkegaard: S. Kierkegaard', <http://home.infostations.com/malex/sk/primer.htm>, last updated: 28 october 2001 (erişim tarihi: 30.11.2013).
- "The Humanities", *Encyclopaedia Britannica*, 15th edition, vol. 20, pp. 722-35.

## BİD'AT EHLİNDEN HADİS RİVAYETİ KAPSAMINDA MİHNE SÜRECİNİN CERH VE TA'DİLE ETKİSİ

Ataullah ŞAHYAR\*

---

### Özet

Mihne sürecinde "Kur'an mahlûk değildir" demediği veya halku'l-Kur'an meselesinde görüşünü açıklamayıp tevakkuf ettiği için, güvenilir râvilerin, hadisçiler tarafından haksız yere cerh edildiği ve hadislerinin terk edildiği yönünde bir iddia bulunmaktadır. Buna karşılık usul-i hadis eserlerinde ehl-i bid'atten hadis rivayetine imkân veren bir yaklaşım söz konusudur. Öte yandan mihne sürecinde halku'l-Kur'an hususunda Ahmed b. Hanbel gibi çok net bir karşı duruş sergilemeyen, bu fikri kabul ettiğini söyleyen pek çok râvinin rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'ye intikal etmiştir. Bu durum, halku'l-Kur'an düşüncesini kabul eden râvilerin bu nedenle cerh edildiği ve rivayetlerinin terk edildiği iddiasını zayıflatmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Halku'l-Kur'an, mihne, râvi, muhaddis, cerh ve ta'dil.

### Abstract

#### Within the Scope of Hadith Transmission from People of Heresy the Effect of Mihna on the Jarh-Ta'dil

There is a claim that trustworthy transmitters were impugned and their transmissions were abandoned since they did not hold the doctrine that "Qur'an was not created" or suspended the judgment on the issue. However, there is an approach in the hadith methodology which allows the transmission from people of heresy. On the other hand, reports of many transmitters who did not uphold an exact stance against the doctrine of creativeness of Qur'an during the Minha process unlike Ahmad b. Hanbal and accepted the idea were managed to get in Canonical Works. This situation undermines the claim that the transmitters who accepted the doctrine of creativeness of Qur'an were impugned and that their narrations were abandoned.

**Keywords:** The Creativeness of Qur'an, Mihna, transmitter, muhaddith, Jarh-Ta'dil.

---

---

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

Hicri üçüncü asrın başlarında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) başta olmak üzere pek çok muhaddisin Mu'tezile ve Cehmiyye fırkalarının itikadî görüşlerini benimsemiş olan Abbâsî yönetimi tarafından halku'l-Kur'ân meselesinde şiddetli bir şekilde imtihana tabi tutulduğu süreç "mihne" diye tabir edilmektedir. Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde, hicrî 218 yılından itibaren başlayan bu süreç, genelde dönemin Sünnî ulema kitlesini, özelde de muhaddisleri inanç ve fikir yönünden derin bir sarsıntıya uğratmış ve onları kendi içinde bölünmeye sürüklemiştir. Bu sarsıntı ve bölünmeleri değerlendiren bazı ilim adamları, söz konusu süreçte hadisçilerin birbirleri hakkındaki bir takım ifadelerini cerh ve ta'dilin bir parçası olarak değerlendirebilmişlerdir. Bu değerlendirmenin bir sonucu olarak da Mihne sürecinde Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul ettiği veya biraz esnek davranarak konuyla ilgili görüşünü net açıklamayıp tevakkuf ettiği ya da ifrat ve tefrite kaçmadan gerçekleri söylediği için bazı âlimler, muhaddisler, kadılar ve güvenilir kabul edilen râvilerin, başka hiç bir kusuru olmasa da cerh ve ta'dil yetkisini tekelinde bulunduran muhaddisler tarafından kıyasıya cerh edildiğini, bu kimselerin haksız yere rivayetlerinin terk edildiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta mihne sürecinden sonra yazılan cerh ve ta'dil eserlerinde ilim ehli olan birçok kimsenin "ideolojik hadisçiliğin kurbanı" olarak mecruh râviler diye kayıtlara geçirildiğini belirtmişlerdir. Bu durumda Hz. Peygamber'den bize intikal eden hadislerin/sünnetin sübutunda/tesbitinde vazgeçilemez bir metot olarak uygulanagelen "cerh ve ta'dil" ilminin, mihne sürecinden oldukça ciddi bir biçimde etkilenmiş olduğu kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre, bir muhaddisin rivayet ettiği hadisin kabulü veya reddinde onun Mihne sürecinde takındığı tavır, adeta bir ölçü/kıstas haline gelmiştir. Bu nedenle cerh ve ta'dil eserlerinde haksız yere cerh edilenler hakkındaki bilgileri değerlendirirken, bahsi geçen tarihi vakalar göz önünde bulundurulmalıdır. Mecruh olduğu ileri sürülen kimseler hakkında sarf edilen ifadelere ihtiyatla yaklaşılmalı, diğer bir deyişle bu değerlendirmeler pek ciddiye alınmamalıdır. Zira bu bakış açısına göre, mihne süreci ve sonrasında kaleme alınan hadis kaynakları da üslubu, tasnifi ve gayesi itibarıyla söz konusu süreçten etkilendiği için onları değerlendirirken de mutlaka o

tarihi süreçte yaşananlar dikkatlerden kaçmamalıdır.<sup>1</sup>

Bu iddianın doğru olması halinde, beraberinde bazı vahim sonuçlar getireceği, on dört asrı aşkın bir süredir Hz. Peygamberi örnek alma ve dini doğru öğrenme bakımından önemli rol üstlene gelen hadislerin otoritesine gölge düşüreceği aşikârdır. Zira bu yaklaşım, zihinlerde hadis ilmine duyulan güveni sarsıcı bir takım izlenimler bırakmaktadır.

Birincisi, hadis ilminin önemli bir kısmını oluşturan cerh ve ta'dil kaynaklarında râvilerle ilgili yapılan değerlendirmelerin sanki salt ideolojik yaklaşımlarla oluştuğu, sadece mihnedeki duruşa bağlı olup gerçekleri tam olarak yansıtmadığı mesajını vermektedir.

İkinci bir husus da hadisle ilgili kaynak eserlerin çoğu mihne sürecinden sonra ortaya çıktığı için, günümüze intikal etmiş hadis eserlerine, dolayısıyla bütün hadislere olan güven sarsılmış olmaktadır. Öte yandan Müslümanların itimad ettiği sahih hadis kaynakları dışında da Hz. Peygambere ait hadislerin/sünnetin var olduğu şüphesine zemin hazırlamaktadır.

İşte bu noktada, tehlikeli intibalara zemin hazırlayacağı âşikâr olan söz konusu yaklaşımın yeniden tetkik edilmesinin zarureti ortaya çıkmaktadır. Mihne sürecindeki bölünme ve kırgınlıklar, objektiflik gerektiren cerh ve ta'dil değerlendirmelerine ne ölçüde yansımıştır? Bu süreçte ilim adamlarının birbirleri hakkında kullandığı bazı ifadeler gerçekten "cerh" ya da rivayeti terk anlamında mıdır? Halku'l-Kur'an gibi, Ehl-i Sünnet'e göre "bid'at" olan bir düşünceyi benimseyenin rivayeti terk edilir mi? Bir başka deyişle, hadisçiler ehl-i bid'atten hadis almamışlar ve böylece ideolojik davranmışlar mıdır?

1 Abdulfettâh Ebû Gudde, *Mes'ebetü halki'l-Kur'an ve eseruha fi sufûfi'r-ruvâti ve'l-muhaddisîn ve kütübi'l-cerhi ve't-ta'dil*, Mektebetü matbu'âti'l-İslâmiyye, Beyrut, ts., s. 10; Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânetüha fi't-teşr'i'l-İslâmî*, Riyad 2000, s. 164; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, ss. 71-74; Hüseyin Hansu, "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkileri", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara 2012, s. 179-180. Ayrıca konuyla ilgili bk. Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivayetini Yansıması: Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, c. 8, sayı: 23, ss. 153-169; Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara 2012, ss. 154-171; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)*, Emin Yayınları, Bursa 2006, ss. 362-373.



Kuşkusuz bu gibi soruların cevaplandırılması için iki ayrı kaynak grubunu, farklı açılardan tetkik etmek gerekmektedir:

Birinci kaynak grubu hadis usulü eserleridir. Hadisçilerin ehl-i bid'atten hadis rivayeti konusundaki yaklaşımlarının gözden geçirilmesi, halku'l-Kur'an inancını benimseyen râvinin mecruh olup olamayacağını da ortaya koyacaktır.

İkinci kaynak grubu ise yazıldıkları günden bu yana otoritesini kaybetmeyen *Kütüb-i Sitte*'dir. Zira hadis eserleri denince ilk akla gelen ve hadis ehlini en iyi şekilde temsil eden kaynaklar *Kütüb-i Sitte*'dir. Bu çerçevede şu soru sorulmalıdır: "*Kütüb-i Sitte*'de halku'l-Kur'an inancını benimsemiş râvilerden hadis alınmış mıdır? Yoksa bu râviler bütünüyle terk mi edilmiştir?" *Kütüb-i Sitte* bu açıdan gözden geçirildiğinde, halku'l-Kur'an düşüncesini benimseyen râvilerin terk edilip edilmediği oldukça net bir biçimde ortaya çıkmış olacaktır.

Şu var ki, "Halku'l-Kur'an" meselesinin özü ve tarihi arka planı gibi mevzular da önem arz etmekle birlikte bunlara değinilmeyecek, sadece cerh ve ta'dil uygulamasında söz konusu fitnede takınılan tavrın muhaddisler tarafından bir cerh-ta'dil kriteri kabul edilip edilmediği üzerinde durulacaktır.

### 1. Bid'at Sahibinden Hadis Rivayeti

Hadisçiler, bid'at sahibi râvi kavramıyla, râvinin Kaderiyye, Hariciyye, Rafiyye, Şia, Mürcie vs. gibi Ehl-i Sünnet itikadı dışında bir görüşü benimsemesini kastetmişlerdir. Bid'at ehlinin olmanın hadis rivayeti için bir kusur sayılıp sayılmayacağı, bu râvilerin aktardığı hadislerin delil olarak kabul edilip edilmeyeceği, onlardan hadis rivayet edilip edilemeyeceğini değerlendirmişlerdir. Bid'at ehlinin kâfir ya da fasık olup olmadığını tartışmışlardır. Neticede geçmişten zamanımıza kadar hadisçilerin bu konudaki görüşleri genel olarak dört guruba ayrılmıştır.

1. Bir grup hadisçiye göre, bid'at ehli itikadî sapmalara girdiği ve ehl-i sünnet çizgisinden uzaklaştığı için kâfir olmuştur ve bunlardan hadis rivayet edilmez. Bu grubun başında Muhammed b. Sîrîn

(ö.110/728),<sup>2</sup> İmam Malik (ö.179/795),<sup>3</sup> Ebû Bekir b. Ayyâş (ö.193/808),<sup>4</sup> Süfyân b. 'Uyeyne (ö.198/813)<sup>5</sup> ve Humeydî (ö.219/834) gibi ünlü muhaddisler gelmektedir. Bu hadisçilerin en önemli gerekçesi, bid'at ehli bazı râvilerin kendi mezhepleri lehine hadis uydurmuş olmalarıdır.<sup>6</sup>

2. Bir diğer görüşe göre mezhebi lehine yalancılığı caiz görmeyen bid'at ehlinin rivayeti kabul edilir. Bu görüşü kabul edenlerin başında Süfyân es-Sevrî (ö.161/777), Yahya b. Said el-Kattân (198/813), İmam Şafi'î (ö.204/819)<sup>7</sup> ve Ali b. el-Medîni (ö.234/848) gelmektedir.<sup>8</sup> Bu görüşü beyan edenler, dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken asıl hususun "hadis uydurmacılığı" olduğu fikrini ortaya koymuşlardır.
3. Muhaddisler arasında en yaygın olan görüş ise, mezhebinin davetçisi olmayan bid'at ehlinin rivayet ettiği hadislerin delil olarak kullanılabilmesi ve onlardan hadis rivayet edilebileceğidir. Ancak mezhebinin propagandasını yapan bid'atçinin hadisleri ile ihticac olunmaz ve kendisinden de hadis rivayet edilmez. Bu görüşü savunanların başında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gelmektedir.<sup>9</sup> Mezhep propagandisti olup olmamanın ölçü kabul edilmesinin arkasında yatan

2 İbn Sîrîn konuyla ilgili şöyle demiştir: "Hadis dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin" ve "önceleri insanlar isnad sormazlardı, ne zaman ki fitne vuku buldu o zaman isnad sormaya başladılar. Böylece Ehl-i Sünnetin hadisini naklettiler ve ehl-i bid'atın hadisini terkettiler." bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1409/1988, ss. 121-122.

3 O, "İnsanları bid'atine davet eden bid'atçiden hadis alınmaz" bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 116; "Kaderiyye'den hadis alınmaz", "kimden hadis alacağına dikkat et" (bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 124) demiştir.

4 O, sırf mezhebinden ötürü Fıtr b. Halife'den (ö.155/771) hadis rivayet etmeyi terk ettiğini ifade etmiştir. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 123.

5 Kaderiyye'ye ait görüşleri naklettiği için Said b. Ebi Arube'den hadis almayı azaltmıştır bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 123.

6 Örneğin, Hâricî fırkasına mensup olup daha sonra bid'atından dönen bir şeyh "bu hadisleri kimden aldığınıza bakın. Biz (zamanında) benimsediğimiz fikirlerimizi hadis haline getirirdik" demiştir. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 123.

7 Rafiziler'de mezhebi lehine yalancılığı helal sayan Hattâbiyye kolu hariç, ehl-i bid'atın şahadetinin kabul edileceğini söylemiştir. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 120.

8 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 120.

9 *Aynı eser*, s. 121.

ana fikir de yine mezhebi lehine hadis uydurma vakiasına karşı önlem almaktır.

4. Bu husustaki bir başka görüş de te'vil yoluyla ister fıska düşmüş olarak kabul edilsin, isterse küfre düşmüş olsun bid'at ehlinin rivayetlerinin mutlak surette kabul edileceğidir.<sup>10</sup>

İlk bakışta birbirinden farklı gibi görünen bu yaklaşımların aslında, "hadis uyduran râviden uzak durma" ortak paydasında birleştiği rahatlıkla görülmektedir. Dolayısıyla bid'atin bir cerh sebebi sayılması mutlak bir ölçü olmamakta, râvinin "yalancı" olması ya da "hadiste yalanı caiz addetmesi" ile kayıtlanmaktadır. Nitekim bid'atu'r-râvi, metâin-i aşera olarak bilinen on cerh sebebi arasında adaleti zedeleyen tenkid noktalarının en hafifidir. On tenkid noktası şiddetliden hafife doğru sıralandığında ise bid'atu'r-râvi, dokuzuncu sırada hemen sû-i hıfzdan önce gelir. Dolayısıyla ehl-i bid'at olarak adlandırılan bir fırkaya mensubiyet, râvinin rivayetini terk etmeyi gerektiren ağır bir kusur ya da tek başına yeterli bir cerh sebebi değildir.<sup>11</sup>

Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü de muhaddislerin anlayışına göre ilke olarak sahibini küfre düşüren bid'atlerden biridir. Fakat hadisçiler bu ağır değerlendirmelerine rağmen, Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eden râvilerin naklettiği hadisleri hiç tereddüt etmeden rivayet etmiş ve kabul etmişlerdir. Başlangıçta çelişki gibi duran bu yaklaşımın iki sebebi vardır:

En önemlisi tarih kaynaklarından da açıkça anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini Ehl-i Sünnet anlayışına sahip hiçbir muhaddis ve râvi, Mutezile gibi inandığı için kendi isteğiyle kabul etmemiş ve söylememiştir. Halku'l-Kur'an inancını benimsediğini söyleyen muhaddislerin bu yöndeki ifadeleri, dönemin yöneticileri tarafından tehdit, işkence, hapis ve hatta ölüme varıncaya kadar ağır cezalar ve baskılar sonucu zorla alınmıştır. Oysa malum olduğu üzere, zorla ve baskıyla söylenen açık küfür ifadesi bile

---

10 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 121.

11 Bid'at ehlinden hadis rivayeti hakkında daha detaylı bilgi için bk. Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbu İhtilâfi'l-Muhaddisîn*, Dâru's-Saûdiyye, Cidde 1407/1987, c. 2, ss. 483-514; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*, İstanbul 2011, ss. 210-216. Ayrıca konuyla ilgili yapılan tezler için bk. Yusuf Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerin Değeri*, 1999, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, 2007, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kur'an nassıyla mazur görülmüştür.<sup>12</sup> Dolayısıyla mihne sürecinde verdiği ifadelerde muhaddislerin tamamı usûlen mazur kabul edilmiş olmalı ve bu süreçte söylediğinden ötürü hiç birinin hadisi terk edilmemelidir. Bu durumda onların hiç biri mihne imtihanında Halku'l-Kur'an inancına "evet" dediği için cerh edilmemelidir. Nitekim usulen bu istikamette seyretmesi gereken sürecin, ilim adamlarının ifadeleri dikkatle incelendiğinde, uygulamada da aynı istikamette olduğu görülür.

Hadisçilerin gerek halku'l-Kur'an inancı konusunda gerekse diğer bid'at fikirler hakkında "küfür" terimini kullanmaları da doğru değerlendirilmesi ve yorumlanması gereken bir husustur. Hadisçilerin "küfür" olarak addettikleri bir fiili işleyen bir râviden hadis rivayet etmeleri, ancak bu doğru yorumlama ile anlaşılabilir. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere, muhaddisler, ilke ve prensip olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancının, sahibini küfre götüren bid'at kapsamında olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat onlar bu düşüncüyü gerçekleştiren muayyen her hangi bir şahıs hakkında "kâfir" hükmünü vermemiştir. Zira fiilin, küfr fiili olması farklı bir şey, o fiili işleyenin kâfir olması farklı bir şeydir.<sup>13</sup>

Selefin "küfür" kavramını, imanın zıddı ve sahibini "kâfir" eden anlamı dışında kullanmalarına dair Buhârî de *el-Camiu's-sahih*'in İman bölümünde *كفر بعد كفر* yani "Küfrün birden fazla anlamı olması" diye bir konu başlığı açmış, küfür kelimesinin bazı hadislerde imanın zıddı anlamı dışında da kullanıldığını ispat etmeye çalışmıştır.<sup>14</sup> Dolayısıyla hadisçilerin bid'at ehlinin fikir ve inanışları hakkında "küfür" terimini kullanmaları, onları adaletin başlıca ilkesi olan "İslam" sıfatından uzak addetmeleri anlamında değildir.

Unutulmaması gereken bir diğer husus da aslında her grubun, muhaliflerini bid'atçı hatta daha da ileri giderek zaman zaman kâfir olduğunu iddia etmesidir. Bid'atin gerçekten bir küfür ve rivayetin reddedilmesini gerektiren bir durum olarak kabulü mümkün de değildir. Bu çerçevede İbnü'l-Medîni'nin "Basralıları Kaderilik, Kûfelileri Şiilik sebebiyle terk edecek olur-

12 Âl-i imran, 3/28; en-Nahl, 16/106.

13 İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *el-Müstedrek 'alâ Mecmu'i fetâvâ Şeyhu'l-İslâm*, tahk.: M. b. Abdurrahman b. M. b. Kâsim, yy., 1418, c. 1, ss. 139-140.

14 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1981, Buhari, İman 21.

“sam bütün kitapları harap etmiş (hadis ilmini yok etmiş) olurum” demesi anlamlıdır.<sup>15</sup> Aynı düşünce Yahya b. Said el-Kattan tarafından da ifade edilmiş, muhtelif fırkalara mensubiyetin asıl cerh sebebi olmadığı ortaya konmuştur.<sup>16</sup>

## 2. Halku'l-Kur'an İnançını Kabul Eden Râviler

Halku'l-Kur'an fikri daha erken bir dönemde ortaya çıkmış olmakla birlikte, Abbâsî Halifelerinden Me'mûn'un, bu fikri resmen benimsemesinin ardından hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısında dayatılan bir düşünce olmaya başlamıştır. Me'mun, dönemin muhafazakâr ulema kitesinin bu konuda teker teker sorguya çekilmesini emretmiş, bu sorgulamalar Bağdâd, Basra, Kûfe, Şam, Mekke, Medine, Mısır, Tirmiz, Kayrevan ve İfrikiyye gibi İslam coğrafyasının belli başlı merkezlerinde eş zamanlı olarak uygulanmıştır.<sup>17</sup> Fakat valilerin halifeye olan sadakatine ve bölgedeki ulemanın şöhretine bağlı olarak her bölgede uygulama şekli farklı olmuştur. Abbâsî hilafet merkezi Bağdâd ve çevresindeki bölgelerde bu uygulama en sert ve katı bir şekilde İslam tarihine kara bir leke olarak geçecek tarzda yürütülmüş, bu süreçte hapis, işkence hatta ölümle sonuçlanan şiddet olayları yaşanmıştır. Diğer bölgelerde ise mihne uygulaması daha hafif bir seyir izlemiş, baskı, tehdit, şahitlikten azletmek gibi ulemanın toplum içerisindeki itibarını düşürmeye yönelik boyutlarla sınırlı kalmıştır.<sup>18</sup>

Kaynaklarda belirtildiğine göre, dönemin halifesi Me'mûn'un, valilere gönderdiği, “halk nezdinde muteber, şöhretli ve Sünni anlayışa sahip kadı, fakih ve muhaddislerin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda sorguya çekilmesi ve alınan sonucun kendisine bildirilmesini istediği” mektupla mihne süreci fiilen uygulamaya konulmuştur. Me'mun Rebiyülevvel 218/Mart 833 yılında Bizans seferi için Tarsus'a doğru hareketi sırasında Bağdâd valisi İshâk b. İbrahim'e mektup gönderir. Mektubunda, halife olarak Allah tarafından kendisine bir takım görevler verildiğini ve kendisinin

---

15 Hatib, *Kifâye*, ss. 128-129.

16 Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavâdîhi Nuhbetü'l-fiker*, tahk.: Nuruddin Itr, Dimaşk 1414/1993, s. 100.

17 Bk. Mehmet Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara 2012, ss. 75-76.

18 Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİA*, c. 30, ss. 26-27.

de bu görevleri yerine getirmek bağlamında böyle bir uygulamayı lüzumlu gördüğünü anlatır. Akabinde halkı küçümseyen bir üslupla devam eden mektubunda, Kur'an'ın yaratılmış olduğu yönünde kendi görüşlerini savunur. İlk aşamada Ebû Müslim Müstemlî (224/838), Muhammed b. Sa'd el-Vakidî (ö.230/814), Yahyâ b. Ma'în (ö.233/847), Ebû Hayseme Zühey b. Harb (234/848), İsmail b. Dâvûd (ö.?), İsmail b. Ebî Mes'ûd (ö.?) ve Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî (246/860) olmak üzere yedi kişinin sorgulanmasını ve onların verdiği cevapların da kendisine rapor edilmesini istemiştir. Sorguya çekilenlerin hepsi halifenin istediği doğrultuda cevaplar vermişlerdir. Bir rivayete göre mihne sürecinde ilk sorguya çekilen Bağdâd'ın en meşhur muhaddislerinden Affân b. Müslim (ö.220/835) olmuş, kendisi, devlet ve toplum nezdindeki mevki itibarıyla diğer sorguya çekilenler gibi hakaret ve işkenceye maruz kalmadan, Kur'an'ın mahlûk olmadığını açık bir ifade ile söylediği halde, sadece devletten aldığı maaşından olmakla paçayı kurtarmıştır.<sup>19</sup>

İlk tatbikatı kazasız belasız bir şekilde başarıyla tamamlayan Me'mun, aldığı sonuçtan oldukça memnun olmuş ki, daha sonra İshâk b. İbrahim'e ikinci bir mektup göndermiştir. Bu mektupta da Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Muhammed b. Nûh (ö.218/833), Kuteybe b. Sa'îd (ö.240/854), Sa'dûyeh diye meşhur olan Sa'îd b. Süleyman ed-Dabbî (ö.225/839), Ebû Ma'mer el-Katî'î (ö.236/850) ve Ebû Nasr et-Temmâr (ö.238/852) gibi ünlü muhaddisler başta olmak üzere halkın itibarını kazanmış ulemadan toplam yirmi altı kişinin adı verilmiştir. İshâk b. İbrahim'den ilk defada olduğu gibi bu kişilerin de sorguya çekilmesi, Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki kendi görüşünü kabul etmeleri için baskı yapılması ve alınan ifadelerinin kendisine bildirilmesi istenmiştir. Bu yirmi altı kişiden Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh, Seccâde lakaplı Hasan b. Hammâd el-Bağdâdî (ö.241/855) ve el-Kavârîrî (ö.235/849) hariç, diğerleri yoğun baskı, tehdit ve ağır işkencelere dayanamayarak kerhen de olsa bir şekilde Halifenin istediği istikamette Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul etmiş ve serbest bırakılmışlardır.<sup>20</sup>

Tabakat ve tarih kaynaklarının verdiği bu bilgilerden anlaşılıyor ki, ilim

19 Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd ve züyûluhu*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1417, c. 12, ss. 270-271.

20 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, tahk.: Dâru't-turas, Beyrut 1387, c. 8, ss. 634-635; İbn Tayfûr, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ebî Tâhir, *Kitab Bağdâd*, tahk.: es-Seyyid 'Izze el-Attâr el-Huseynî, Mısır 1423/2002, s. 183; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, tahk.: Dâru't-turas, Beyrut 1387, c. 8, s. 634.

ve hilafetin merkezi kabul edilen Bağdâd ve çevresindeki bölgelerde başta muhaddisler olmak üzere döneminin önde gelen tanınmış ilim ehli, mihne sürecinde yönetimin baskısına boyun eğmek zorunda kalmış ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini istemeyerek de olsa bir şekilde kabul etmiştir. Ancak bu fikri kabul etmelerine rağmen, hadis kaynaklarına baktığımızda adı geçen şahısların rivayet ettikleri hadislerin başta *Sahihayn* olmak üzere hadis külliyyatının tamamında yer aldığını da görürüz. Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin şer'î delil kabul ettiği neredeyse bütün hadis kaynaklarının muhtevasında, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul eden râvilerin rivayet ettiği hadisler ya da verdiği rical, ilel vb. bilgiler yer almıştır. Bu durumda halku'l-Kur'an inancını kabul etmenin bizatihi metruk, rivayeti merdud veya meruh râvi addedilmek anlamına geldiğini ileri sürmek zorlaşacaktır. İşte bu noktada mihne sürecinde halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenlerin rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte'*ye dağılımını incelemek gerekmektedir.

### 3. Halku'l-Kur'an İncancını Kabul Eden Râvilerden Gelen Rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte'*ye Dağılımı

Me'mun'un Bağdâd'a yazdığı mektupların birincisinde yedi, ikincisinde yirmi altı kişi olmak üzere toplamda otuz üç kişinin ismi zikredilmiştir. Bunun dışında aynı zaman diliminde İslam coğrafyasının birçok bölgesinde aralarında muhaddis, kadı, fakih pek çok kimseye benzeri baskılar yapıldığı bilinmektedir. Farklı bölgelerde uygulanan mihne sürecinin detayları ve her ilim ehlinin bu süreçte nasıl bir tavır takındığı istikametindeki bilgilere girmeden, sadece Bağdâd ve çevresinde yaşayan, ağırlıklı olarak hadis ilmiyle iştigal eden ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini bir şekilde kabul eden ünlü bir kaç muhaddisten bahsetmek konuyu aydınlatmak bakımından yeterli olacaktır.

Bunlar arasından hadisçi kimliğiyle bilinen ve halku'l-Kur'an düşüncesine karşı duruş sergilemeyen bazı ilim ehlinin, münekkitler nezdinde cerh ve ta'dil durumu ve rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte'*ye ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*ine dağılımı kısaca şöyle anlatılabilir:

#### 3.1. Sa'îd b. Süleyman ed-Dabbî (ö.225/840)

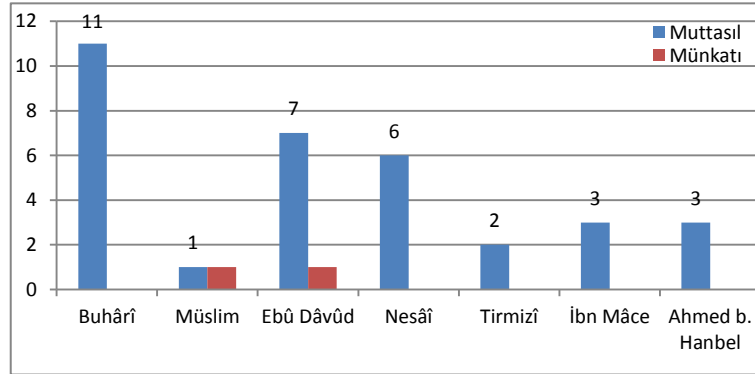
Ebu Osman Sa'îd b. Süleyman b. Kinâne ed-Dabbî el-Vasîtî, Sa'dûye diye meşhurdur. el-Hatîb el-Bağdâdî *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde Sa'dûye için

“المحنة/وكان سعدويه من أهل السنة، وامتنح فأجاب في المحنة” Sa'dûye Ehl-i Sünettendi, mihne imtihan edildi ve icabet etti” demektedir.<sup>21</sup>

Hatib'in bu ifadeleri Sa'dûye'nin mihne olayındaki durumunu açıkça ifade etmektedir. Ancak bu süreçte halifeye icabet etmesine rağmen, Sa'dûyeh hakkında İbn Sa'd “كَثِيرَ الْحَدِيثِ/çokça hadis rivayeti olan sika bir râvi idi” derken,<sup>22</sup> Ebû Hatim er-Râzî “ثقة مأمون/sika ve güvenilir bir râvidir” der, Zehebî “الثَّبْتُ، الحَافِظُ،/hafız ve sağlam” ifadesi kullanmış<sup>23</sup> ve İbn Hacer de onu “sika ve hafız” olarak derecelendirmiştir.

Cerh ve ta'dil yönüyle güvenilir kabul edilen Sa'dûye'nin Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 11; Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 1, münkatı senedle 1; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 7, münkatı senedle 1; Nesâî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 6; Tirmizî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 2; İbn Mâce'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 3 hadisi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise muttasıl senedle 3 hadisi bulunmaktadır.<sup>24</sup>

Ayrıca Sa'dûye'den rivayet edilen hadislerin *Kütüb-i Sitte*'ye dağılımını şu grafik ile görmek mümkündür:



21 Hatib, *Tarih*, c. 9, s. 87.

22 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, tahk.: İhsan Abbâs, Beyrut 1968, c. 7, s. 340.

23 Şemsüddin Ebû Abdillâh M. b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, Kahire 1427/2006, c. 10, s. 481.

24 Sa'dûye'den rivayet edilen hadislerle bir kaç örnek için bk. Buhârî, Hudûd 13; İkrâh 2; Tevhîd 11; Müslim, Kesâme 33; Ebû Dâvûd, Tatavvu' 11; Zekât 17; Savm 13; Tirmizî, Tahâret 110; Tefsîr 10; Nesâî, Cenâiz 15; Siyâm 83; İbn Mâce, Nikâh 1; Tıb 33; Ahmed, *Müsned*, c. 3, s. 402; c. 4, s. 344.

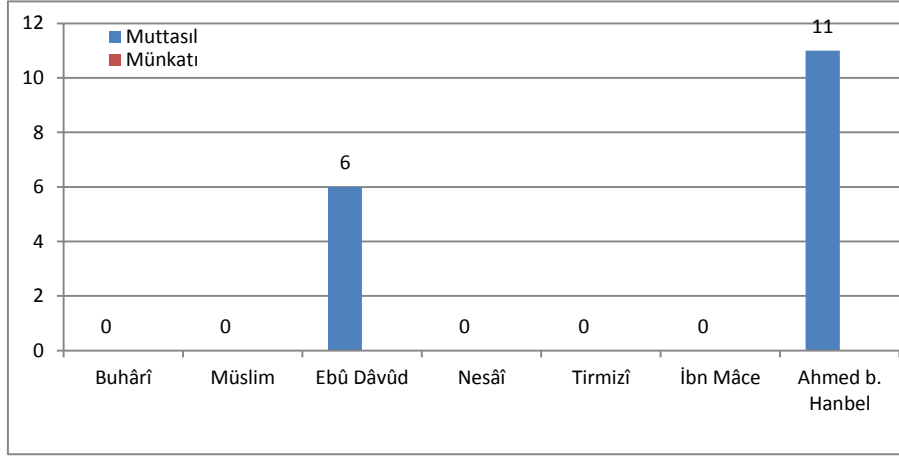


### 3.2. İbrahim b. Mehdî (ö.225/840)

Tam adı İbrahim b. Mehdî el-Bağdâdî el-Mesîsî'dir. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hatim er-Râzî kendisinden hadis almış ve sika olduğunu belirtmiştir.<sup>25</sup>

İshâk b. İbrahim'in sorguya çekip Me'mûn'a rapor ettiği, halku'l-Kur'an dayatmasına itiraz etmemiş kimseler arasında yer alan İbrahim b. Mehdî'nin Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 6 ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de muttasıl senedle 11 rivayeti bulunmaktadır.<sup>26</sup>

İbrahim b. Mehdî'den gelen bu rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*'ye dağılımı şu şekilde de görülebilir:



### 3.3. Ebû Nasr et-Temmâr (ö.228/843)

Abdülmelik b. Abdüaziz el-Kuşeyrî adını taşımaktadır. Hatîb Bağdâdî kendisi için "وكان أبو نصر ممن امتحن في أمر القرآن فأجاب/Ebû Nasr Kur'an hususunda imtihana tabi tutulup müspet cevap verenlerdendi" demiştir.<sup>27</sup>

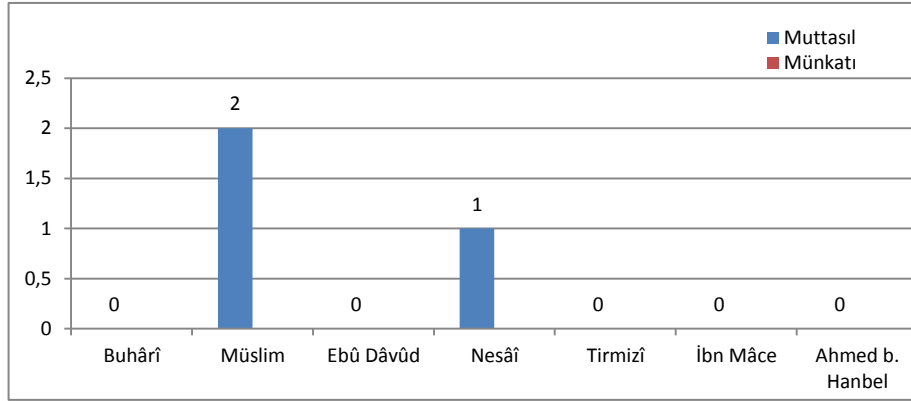
25 İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, Beyrut 1371/1952, c. 2, s. 139; Hatîb, *Târîh*, c. 7, s. 119; Zehebî, *Nübelâ*, c.10, s. 556.

26 İbrahim b. Mehdî'den rivayet edilen hadislerle bir kaç örnek için bk. Ebû Dâvûd, Salat 36; Menâsik 79; Tıb 18; Ahmed, *Müsned*, c. 1, s. 161; c. 4, s. 48, 285, 369; c. 5, s. 92.

27 Hatîb, *Tarih*, c. 12, s. 169.

Zehebî ise Ebû Nasr hakkında, aslında onun güvenilir biri olduğunu ancak işkence ve baskılardan korktuğu için içinden gelmese de mihnede müspet cevap verdiğini belirtmiştir.<sup>28</sup>

Takva ve fazilet sahibi olan Ebû Nasr et-Temmâr'ın Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 2; Nesâî'nin *Sünen*'inde de muttasıl senedle 1 hadisi yer almaktadır.<sup>29</sup> Grafik ile gösterilecek olursa:



#### 3.4. Ali b. el-Ca'd (ö.230/845)

Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. el-Ca'd b. 'Ubeyd el-Cevherî'dir. Zehebî Ali b. el-Ca'd'ın sahabe ile ilgili ileri geri konuşmakla ve Cehmilikle itham edildiğini fakat güvenilir biri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca onun kendisine yöneltilen Kur'an hakkındaki bir soruya " وَمَنْ قَالَ: مَخْلُوقٌ، لَمْ يُعَظِّفْهُ /Kur'an Allah'ın kelamıdır. Ona mahlûk diyene şiddetle karşı çıkmam" dediğini nakletmiştir.<sup>30</sup>

Bu ifadeler Ali b. el-Ca'd'ın halku'l-Kur'an tartışmaları esnasında Ahmed b. Hanbel benzeri bir tutum geliştirmediğini bariz bir biçimde ortaya koyar. Buna karşılık cerh hususunda müteşeddit tutumuyla bilinen İbn Adî, Ahmed b. Hanbel'in Ali b. el-Ca'd'i güvenilir kabul ettiğini az da olsa ondan hadis yazdığını belirtmiştir. İclî ayrıca " لَمْ أَرِ فِي رِوَايَاتِهِ حَدِيثًا مُنْكَرًا إِذَا حَدَّثَ عَنْهُ "

28 Zehebî, *Nübelâ*, c. 8, s. 549.

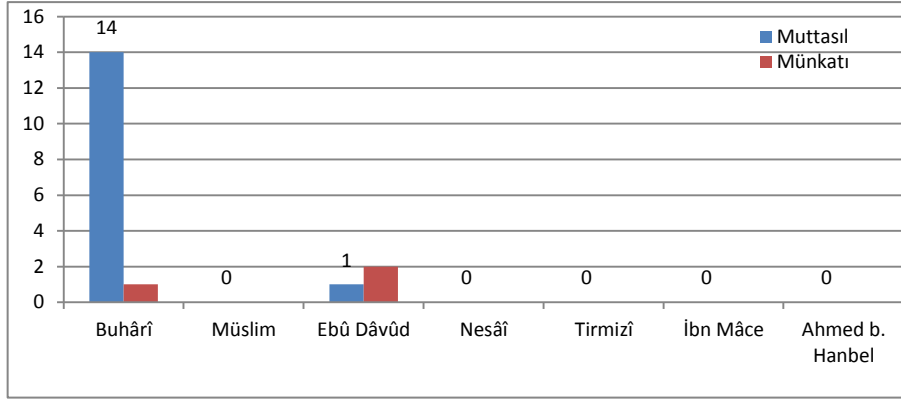
29 Ebû Nasr'dan rivayet edilen hadisler için bk. Müslim, İman 59; Nesâî, Sıyâm 70.

30 Zehebî, *Nübelâ*, c. 10, s. 460, 465.

ثقة/kendisinden güvenilir kimse rivayette bulunduğu rivayetlerinde münker hadise rastlamadım” demiştir.<sup>31</sup>

Ebû Zür’a, Ahmed b. Hanbel’in Ali b. Ca’d ve Sa’id b. Süleyman’dan hadis rivayetini uygun bulmadığını söylemekle beraber, kitabında bu ikisinden gelen rivayetlere çokça rastladığını söylemiştir.<sup>32</sup>

Ali b. el-Ca’d’in Buhârî’nin *Sahih*’inde muttasıl senedle 14, münkati senedle 1 ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde de muttasıl senedle 1, münkati senedle 2 hadisi yer almaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca Ali b. el-Ca’d’in rivayetlerini şu şekilde görmek de mümkündür:



### 3.5. Yahyâ b. Ma’in (ö.233/848)

Tam adı Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ma’in b. ‘Avn el-Ğatafânî’dir. Zehebî kendisi hakkında, onun sünnetin imamlarından biri olduğunu ve mihne devletin zulmünden korktuğu için inanmasa da kerhen yönetimin isteğine icabet ettiğini belirtir.<sup>34</sup> Ayrıca onun varlıklı biri olduğundan bahsettikten sonra

31 Zehebî, *Nübelâ*, c. 10, s. 460, 466. Zehebî söz konusu ifadeyi İbn Adî’nin *ed-Duaîfâ fi’l-Kâmil*’inde söylediğini belirtmiş olsa da *ed-Duaîfâ fi’l-Kâmil*’in elimizde matbu olan nüshasında söz konusu ifadeye rastlamadık.

32 Hatib, *Târih*, c. 13, s. 281.

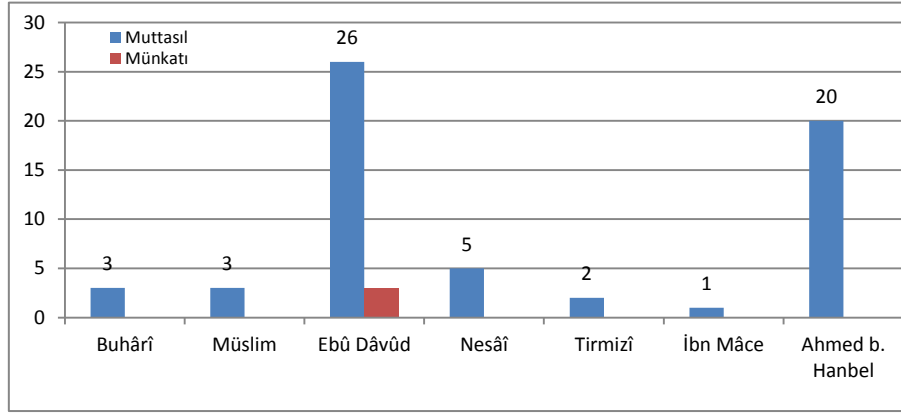
33 Ali b. Ca’d’dan rivayet edilen hadislere bir kaç örnek için bk. Buhârî, İman 41; İlim 38; Teheccüd 33; Zekât 17; Cihad 101; Ebû Dâvûd, Diyat 7.

34 Zehebî, *Nübelâ*, c. 11, s. 87.

hakkında “المحنة خوفاً على نفسه”/hayati tehlike endişesiyle mihne müspet cevap verdi” demiştir.<sup>35</sup>

Hadis ilminde tartışılmaz bir otorite kabul edilen Yahyâ b. Ma'în'in Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 3; Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 3; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 26, münkatı senedle 3; Nesâî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 5; Tirmizî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 2; İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ise muttasıl senedle 1 hadisi yer almaktadır. Bundan daha önemlisi, mihne sonrası kendisinden hadis rivayet etmeyi terk ettiği söylenen Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Yahyâ b. Ma'în'dan muttasıl senedle rivayet edilen 20 hadis bulunuyor olmasıdır.<sup>36</sup>

Yahyâ b. Ma'în'den rivayet edilen hadislerin *Kütüb-i Sitte*'ye grafiksel dağılımı şöyledir:



### 3.6. Ali b. el-Medinî (ö.234/849)

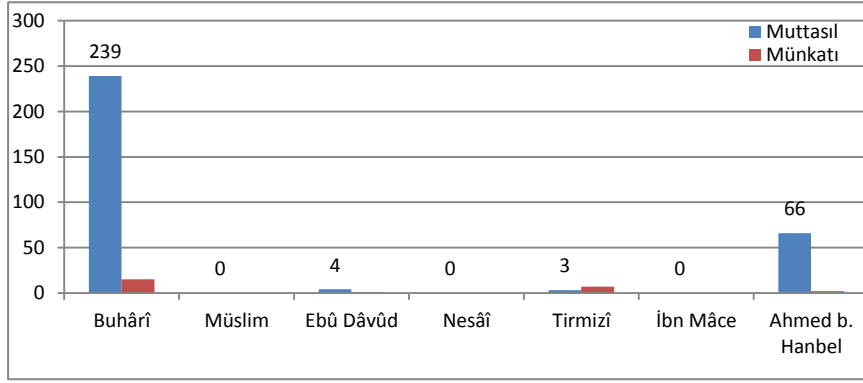
Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer el-Basrî'dir. Dönemin baş kadısı olan ve mihne sürecinde aktif rol alıp ulemayı sorguya çeken İbn Ebî

35 Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, tahk.; Beşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, yy., 2003, c. 5, s. 965.

36 Yahyâ b. Ma'în'nin rivayet ettiği hadislerden birkaç örnek için bk. Buhârî, Fezaîlü's-sahâbe 25; Menâkib 30; Tefsîr 9; Müslim, Mukaddime 6; Ebû Dâvûd, Tahâaret 29; Salat 50; Tirmizî, Zühhd 5; Menâkib 32; Nesâî, Menâsik 9; İbn Mâce, Zühhd 32; Ahmed, *Müsned*, c. 1, s. 63; c. 5, s. 248, 267, 335.

Duâd ile olan ilişkisinden duyduğu rahatsızlıktan dolayı Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî ile yollarını ayırmış ve artık ondan hadis rivayet etmeyeceğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Ali b. el-Medînî Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eden kimsenin kâfir olacağına hükmetmiş<sup>38</sup> olsa da kişilik yapısı gereği mihne sürecinde Ahmed b. Hanbel gibi dik duruş sergileyememiştir.

Ali b. el-Medînî'nin Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 239, münkatı senedle 15; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 4, münkatı senedle 1; Tirmizî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 3, münkatı senedle 7 hadisi yer almaktadır. Öte yandan Ali b. el-Medînî'den hadis rivayet etmeyeceğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise Ali b. el-Medînî'den muttasıl senetle rivayet edilen 66, münkatı senetle 2 hadis bulunmaktadır.<sup>39</sup> Ali b. el-Medînî'den rivayet edilen hadislerin *Kütüb-i Sitte*'ye dağılımını şu grafik ile görmek mümkündür:



37 Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-'Ukaylî, *ed-Du'âfâu'l-kebîr*, tahk.: Emin Kal'aci, Beyrut 1404/198, c. 3, s. 235; Ebu'l-Mu'âti en-Nevevî ve dğr., *Mevsu 'atü akvâli el-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâli'l-hadîs ve 'ilelihi*, Alemü'l-kütüb, yy., 1417/1997, c. 3, ss. 47-48.

38 Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, Beyrut 1397/1977, s. 71; Ebû Sehl Muhammed b. Abdîr-rahman el-Miğrâvî, *Mevsûatü mevâkifi's-selef fi'l-akîde ve'l-menheci ve't-terbiye*, el-Mektebe el-İslâmiyye, Kahire, ts., c. 3, s. 418.

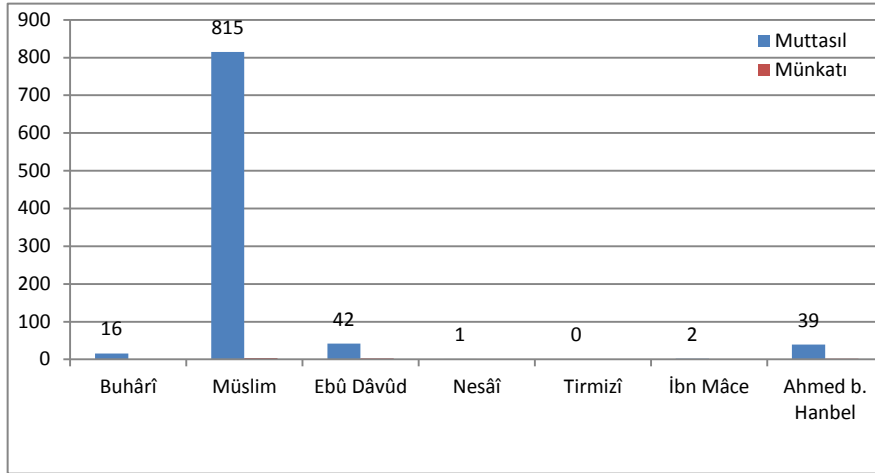
39 Ali b. el-Medînî'nin rivayet ettiği hadislerden birkaç örnek için bk. Buhârî, İlim 39; Salat 18, 29, 62, 70; Ezan 3, 37, 65, 92; Ebû Dâvûd, Salat 234; Tirmizî, İlel 1; Ahmed, *Müsned*, c. 1, s. 185, 249, 410; c. 2, s. 74, 108, 204; c. 3, s. 9, 80, 267; c. 4, s. 24, 180; c. 5, s. 156, 396; c. 6, s. 8, 93.

### 3.7. Züheyr b. Harb (ö.234/849)

Tam adı Ebû Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd en-Nesâî'dir. Me'mun'un mektubunda ismi mezkûr olup bu nedenle halku'l-Kur'an hususunda sorgulanan ve halifeye karşı çıktığı bilinmeyen Züheyr b. Harb hakkında Zehebî "hafız, hucet, a'lamu'l-hadis" gibi yüksek güven telkin eden ifadeler kullanmıştır. Kendisinden Ebu Zür'a ve Ebû Hâtım gibi münekkitler hadis rivayet etmiş, Yahya b. Ma'în, Nesâî gibi pek çok ünlü isim kendisi hakkında güven ifadeleri sarf etmiştir.<sup>40</sup>

Züheyr b. Harb'in Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 16; Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 815, münkâtı senedle 4; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 42, münkâtı senedle 3; Nesâî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 1; İbn Mâce'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 2 hadisi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise Züheyr b. Harb'den muttasıl senedle rivayet edilen 39, münkâtı senedle 2 hadis bulunmaktadır.<sup>41</sup>

Züheyr b. Harb'den rivayet edilen hadislerin *Kütüb-i Sitte*'ye dağılımı şöyledir:



40 Zehebî, *Nübelâ*, c. 11, ss. 489-490.

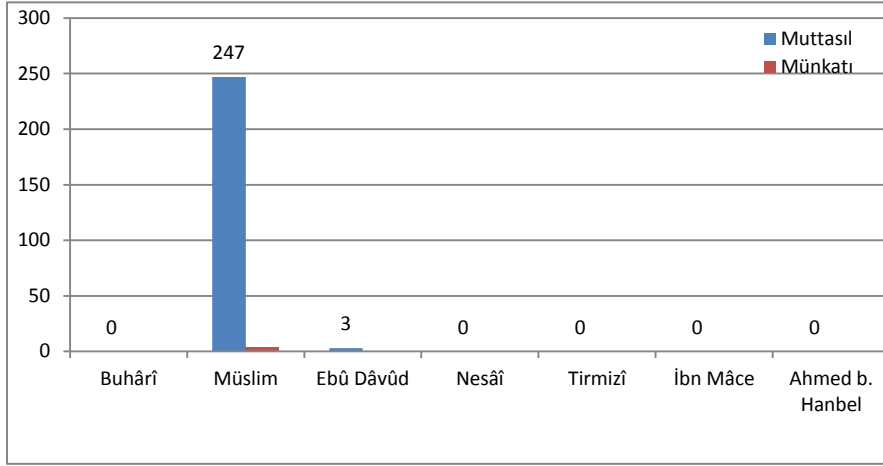
41 Züheyr b. Harb'nin rivayet ettiği hadislerden birkaç örnek için bk. Buhârî, Hac 102; Buyu' 101, 110; Megazi 70; Tevhîd 35; Müslim, Mukaddime 3; İman 9; Ebû Dâvûd, Tahâret 11; Salat 41; vitir 23; Menâsik 60; Edeb 134; Nesâî, ; Cenâiz 68; Menâsik 229; İbn Mâce, Mukaddime 4; Nikah 24; Ahmed, *Müsned*, c. 1, s. 116; c. 2, s. 228; c. 4, s. 71; c. 5, s. 95, 139.

### 3.8. Muhammed b. Hatim (ö.235/850)

Ebû Abdullah Muhammed b. Hatim b. Meymûn el-Mervezî es-Semîn olarak bilinmektedir. Zehebî kendisi hakkında “imam, hafız” gibi ifadeler kullanmış ve İbn Adî ve Dârekutnî gibi münekkitlerin kendisini güvenilir addettiğini aktarmıştır.<sup>42</sup>

Muhammed b. Hatim’den menkul Müslim’in *Sahîh*’inde muttasıl senedle 247, münkatı senedle 4 ve Ebû Dâvûd’nin *Sünen*’inde de muttasıl senedle 3 hadis yer almaktadır.<sup>43</sup>

Muhammed b. Hatim’in rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*’ye dağılımını şu grafikte görülmektedir:



### 3.9. Ebû Ma’mer el-Katî’î (ö.236/851)

Tam adı İsmail b. İbrahim b. Ma’mer el-Hüzelî el-Katî’î’dir. Me’mun’un ikinci mektupta ismini zikrettiği el-Kâtî’î, mihne sürecinde halifeye olumlu cevap verenlerden biridir. Buna karşın Zehebî kendisi için “imam, büyük hafız vb.” ifadeler kullanmış ve kendisinden Buhârî ve Müslim’in yanısıra

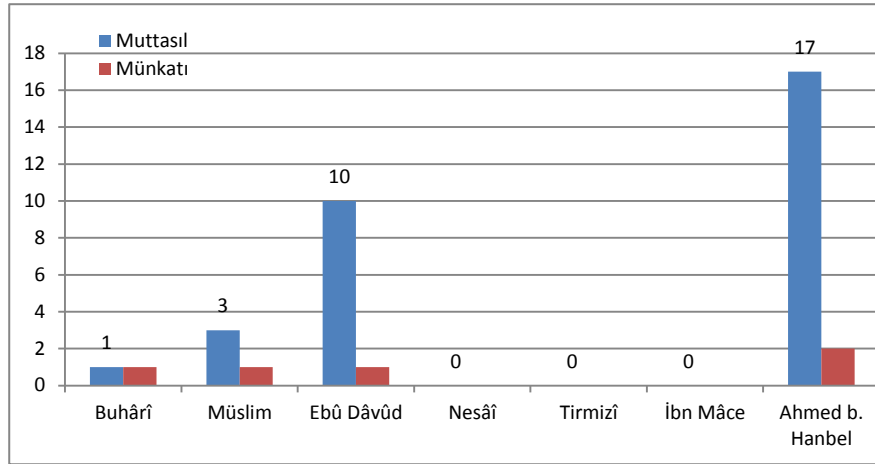
42 Zehebî, *Nübelâ*, c. 11, s. 450.

43 Muhammed b. Hatim’nin rivayet ettiği hadislerden birkaç örnek için bk. Müslim, İman 37; Teharet 345; Ebû Dâvûd, Salat 12; Menâsik 20.

Ebû Zûr'a er-Râzî ve Ebû Hatim er-Râzî'nin de hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Mihne'de verdiği müspet cevaptan ötürü Ahmed b. Hanbel kendisinden hadis rivayet etmeyi bırakmıştır.<sup>45</sup>

Ebû Ma'mer el-Katî'î'nin Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 1, münkatı senedle 1; Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 3 münkatı senedle 1; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 10, münkatı senedle 1 hadisi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise muttasıl senedle 17, münkatı senedle 2 rivayeti bulunmaktadır.<sup>46</sup>

Ebû Ma'mer el-Katî'î'den gelen hadislerin *Kütüb-i Sitt'e*'ye dağılımı şu grafikte görülür.



### 3.10. Kuteybe b. Sa'îd (ö.240/855)

Tam adı Ebû Recâ Kuteybe b. Sa'îd b. Cemil es-Sekafî'dir. Me'mun'un ikinci mektubunda adı geçen ancak mihne sürecinde Ahmed b. Hanbel gibi net bir tutum göstermeyen, halifeye boyun eğen bir isimdir. Bununla birlikte

44 Zehebî, *Nübelâ*, c. 11, s. 69.

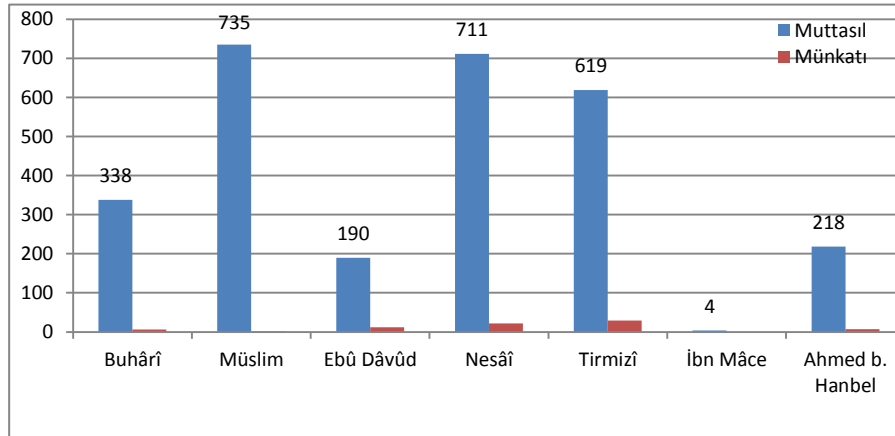
45 Hatîb, *Târih*, c. 7, s. 247.

46 Ebû Ma'mer el-Katî'î'den rivayet edilen hadislerden birkaç örnek için bk. Buhârî, *Menâkib* 26; Müslim, *Rıza* 1; Fedâil 9; Ebû Dâvûd, *Menâsik* 10; Eyman 23; Hurûf 1; Ahmed, *Müsned*, c. 1, s. 60, 81, 148, 160; c. 4, s. 97; c. 5, s. 330.



Kur'an'a mahlûk diyenin kâfir olacağına hükmetmiştir.<sup>47</sup> Zehebî kendisi için "Şeyhu'l-İslam, muhaddis, imam vb." ifadeler kullanmış ve kendisinden halku'l-Kur'an meselesinde katı tutumlarıyla bilinen başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Muhammed b. Yahya ez-Zühli gibi isimlerin de hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>48</sup>

Kuteybe b. Sa'îd'in Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 338, münkatı senedle 6; Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 735, münkatı senedle 1; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 190, münkatı senedle 12; Nesâî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 711, münkatı senedle 22; Tirmizî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 619, münkatı senedle 29; İbn Mâcce'nin *Sünen*'inde ise muttasıl senedle 4 hadisi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Kuteybe b. Sa'îd'den muttasıl senedle rivayet edilen 218, münkatı senedle 7 hadis bulunmaktadır.<sup>49</sup> Kuteybe b. Sa'îd'den gelen rivayetlerin *Kütüb-i Sitt*e'deki grafiksel dağılımı şöyledir.



47 Miğrâvî, *Mevsûat*, c.3, ss. 475-476.

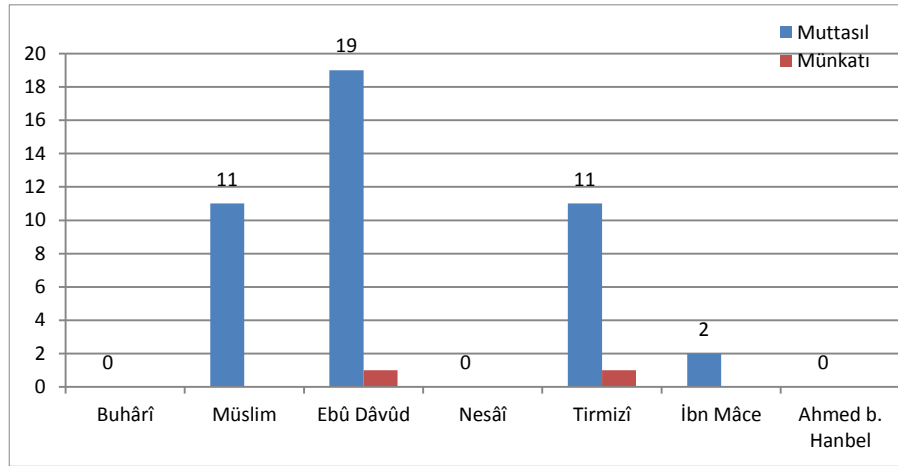
48 Zehebî, *Nübelâ*, c.11, s. 15.

49 Kuteybe b. Sa'îd'den rivayet edilen hadislerden birkaç örnek için bk. Buhârî, İman 37; İlim 52; Salat 10; Ezan 6; Zekât 26; Hac 51; Şehâdât 29; Şurût 19; Müslim, İman 10; Tahâret 5; Ebû Dâvûd, Salat 36, 79, 119; Vitir 23; Zekât 5, 29, 41; Menâsik 42; Talak 48; Edeb 8, 143; Tirmizî, Tahâret 96, 109; Salat 7, 23, 78; Nesâî, Mesâcid 19, 24, 45; Kible 8, 19; İbn Macce, Siyam 50; Etime 42; Ahmed, *Müsned*, c.1, s. 14, 163, 185, 208; c. 2, s. 221, 378, 416; c. 3, s. 8, 50, 247; c. 4, s. 141, 200, 237; c. 5, s. 155, 199, 241; c. 6, s. 20, 91, 360.

### 3.11. Ahmed b. İbrahim (ö.246/860)

Tam adı Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Kesîr ed-Devrakî'dir. Zehebî onun hakkında "imam, hafız, musannif, mücevvid vb." ifadeler kullanarak onu ta'dil etmiştir. Ebû Hatim er-Râzî de onun saduk mertebesinde olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> İlk aşamada sorguya çekilen ve halifeye itiraz etmeden halku'l-Kur'an fikrini kabul eden yedi kişiden biri olan ed-Devrakî'nin Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 11; Ebû Dâvûd'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 19, münkatı senedle 1; Tirmizî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 11, münkatı senedle 1 ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde de muttasıl senedle 2 hadisi yer almaktadır.<sup>51</sup>

Ahmed b. İbrahim'den rivayet edilen hadislerin *Kütüb-i Sitté*'ye dağılımını şu grafikte görülebilir.



Görüldüğü üzere yukarıdaki râvi ve muhaddislerin tamamı mihne olayında Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü bir şekilde kabul eden kimselelerdir. Fakat önde gelen münekkitler ve önemli eser sahibi olan muhaddisler

50 Zehebî, *Nübelâ*, c. 12, s. 130-131.

51 Ahmed b. İbrahim'den rivayet edilen hadislerden birkaç örnek için bk. Müslim, Mukaddime 68; İman 12; Mesâcid 32; Cenâiz 8; Nikah 6; Fiten 18; Ebû Dâvûd, Tahâret 133, 142; Salat 67, 201; Menâsik 60; Nikah 4; Talak 25, 50; Savm 81; Fiten 6; Edeb 60; Tirmizî, Da'vât 114, 143; Menâkib 14, 19,29; İbn Macce, Nikah 40.

onların mihne sürecinde sergiledikleri durumlarını değil, hadis rivayeti için ehil olup olmadıklarını dikkate almış ve onları güvenilir addederek rivayet ettikleri hadislerle kendilerince en sahih hadislerden meydana getirdikleri kıymetli eserlerinde yer vermişlerdir.

Burada önemli bulduğumuz bir nokta, mihne süreciyle ilgili en katı görüşe sahip olan Ahmed b. Hanbel'in de adı geçenlerin bazılarında gelen rivayetlere *Müsned*'inde yer vermiş olmasıdır. Şayet iddia olunduğu gibi hadis ehli, hadis rivayet ederken ideolojik davranıp adları geçen râvileri mihne sürecinde verdikleri cevaplarından ötürü haksız yere kıyasıya cerh etmiş olsaydı, bu olgu cerh ve ta'dil kaynaklarına bir cerh kıstası olarak girmiş olacaktı. Hâlbuki cerh sebepleri arasında böyle bir ölçüye işaret eden bulgulara rastlanmamaktadır. Ayrıca başta *Sahihayn* olmak üzere belli başlı hadis musannifleri mihne sürecinde müspet cevap veren birini cerh etmiş olsalardı, yukarıda adı geçenleri cerh etmiş olmaları gerekecekti. Cerh etmiş olsalar onların hadislerini terk etmiş olur ve rivayet ettikleri hadislerle yer vermezlerdi. Zira bir râviyi hem cerh edip hem ondan hadis almak bir çelişki arz etmektedir.

Bu süreçte dikkate alınması gereken bir husus da Ebû Zür'a er-Râzî'nin tutumudur. Ebû Zür'a, Ahmed b. Hanbel'in mihne süreciyle ilgili görüşlerinin birebir destekçisi ve uygulayıcısıdır.<sup>52</sup> Üstelik halku'l-Kur'an meselesi sebebiyle Buhârî'ye bile tavır alıp ondan hadis rivayet etmediği belirtilmiştir.<sup>53</sup> Buna karşın Ebu Zür'a er-Râzî'nin, yukarıda ismi geçen şahısları tenkit etmemesi ve onlardan hadis rivayet etmiş olması önem arz eder. Aslında Ebû Zür'a er-Râzî, halku'l-Kur'an konusundaki kesin ve katı tutumuna rağmen, mihne sürecinde halku'l-Kur'an düşüncesine müspet cevap verenleri cerh etmemiştir.

Öte yandan kaynaklarda, Ahmed b. Hanbel'in kendi hocası Ali b. el-Medîni ve yakın arkadaşı Yahyâ b. Ma'in gibi hadis ilminin ünlü isimleri ve diğer muhaddislerden sırf mihne olayında Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul ettikleri için hadis rivayetini terk ettiği, ilişkilerini külliyen kestiği ve onlarla yollarını ayırdığı yönünde bilgiler yer almaktadır. Kaynaklarda yine

---

52 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. 6, s. 194; Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cuhûdu fi's-sünneti'nebeviyye*, Medine 1402/1982, c. 2, s. 203.

53 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. 7, s. 191

Ahmed b. Hanbel'in bu tutumunu kendisinden sonraki dönemlerde ona gönül bağı olan aşırı taraftarlarının da aynen sürdürdüğü ve onların Ahmed b. Hanbel'den de ileri giderek adeta mihne döneminin rövanşını almaya çalıştığı yorumları bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Araştırmamızın ana hedefi gereği Ahmed b. Hanbel'den sonra yaşananlarla ilgili kısma değinmeyeceğiz. Ancak Ahmed b. Hanbel ve dönemindeki iddialara göz atmak yararlı olacaktır.

Kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili şöyle dediği nakledilmektedir:

"أحمد بن حنبل/أحمد b. Hanbel قال أحمد بن حنبل: أكره الكتابة عن أجباب في المحنة، كيجي، وأبي نصر التمار" dedi ki: Yahya ve Ebî Nasr et-Tammâr gibi mihnede müspet cevap verenlerden hadis yazmaktan hoşlanmam.<sup>55</sup>

Yine aynı konu hakkında Ebû Zûr'a er-Râzî'ye atfedilen değişik ifadelerden bazıları şu şekildedir:

"وقال أبو زُرْعَةَ: كَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ لَا يَرَى الْكِتَابَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْجَعْدِ وَلَا سَعِيدِ بْنِ سُلَيْمَانَ، وَرَأَيْتُهُ فِي كِتَابِهِمَا مضروبًا/Ebû Zûr'a dedi ki: Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Ca'd ile Saîd b. Süleyman'dan hadis yazmayı uygun bulmazdı. Ben kitabında da onlara yer vermediğini gördüm."<sup>56</sup>

"عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، قَالَ: كَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ لَا يَرَى الْكِتَابَةَ عَنْ أَبِي نَصْرِ النَّمَّارِ، وَلَا أَبِي مَعْمَرٍ، وَلَا يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، Ebû Zûr'a'dan, dedi ki: Ahmed b. Hanbel, Ebû Nasr et-Temmâr'dan, Ebû Ma'mer'den, Yahya b. Maîn'den ve mihneye tâbi tutulup da icabet eden hiç kimseden hadis yazmayı uygun bulmazdı."<sup>57</sup>

Ancak şu var ki, Ahmed b. Hanbel her ne kadar mihne sürecinde "evet" cevabını verenlerden artık hadis rivayet etmeyeceğini söylemiş ve kişisel tercihini açıklamış olsa da bu kimselerden mutlak surette hadis alınmayacağını veya bunlardan hadis rivayetinin caiz olmadığını belirtmemiştir. Hatta bu kimselerden hadis rivayet etmeme hususunda yakın çevresinde bulunan talebeleri dâhil kimseyi uyarmamıştır. Hâlbuki hadis rivayet edenlerin cerh edilmesi, hadislerin yalandan korunması için rivayete ehil olmayan râvilerin

54 İğde, *Mihne Süreci*, s. 171.

55 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1382/1963, c. 4, s. 410.

56 Hatib, *Tarih*, c. 13, s. 281; Zehebî, *Nübelâ*, c. 8, s. 486.

57 Hatib, *Tarih*, c. 7, s. 247; Zehebî, *Nübelâ*, c.9, s. 122, 133; c. 11, s. 87. Ayrıca bk. Hatib, *Tarih*, c. 12, s. 169; Zehebî, *Mizân*, c. 2, s. 658.

ifşa edilmesi ve muhaddislerin bu tür mecruh râvilere karşı uyarılması üzerine bina edilmiştir. Bir hadisçinin birinden hadis yazmadığı halde, çevresindekileri yazmamaları hususunda uyarmaması, kendisinin yazmama nedeninin de cerh olmadığını düşündürür. Nitekim bu hususla ilgili Ahmed b. Hanbel'in en önemli talebesi ve bu hususta onu en iyi takip eden taraftarı Ebû Zür'a er-Râzî konuyla ilgili " لا تنهي الكتابة عن أحد ممن أجاب في المحنة كأبي نصر التمار/Ebû Nasr et-Temmâr gibi mihne müspet cevap veren kimseden hadis yazmak hiçbir şekilde yasaklanamaz" demiştir.<sup>58</sup>

Ebû Zür'a bu sözleri ile bir bakıma hocası Ahmed b. Hanbel ve mihne'de "evet" diyenlerden hadis rivayetini bırakanların asıl görüşüne tercüman olmuştur. Bu kimselerin halku'l-Kur'an inancını benimseyenlerden hadis yazmamaları, bu kimselerden hadis rivayetinin caiz olmayacağına hükmetmeleri veya onların rivayet ettikleri hadislerin ihticaca elverişli olmadığı anlamında değildir. Ebû Zür'a da kişisel olarak Ali b. el-Medîni'den hatta Buhârî'den hadis yazmayı terk etmiştir. Ancak bu tutum ne Ali b. el-Medîni'nin ne de Buhârî'nin cerh edildiği anlamındadır. Zira aynı Ebû Zür'a, Ali b. el-Medîni hakkında " لا يرتاب في صدقه" şeklinde şüphe edilmez" ifadesini kullanmıştır.<sup>59</sup>

Kaynaklarda zikri geçen Ahmet b. Hanbel'in mihne olayında -bir şekilde- Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul eden muhaddis ve râviler için sarf ettiği söz ve onlara karşı takındığı tavırlara gelince, bu tavrın bir takım nedenleri olduğu gibi, kanaatimizce onun tutumunu şu şekilde anlamak mümkündür:

Ahmed b. Hanbel bu süreci en uzun ve acı bir biçimde işkence çekerek geçirmişken dönemin diğer hadisçileri devletin din politikası ile onun gibi mücadele edememişlerdir. Bu süreçte Ahmed b. Hanbel, özellikle en yakın dostu ve hocası olan Ali b. el-Medîni'den beklemediği bir tavırla karşılaşmıştır. Ali b. el-Medîni, rü'yetullah hadisinin isnadında yer alan râvilerden birinin "topuğuna bevl eden bir bedevi olduğu" istikametindeki bir malumatı, Abbasi devletinin Mu'tezilî din politikasını sağlamlaştırmaya çalışan başkadı Ahmed b. Ebî Duâd ile paylaşmıştır. Ahmed b. Ebî Duâd da bu

58 İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hind, Dairetü'l-maarifi en-Nizâmiyye, 1326, c. 6, s. 407; Sa'dî, *Ebû Zür'a*, c. 2, s. 547.

59 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. 1, s. 320; c. 7, s. 191; Sa'dî, *Ebû Zür'a*, c. 1, s. 156.

malumat karşılığı Ali b. el-Medînî'ye maddi yardımda bulunmuştur. Kuşkusuz bu durum, devletin din politikası ile mücadele eden Ahmed b. Hanbel için ağır bir darbe olmuş, kendisini bir hayli üzmüştür.<sup>60</sup> Hiç beklemediği bu durum karşısında Ahmed b. Hanbel'in Ali b. el-Medînî'ye çok yüklendiği hatta onu, dinini dünya karşılığı satmakla suçlayacak kadar ileri gittiği görülmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel, mihne sürecine müspet yanıt veren diğer muhaddislere Ali b. el-Medînî'ye gösterdiği sert tepkiyi göstermemiştir. Dolayısıyla Ahmed'in İbnu'l-Medînî hakkındaki sözleri, mihne sürecindeki diğer râviler için genelleştirilmemelidir.

Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde müspet yönde ifade kullanan bazı kimselerden hadis rivayet etmeyi terk etmesi, onların hadisi ile ihticac olunmayacağına hükmetmesi anlamında değildir. İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi<sup>61</sup> buradaki terk ediş, sadece onlara karşı bir kırgınlık, onlarla sıkı münasebeti seyrekleştirmek, muhabbeti azaltmak gibi manalara gelen hicran olarak değerlendirmek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı, mihne sürecindeki kararlığının bir göstergesidir. Nitekim yukarıda bahsi geçen mihne sürecinde "evet" demek zorunda kalan pek çok muhaddisten kendisi de taraftarları da hadis rivayet etmişler ve eserlerinde onlara yer vermişlerdir.

Ahmed b. Hanbel'in söz konusu râvilerden mihneden önce hadis rivayet ettiği, mihneden sonra ise onlardan rivayeti kesmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak onların hadislerini kitabından çıkartmamış olması dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira Ahmed b. Hanbel'in "mihnede müspet cevap verenlerden hadis rivayetini terk etmesi", onların cerhedildiği, metruk oldukları ve onların hadisleri ile ihticac olunmayacağı anlamında olsaydı, *Müsned*'inde onların hadislerine hiçbir şekilde yer vermemiş olması gerekirdi. Mihneden önce kendilerinden hadis almış olsa dahi daha sonra onların hadislerini eserinden çıkartması gerekirdi. Oysa bu kimselerin hadislerinin kitaptan (*Müsned*'inden) çıkarılmamış olması, onların metruk olmadıklarını gösterir.

60 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Hafîb, *Târih*, c. 8, s. 421.

61 Â-i Teymiyye (Abdüsselam b. Teymiyye, Abdülhamid b. Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye), *el-Müsnedde fi 'usûli'l-fıkh*, tahk.: Ahmed b. İbrahim ez-Zervî, Riyad, Dâru'l-fadile, 1422/2001, c. 1, s. 524. Ayrıca bk. Beşîr Ali 'Umer, *Menhecü'l-İmam Ahmed fi 'lâli'l-ehâdis*, Riyâd 1425/2005, c. 1, s. 256.

Mihne sürecinde müspet cevap veren muhaddis ve râvilerin hiç birinin kendi istekleriyle Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul eden kimseler olduklarına dair bir bulguya rastlanılmamaktadır. Kaynaklardaki bilgiler mihne sürecinde özellikle muhaddislerin baskı ve işkenceyle "evet" ifadesinin alındığı yönündedir. Açık küfür ifadesini bile zorla ve korkuyla söyleyenin mazur görüleceği ve kâfir olmayacağı Kur'an nassıyla sabit olmuşken,<sup>62</sup> baskıyla, işkenceyle ve tehditlerle alınan mihnedeki "evet" cevabının mazur görülmemesi düşünülemez. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere muhaddislerin bunu anlamayacağını düşünmek onlara haksızlık olacaktır.

Nitekim Zehebî mihne sürecinde halku'l-Kur'an konusunda olumlu fikir beyan edenlerden rivayette bulunmamak düşüncesi ile ilgili olarak görüşünü *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* isimli eserinde şöyle açıklamaktadır:

“ هَذَا أَمْرٌ ضَيِّقٌ، وَلَا خَرَجَ عَلَى مَنْ أَجَابَ فِي الْمُحَنَةِ، بَلْ وَلَا عَلَى مَنْ أَكْرَهَ عَلَى صَرِيحِ الْكُفْرِ عَمَلًا بِالْآيَةِ. وَهَذَا ”  
 هُوَ/bu zorlama bir durumdur. Mihne'de olumlu cevap veren kimsenin bir vebali yoktur. Hatta ayetle amel gereği, açık bir küfre zorlanan kimse için de bir vebal yoktur (ondan rivayet etmekte bir sakınca yoktur). Hak olan budur.”<sup>63</sup>

Yine Zehebî bir başka eseri olan *Mîzânü'l-i'tidâl*'de aynı hususla ilgili “فكان ماذا، تركوا الافضل، والقوم معذرون، ومبالغة، وهذا تشديد ومبالغة/bu katılık ve aşırıya gitmektir, o insanlar (mihnede müspet cevap verip kendini kurtaranlar) mazurdur, daha efdal olanı terk etmişlerdir, başka ne olabilir ki?” demiştir.<sup>64</sup>

Zehebî'nin bu değerlendirmeleri mihne sürecinde halku'l-Kur'an düşüncesinin benimsenmesinin bir cerh nedeni olamayacağını, bu düşüncüyü benimseyenlerden hadis rivayetini terk etmenin kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

## Sonuç ve değerlendirme

Hicri üçüncü yüzyılda halku'l-Kur'an fikrini benimseyen bir diğer deyişle, yönetimin baskısından dolayı benimsemek zorunda kalanlar, büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Bu kimseler arasında fakihler ve kadılar olduğu gibi muhaddisler de bulunmaktadır.

62 Âl-i İmran, 3/28; en-Nahl,16/ 106.

63 Zehebî, *Nübelâ*, c. 9, s. 133.

64 Zehebî, *Mîzân*, c. 2, s. 658.

Aralarında Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a'nın bulunduğu bazı ilim adamlarının, "mihne halku'l-Kur'an fikrini benimseyenlerden hadis yazmadıklarını" söylemeleri, bu kimseleri cerh etmek, onlardan hiç kimsenin hadis yazmaması gerektiğini, hadislerinin delil olarak kullanılmayacağını ifade etmek anlamında değildir. Bu ilim adamları, söz konusu süreçteki kararlılıklarını, bu konuda yönetime karşı direnemeyenlere olan kırgınlıklarını ifade etmek üzere bazı kimselerden hadis yazmayı terk etmiş olsa da, onların terk ettiği isimlerden, başta *Kütüb-i Sitte* imamı olmak üzere birçok muhaddis rivayette bulunmuştur.

Öte yandan bu kişiler cerh ve ta'dil eserlerinde hep güvenilir râviler olarak kabul edilmişlerdir. İbn Teymiyye de mihne sürecinde müspet cevap verenlerin hadisleriyle ihticac olunacağına bütün Müslümanların icma ettiğini ifade etmiştir.<sup>65</sup> Üstelik onları sika, saduk gibi sıfatlarla güvenilir kabul edenler arasında, kendilerinden hadis yazmayı terk ettiğini söyleyen Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a da bulunmaktadır.

İddia olunduğu gibi şayet Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul eden herkes cerh edilip hadisleri terk edilmiş olsaydı, *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere elimizde mevcut bulunan hiç bir hadis kaynağı ortaya çıkmamış olacaktı. Ortaya çıksa da ilim ehli tarafından kabul görmeyecek ve günümüzde de ellerimizde olmamış olacaktı. Zira hadislerin bir sonraki nesle aktarılmasına aracılık eden mihne dönemindeki tabaka, halku'l-Kur'an inancına direnen dört isim hariç, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul ettiği için hadisçiler nezdinde sınıfta kalmış, cerh edilmiş olacaktı. Çünkü bu süreçte bu sorguya tabi tutulmayan, halku'l-Kur'an fikrini onaylamayan neredeyse hiç kimse yoktur. Mihne sürecindeki bir tabaka mecruh addedilince, Hz. Peygamber'den intikal eden hadislerin sonraki nesle sahih isnatlarla aktarılması mümkün olmayacak ve böylece hadislerin isnadının sıhhati ancak hicri ilk iki asırla sınırlı kalmış olacaktı.

Oysa halku'l-Kur'an fikrini kabul edenlerin mecruh addedilmesi bir yana, bu kimseler, belli başlı ilim merkezlerinde sadece râvi olmayıp hadis rivayetinin yanı sıra hadis usulü ilminin oluşum sürecinde de vazgeçilmesi mümkün olmayan önemli şahsiyetler olmuşlardır. Öte yandan sadece halku'l-Kur'an fikrine itiraz etmeyen ya da benimseyenler değil, muhtelif fırka-

65 Âl-i Teymiyye, *el-Müsvede*, c. 1, s. 524.



lara mensup olduğu söylenen râvilerin de rivayetleri ana hadis kaynaklarında yer almıştır. Bu durum usûl-i hadis eserleri tetkik edilip “ehl-i bid’atten hadis rivayetine imkân veren” prensiplerle karşılaşıldığında; aynı şekilde *Kütüb-i Sittè*’de farklı mezheplere mensup râvilerden hadis rivayet edildiği görüldüğünde çok net ortaya çıkar. Dolayısıyla sadece fikrî nedenlerle, ya da özellikle “halku’l-Kur’an” düşüncesi sebebiyle birçok kimsenin haksız yere cerh edildiğini söylemek isabetli değildir. Temel hadis kaynaklarının mihne sürecinde Kur’ân’ın yaratılmış olduğu fikrini kabul eden râvi ve muhaddislerin rivayet ettiği hadislerle dolu olduğu genel bir incelemeyle bile görülebilmektedir.

### Kaynakça

- Abdulfettâh Ebû Gudde, *Mes’eletü halki’l-Kur’an ve eseruha fi sufûfi’r-ruvâti ve’l-muhaddisîn ve kütüb-i’l-cerhi ve’t-ta’dil*, Mektebetü Matbu’âti’l-İslâmiyye, Beyrut, ts.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, (c. 1-4), Kahire 1313/1895.
- Âl-i Teymiyye (Abdüsselam b. Teymiyye, Abdülhamid b. Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye), *el-Müsnede fi’l-usûli’l-fikh*, tahk.: Ahmed b. İbrahim ez-Zervî, (c. 1-2), Riyad Dâru’l-fadile 1422/2001.
- Ayşe Esra Ağrakça Şahyar, *Kütüb-i Sittè’den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*, İstanbul 2011.
- Beşîr Ali ‘Umer, *Menhecü’l-İmam Ahmed fi’l-lâli’l-ehâdis*, (c. 1-2), Vakfu’s-Selam, yy., 1425/2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî*, (c. 1-8), İstanbul 1981.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, tahk.: M. Muhyiddin Abdülhamid, (c. 1-4), Kahire 1354/1935.
- Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman el-Miğrâvî, *Mevsûatü mevâkifi’s-selef fi’l-akide ve’l-menheci ve’t-terbiye*, (c. 1-10), el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Kahire, ts.
- Ebû Ca’fer Muhammed b. ‘Amr el-Ukaylî, *ed-Du’âfâu’l-kebîr*, tahk.: Emin Kal’aci, (c. 1-4), Beyrut 1404/1984.
- Ebu’l-Mu’âfi en-Nevevî ve dğr., *Mevsu’atü akvâli el-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâli’l-hadis ve’l-ilehi*, (c. 1-4), Alemü’l-kütüb, yy., 1417/1997.
- Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbüürî, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadis*, tahk.: Es-Seyyid Mu’zam Hüseyin, Beyrut 1397/1977.
- Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu’t-Taberî*, tahk.: Dâru’t-turas, (c. 1-11), Beyrut 1387.
- Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman el-Miğrâvî, *Mevsûatü mevâkifi’s-selef fi’l-akide ve’l-menheci ve’t-terbiye*, (c. 1-10), el-Mektebe el-İslâmiyye, Kahire, ts.
- Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbu İhtilâfi’l-Muhaddisîn*, (c. 1-2), Dâru’s-Saûdiyye, Cidde 1407/1987.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Kifâye fi’l-ilmî’r-rivâye*, Beyrut 1409/1988.
- , *Tarihu Bağdâd ve züyûluhü*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, (c. 1-24), Beyrut 1417.
- Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİA*, c. 30, ss. 26-27.
- Hüseyin Hansu, “Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkileri”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara 2012.
- Hüseyin Kahraman, *Kûfe’de Hadis (İlk Üç Asır)*, Emin Yayınları, Bursa 2006, ss. 362-373.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *Kitabu'l-Cerhi ve't-ta'dil*, (c. 1-9), Beyrut 1371/1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (c. 1-12), Dairetü'l-maarifi en-Nizâmiyye, Hind 1326.
- , *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuhbetü'l-fiker*, tahk.: Nuruddin 'Itr, Dımaşk 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdülbâki, (c. 1-2), Kahire 1372/1952.
- İbn Tayfûr, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ebî Tâhir, *Kitab Bağdâd*, tahk.: es-Seyyid 'Izze el-Attâr el-Huseynî, Mısır 1423/2002.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *el-Müstedrek 'alâ Mecmu'î fetâvâ Şeyhu'l-İslâm*, tahk.: M. b. Abdurrahman b. M. b. Kâsim, (c. 1-5), yy, 1418.
- Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yayınları 1999.
- Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara 2012.
- Muhyettin İçde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara 2012.
- Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetüha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Riyad 2000.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, tahk.: M. Fuad Abdülbâki, (c. 1-5), Kahire 1374-1375/1955-1956.
- Nesâî, Abû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr.: Şeyh Hasen M. el-Mes'ûdî, (c. 1-8), Kahire, ts.
- Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivayetinde Yansıması: Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 23, ss. 153-169.
- Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zûr'a er-Râzî ve cuhûdu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, (c. 1-3), Medine 1402/1982.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (c. 1-10), İstanbul 1981.
- Yusuf Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerin Değeri*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1999 (basılmamış y. lisans tezi).
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (c. 1-15), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, yy, 2003.
- , *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, (c. 1-18), Kahire 1427/2006.
- , *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, (c. 1-4), Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1382/1963.
- Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007.

## “CENNETLİKLERİN ÇOĞU EBLEHLERDİR” RİVÂYETİNİN SEMANTİK VE TEKNİK ANALİZİ

Muhittin DÜZENLİ\*

---

### Özet

Bu makalede “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir” rivâyetinin hadis usûlü açısından tahlili yapılmış, hem isnad hem de metin açısından tetkik edilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar tasavvufî gelenekte rivâyetin “dünya işlerinden uzak durmak, ahirete yönelik konularda ise akıllı olmak” anlamıyla te’vil edilip hadisin sahîh olduğu ifade edilse de bu çalışma söz konusu rivâyetin hem isnad hem de metin açısından birçok problemi ihtiva ettiğini ortaya koymuştur.

**Anahtar kelimeler:** Hadis Tenkidi, Cennet Ehli, Tasavvufî Yorum, Batınî Yorum.

### Abstract

#### Semantic and Technical Analysis of Narration “Most People of Heaven are Gullible”

This study examines a critique of narration that “Most people of heaven are gullible” in terms of hadith methodology and this narration is analyzed in terms of texts and its chains. Although this narration has been interpreted in the sufi tradition as “far from world affairs, but become clever in the affairs of Hereafter Life” and accepted as its authenticity, this study indicates that this narration contains many problems in terms of the texts and its chains.

**Keywords:** Hadith Critique, People of Heaven, Sufi Interpretation, Esoteric Interpretation.

---

### Giriş

İslâmi gelenekte hadislerin subût ve delâletine yönelik öteden beri ciddi tartışmalar meydana gelmiş ve bu tartışmalarda taraf olanlar kullandıkları hadislerin sıhhatli olduğunu ortaya koymak için çoğu zaman te’vîl yöntemini kullanarak hadisleri anlaşılabilir kılmaya çalışmışlardır. Kütüb-i Sitte olarak tabir ettiğimiz kaynaklarda geçmemekle birlikte *Müsnedü'l-Bezzâr*,

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*Müşkilu'l-âsâr, Müsnedü'ş-Şihâb, Şu'abü'l-imân, Telhîsu'l-müteşâbih, Târih-u Dımaşk* gibi hadis eserlerinde değişik isnadlarla zikredilen ve “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir”<sup>1</sup> rivâyeti ile ilgili, özellikle tasavvufî çevrelerin yapmış olduğu te'viller bu gayretler içerisinde gösterebileceğimiz en müşahhas örneklerden biridir. Söz konusu te'villere müfessirler de bigâne kalmamış ve bazı ayetlerin yorumunda bu hadisi mesnet olarak kullanarak *bülh* hadisi<sup>2</sup> ile desteklemeye çalışmışlardır. Rivâyetin zikredildiği tefsirlerin hemen hemen tamamının işâri nitelikte olması bâtinîleri aratmayacak te'villerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmamızda, bazı kaynaklarda zayıf hatta uydurma olduğu iddia edilen “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir” hadisine yönelik İslam geleneğindeki farklı okuma biçimlerine işaret edeceğiz. Ancak metinle ilgili değerlendirmelere geçmeden evvel rivâyetin bize kadar ulaşan tariklerini hadis metodolojisi açısından tahlil etmemiz uygun olacaktır. Rivâyetin metnine yönelik tartışmalar hadiste geçen “bülh” kelimesinin anlamında merkezileştiği için, isnad tetkiki akabinde bu kelimenin semantik tahlili üzerinde ayrıntısıyla durulacak ve İslam düşüncesindeki yansımaları hem sübût hem de delâlet açısından bütün detaylarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

## 1. Hadis Kaynaklarında Rivâyetin Kullanımı

Bülh hadisi meşhur hadis kaynaklarında zikredilmemekle birlikte az önce de işaret ettiğimiz üzere bir kısmı erken dönem diyebileceğimiz kaynaklarda çok ufak bazı metin farklılıkları ile kendine yer bulabilmiştir. Bu bağlamda metin tahliline geçmeden evvel hem metin hem de isnad açısından rivâyetin

- 
- 1 Ele almış olduğumuz rivâyette geçen *bülh* kelimesi hadisin anahtar kelimesi durumunda olduğu için çalışmanın hemen girişinde Türkçe bir kelime ile ifade edilmesi uygun görülmemiştir. Zira rivâyet üzerinde, özellikle metin yönünden meydana gelen tartışmaların bütünü söz konusu kelime ve bu kelimeye izâfe edilen anlam ile ilişkilidir. Bu nedenle herhangi bir önyargıya meydan vermemek adına kelimenin orijinal haliyle belirtilmesinin etik açıdan da daha uygun olduğu düşünülmüştür. Ancak, kelime ile ilgili semantik tahlil akabinde müelliflerin söz konusu rivâyeti hangi bağlamda istihdam ettiklerine işaret etmek için farklı tercüme yapılmıştır. Söz konusu tercümelerde *bülh* kelimesinin farklı ke-limelerle ifade edilmesi tamamen müellifin rivâyeti nasıl yorumladığına ve hangi bağ-lamda kullanıldığına matuftur.
  - 2 İlk dipnotta işaret ettiğimiz üzere rivâyetin odak noktasını metinde geçen *bülh* kelimesi oluşturduğu için inceleyeceğimiz rivâyete işaretle “bülh hadisi” tabirini kullanmayı uygun gördük.

söz konusu versiyonlarını tarihi sırası ile vermek istiyoruz.

### 1.1. Metnin Hadis Kaynaklarında Rivâyeti

Metin olarak söz konusu rivâyet hemen hemen tüm eserlerde aynı lafızla rivâyet edilmiştir. Bu bağlamda rivâyet ilk olarak Bezzâr'ın (ö.292/905) Müsned adlı eserinde Muhammed b. İsa > Muhammed b. Azîz > Selâme b. Ravh > Ukayl > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik isnâdıyla أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir” şeklinde nakledilmekte ve rivâyetin hemen akabinde “Nice zayıf kişiler vardır ki Allah’a yemin ettiklerinde Allah onların bu yeminlerini haklı çıkarır” hadisinin de söz konusu metnin peşine eklendiği<sup>3</sup> görülmektedir.<sup>4</sup>

Bezzâr'dan sonra rivâyeti ilk olarak eserine alan müellif Tahavî (ö.321/933) olmuş ve rivâyeti أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ metniyle Muhammed b. Abdülaziz el-Eylî > Selâme b. Ravh > Ukayl b. Hâlid > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik isnâdıyla nakletmiştir.<sup>5</sup> Kudai (ö.454/1062) ise rivâyeti aynı metinle Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer et-Tucîbî > Yahyâ b. er-Rabi el-Abdî > Abdüsselam b. Muhammed el-Umevî > Said b. Kesîr > Yahyâ b. Eyyûb > Ukayl > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Abdillah > Hişâm b. Ebî Halife > Ebû Ca'fer et-Tahavî > Muhammed b. Azîz > Selâme b. Ravh > Ukayl b. Hâlid > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik olmak üzere iki ayrı tarîk ve aynı metinle nakletmiştir.<sup>6</sup>

3 Burada ekleme tabirini kullanmayı uygun gördük. Zira أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ rivâyetinin hemen akabinde وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ şeklinde başlayan “Nice zayıf kişiler vardır ki Allah’a yemin ettiklerinde Allah onların bu yeminlerini haklı çıkarır” kısmının ayrı bir hadis olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim meşhur kaynakların hemen hepsinde söz konusu bölüm ayrı bir hadis olarak zikredilmiştir. Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998, Eymân, 83/9; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998, Cennet, 51/48; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, 1998, Sıfatü'l-Cehennem, 36/13; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, 1998, Zühd, 37/4.

4 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basri Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, tahk.: Adil b. Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2005, c. 13, ss. 32-33.

5 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî Tahavî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1994, c. 7, s. 431.

6 Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, tahk.: Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, c. 2, s. 110.

Beyhakî (ö.458/1066) *Şu'abü'l-imân* adlı eserinde söz konusu rivâyeti biri Câbir b. Abdullah ve ikisi Enes b. Malik'ten olmak üzere üç ayrı tarîk ile nakletmiştir. Bu rivâyetlerden Câbir ile gelen tarîk Ebu Abdullah el-Hâfız > Ahmed b. Ali el-Hasan el-Mukrî > Ahmed b. İsa el-Haşşâb > Amr b. Ebî Seleme > Mus'ab b. Mâhân > Sevrî > Muhammed b. el-Munkedir > Câbir isnâdıyla nakledilmiş, Enes'ten gelen tarîkler ise biri Ebû Sa'd el-Mâlinî > Ebû Ahmed b. Adıyy el-Hâfız > es-Sâcî > Ahmed b. Şuayb > Abdullah b. Muhammed es-Simnânî > Muhammed b. Azîz > Selâme b. Ravh > Ukayl > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik diğeri de Ebû Sa'd > Ebû Ahmed b. Adıyy > Muhammed b. Muhammed el-Eş'ab > Abdülcebbar b. Ahmed es-Semerkindî > İshak b. İsmail > Selâme b. Ravh b. Hâlid > Ukayl > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik isnâdıyla bize ulaşmıştır. Her üç rivâyetin de metinlerinde lafzen bir farklılık bulunmamakta ve hepsi "Cennetliklerin çoğu eblehlerdir" metniyle nakledilmektedir.<sup>7</sup>

Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) de aynı rivâyeti *Telhîsu'l-müteşâbih* adlı eserinde aynı metinle Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Ahmed b. Osman el-Bezzâr > Ali b. Muhammed b. el-Muallimî > Ahmed b. İsa > Muhammed b. Uzeyr ve İshak b. İsmail el-Eylî > Selâme > Ukayl > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik isnâdıyla nakletmektedir.<sup>8</sup>

İbn Asâkîr'in (ö.571/1175) *Tarih-u Dımaşk* adlı eserinde söz konusu rivâyet iki ayrı isnadla ve birinde Ebu'l-Kâsım el-Alevî > Abdü'l-Azîz el-Kettânî > Temmâm b. Muhammed > Ebu'l-Hasan Ali b. Şurayh Ebû Abdillâh Ahmed b. Aid > Muhammed b. Uzeyr el-Eylî > Selâme b. Ravh > Ukayl b. Hâlid > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik isnâdıyla "Cennetliklerin çoğu eblehlerdir"<sup>9</sup> şeklinde diğeri ise *دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا الْعَبْلَةُ* "Cennete girdim, bir de ne göreyim oranın ehlinin çoğu eblehlerdi" şeklinde Ebû Ali el-Hasan b. el-Muzaffer > Hasan b. Ali el-Cevherî > Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Şâheyn > Ahmed b. İbrahim b. Abdilvahhâb ed-Dımaşkî > Ahmed b. İsa el-Haşşâb > Amr b. Ebî Seleme > Mus'ab b. Mâhân > Sufyân es-Sevrî > Mu-

7 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-imân*, tahk.: Abdülali Abdülhamid Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Beyrut 2003, c. 2, s. 497-498.

8 Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Tâli telhîsü'l-müteşâbih*, Dâru's-Sumey'i, Riyad 1417/1997, c. 1, s. 431.

9 Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkîr, *Târîh-u medîneti Dımaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995, c. 41, ss. 526-527.

hammed b. el-Mündekir > Câbir b. Abdillâh isnâdıyla nakledilmiştir.<sup>10</sup>

Rivâyetin kaynakları bu şekilde belirginleşmekle birlikte Hatib el-Bağdâdî’den (ö.463/1071) sonra aynı rivâyetin başka kaynaklarda da zikredildiğini görmekteyiz. Ancak nakledilen bu rivâyetlerin isnat açısından hemen hepsinin Bezzâr veya Beyhâkî’nin tahrîc ettiği rivâyetlere dayandığını ve söz konusu eserlerdeki isnâdın esas alındığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda “Cennete girdim, bir de ne göreyim oranın ehlinin çoğu eblehlerdi” şeklinde nakledilen rivâyet aynı metinle ve aynı lafızlarla Muzaffer b. Sem’ânî’nin (ö.562/1166) *el-Muntahab* adlı eserinde<sup>11</sup> Mizzî’nin (ö.742/1341) *Tehzîbu’l-kemâl* adlı eserinde<sup>12</sup> ve Zehebî’nin (ö.748/1348) *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ* ve *Târihu’l-islam* adlı eserlerinde<sup>13</sup> geçmektedir.

Bazı ufak metin farklılıklarını da belirtecek olursak şunları söyleyebiliriz. Rivâyet hemen bütün eserlerde **أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ** lafzıyla geçmekle birlikte Kudâî’nin *Müsnedü’s-Şihâb*, Beyhâkî’nin *Şu’abü’l-imân*, Tahâvî’nin *Müşkilü’l-âsâr*, İbn Asâkîr’in, *Târihu medîneti Dımaşk* ve Mizzî’nin *Tehzîbu’l-kemâl* adlı eserlerinde de diğerlerinden farklı olarak metnin başına **إِنَّ** edatı ilave edilerek **إِنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ** şeklinde nakledilmiştir. Hadis metninde dikkate alınabilecek lafız değişikliği ise sahabe râvisi olarak Cabir b. Abdullâh’a dayanan tarikte görülmektedir. Söz konusu tarik Mizzî’nin *Tehzîbu’l-kemâl* ve İbn Asâkîr’in *Târih-u Dımaşk* adlı eserlerinde **دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا الْبُلَّةُ** lafzıyla nakledilmiştir. Her iki rivâyet sahabe râvisi olarak Câbir b. Abdullâh’a dayanmaktadır.

Hadisin isnâdında yer alan râvileri ve rivâyeti nakleden müellifleri tabloda şu şekilde göstermemiz mümkündür:

10 İbn Asâkîr, *Târih-u medîneti Dımaşk*, c. 43, s. 533.

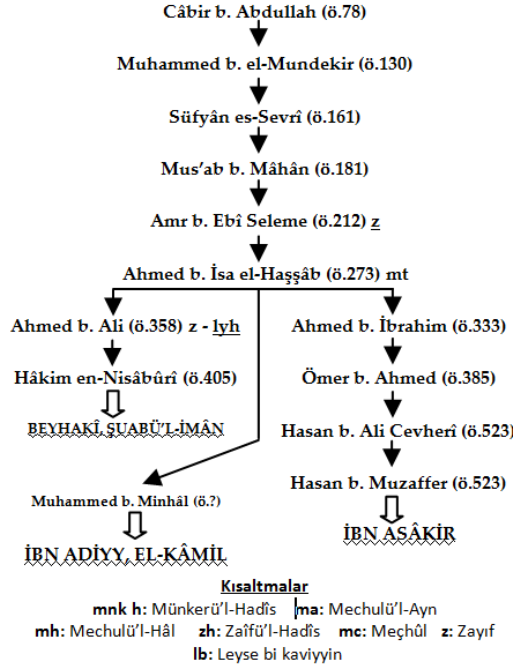
11 İbnü’s-Sem’ânî, *el-Muntahab min mu’cemi’s-şuyûh İbnü’s-Sem’ânî*, Dâru Alemi’l-Kütüb, Riyad 1996, c.1, s. 535. krş. Bezzâr, *Müsned*, c. 13, s. 33.

12 Ebü’l-Haccac Cemâleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl li-esmâi’r-ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1408/1988, c. 26, s. 116. krş. Bezzâr, *Müsned*, c. 13, s. 33.

13 Ebü Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Ali Ebû Zeyd, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1402, 1982, c. 6, s. 302; Zehebî, *Târihu’l-islâm*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1422/2001, c. 13, s. 202. krş. Bezzâr, *Müsned*, c. 13, s. 33.







## 1.2. Rivâyetin Sened Yönünden Tahlîli

İsnad zincirini gösteren tabloda görüldüğü üzere incelediğimiz bu rivâyet sahâbi râvisi olarak Enes b. Mâlik (ö.93/711) ve Câbir b. Abdullah (ö.78/698) olmak üzere iki farklı kanaldan gelmektedir.

Câbir b. Abdullah tariki ile nakledilen rivâyet Beyhakî'nin (ö.458/1066) *Şu'abü'l-imân* adlı eserinde Hâkim en-Nisâbü'rî (ö.405/1014), İbn Asâkîr'in (ö.571/1175) *Tarih-i Dimaşk* adlı eserinde Hasan b. Muzaffer (ö.523/1128), İbn Adiy'ın (ö.365/975) *Kâmil*'inde ise Abdullah b. Muhammed b. Minhâl (ö.?) kanalıyla nakledilmektedir. Beyhâkî rivâyeti naklettikten hemen sonra rivâyetin bu isnadla münker<sup>14</sup> olduğunu söylemiş<sup>15</sup>, İbn

14 Hadis usulünde münker kavramı râvinin muhalefetinden kaynaklanan bir zayıf hadis çeşidi olarak tanımlanmaktadır. (Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV

Adiyy de rivâyetin bu isnadla bâtil olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> İbn Asâkîr ise yine rivâyeti naklettikten sonra hadisin râvilerinden İbn Şâheyn'in rivâyeti ferd ve garîb olarak değerlendirdiğine işaret etmiştir.<sup>17</sup>

Rivâyetin söz konusu isnadla bizzat nakledildiği eserlerde dahi bu şekilde tenkîde tabi tutulması Câbir b. Abdullah kanalıyla gelen bu isnâda muhaddislerin itibar etmediklerini göstermektedir. Râvilerin cerh ta'dîl durumlarına bakıldığında muhaddislerin bu isnâda *zayıf*, *münker* veya *bâtil* hükmünü niçin verdikleri daha net ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Beyhâkî rivâyetindeki râvilerden Ahmed b. Ali b. Hasan el-Mukrî (ö.358/968) cerh edilen şahıslardan biridir. Nitekim adı geçen râvi Hatîb el-Bağdâdî tarafından güvenilir olmamakla itham edilmiştir. Hâkim en-Nisâbûrî ise çok daha şedîd bir tavır takınarak “birçok kişiden hadis nakletmiş olmasına karşın çoğundan semâi olmadığına (hadis işitmemiş olduğuna) şahitlik ederim” demekte ve bazı muhaddisler tarafından yalanla eşdeğer görülen tedlîs<sup>18</sup> eylemini yapmaktaki itham etmektedir.<sup>19</sup> Tarîklerin hepsinde, Beyhâkî, İbn

---

Yayınları, Ankara 1992, s. 271-272). İbnü's-Salâh, Ebû Bekir Ahmed b. Hârun el-Berdîcî'den naklen münker hadise ilişkin şu tarifi nakletmektedir: “Münker, râvinin rivâyetiyle tek kaldığı hadistir ki, metni yalnız onun rivâyetiyle bilinir; aynı zamanda bu metin, ne onun rivâyet ettiği yönden ne de başka bir yönden maruftur. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980, s. 287.

- 15 Beyhaki, *el-Câmi' li-şu'abi'l-ıman*, c.2, s. 497.
- 16 Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürçani İbn Adiy, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988, c. 3, s. 313.
- 17 İbn Asâkîr, *Târîh-u medîneti Dımaşk*, c. 43, s. 533.
- 18 Sözlükte, “bir şeyin ayıbını ve kusurunu gizlemek, hile yapmak, göz boyamak” anlamlarına gelen ve “*dellese*” fiilinden türetilen (Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Dârü Sadır, Beyrut ts. c. 5, s. 286; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, c. 2, s. 291) müdelles tabiri terim olarak, “râvinin mülâkî olduğu şeyhten işitmeden yahut muasırı olmakla beraber mülâkî olmadığı şeyhten işitmiş gibi rivâyet ettiği hadis”lere verilen isim (Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman eş-Şehruzûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, tahk.: Nureddin İtr, Dârü'l Fikr, Beyrut 1995, ss. 58-59) manasında kullanılmaktadır. Tedlîs, rivâyette bulunan kusurun râvi tarafından gizlenmesi ve bir anlamda sahtecilik olduğu için muhaddisler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. İslam âlimlerinin ittifaka yakın büyük çoğunluğu isnâdında tedlîs olan hadislerin reddi gerektiği görüşündedir. Zira tedlîsin en büyük tehlikesi uydurma rivâyetlerin sahîh hadisler arasına karışma ihtimalidir. İmam Şafii'nin *tedlîs, yalanın kardeşidir*. sözü onun tedlîsi kabul noktasındaki tavrını ortaya koymaktadır. Bk. Ahmed b. Ali Ebû Bekir Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 355; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 60.
- 19 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 1, s. 126; Ebü'l-Ferec Cemaleddin Ab-

Asâkîr ve İbn Adıyy’ın zikrettiği üç rivâyetin de müşterek râvisi konumunda bulunan Ahmed b. İsa el-Haşşâb (ö.273/886) ise münekkitlerin çoğu tarafından hadis uydurmakla itham edilmiş<sup>20</sup> ve rivâyetlerinin delil olarak kullanılamayacağı belirtilmiştir.<sup>21</sup> Örneğin, İbn Hibbân, Haşşâb’ın meçhûl kişilerden münker haberler nakletmekle meşhur olduğunu ve teferrüd ettiği bilinen rivâyetleriyle ihticâc edilemeyeceğini<sup>22</sup> söylemiştir. Dârâkutnî aynı râviyi *leyse bi kavîyyin* ibaresiyle tenkit ederken İbn Tâhir ise onun yalancı olduğunu ve hadis uydurduğunu belirtmiştir.<sup>23</sup> Câbir rivâyetinde bulunan diğer râvilerin bir kısmı da yine benzeri yönlerden tenkit edilmekle beraber her üç tarîkin müşterek râvisi durumunda bulunan Haşşâb’ın cerh açısından en ağır tabirlerle tenkit edilmesi söz konusu isnadların zayıf sayılması açısından yeterli bir nedendir. Muhtemelen bu sebeple söz konusu rivâyet bu isnadla münker olarak kabul edilmiş ve İbnü’l-Cevzî tarafından da “aslı olmayan hadis” olarak telakki edilmiştir.<sup>24</sup>

İncelediğimiz rivâyet tabloda da görüldüğü üzere ilk tabakada Enes b. Mâlik tarafından da rivâyet edilmiş ve Enes’ten de söz konusu isnad iki ana kola ayrılarak bize ulaşmıştır. Bunlardan biri Yunus b. Yezîd (ö.159/775) tarîkidir. Ahmed b. Hibe (ö.699/1299), Muhammed b. Abdisselam

---

durrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, c. 1, s. 83.

- 20 Yalan uydurmakla itham edilmek (*İttihâmu’r-Râvî bi’l-Kizb*) Metâin-i aşereden ağır bir cerh sebebi olarak sayılmakta ve râvi bu ithamla adâlet vasfını kaybetmektedir. Böylesine bir ithamla karşı karşıya kalan râvilerin tek başlarına naklettikleri hadisler uydurma olarak kabul edilmektedir. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 171. Muhaddisler, Hz. Peygamber’in hadislerinde ve kendi sosyal hayatlarında râvilerin yalan söyleyip söylemedikleri hususu üzerinde önemle durmuşlar, yalancılığı ile bilinen veya yalancılıkla itham edilen râvilerin rivâyetlerini makbul saymamışlardır. (Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 144.) Hatta İmam Mâlik günlük yaşantısında dahi yalan söyleyen kimseleri kendilerinden hadis alınmayacak dört grup arasında zikretmiştir. Bk. Hasan b. Abdurrahman er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâî*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1984, s. 403.
- 21 Ebü’l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askâlânî, *Lisânü’l-mîzân*, Müessesetu’l-A’lemî, Beyrut 1406/1986, c. 1, s. 240; İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, c. 1, s. 83.
- 22 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *el-Mecrûhîn*, Dârü’l-Vâî, Halep ts., c. 1, s. 146.
- 23 İbn Hacer el-Askâlânî, *Lisânü’l-mîzân*, c. 1, s. 240.
- 24 Ebü’l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-İlelü’l-mütenâhiye fi’l-ahâdisi’l-vâhiye*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, c. 2, s. 934.

(ö.685/1286) ve İbrahim b. İsmail (ö.681/1282) olmak üzere üç ayrı tarik ile rivâyet sadece Mizzî'nin *Tehzîbu'l-kemâl* adlı eserinde nakledilmiştir.<sup>25</sup> Mizzî, rivâyeti naklettikten hemen sonra yaptığı değerlendirmesinde rivâyetin Yunus b. Yezîd'in naklettiği garîb rivâyetlerden biri olduğunu ve sadece bu vecihten bilindiğini belirterek isnâdın zayıflığına işaret etmiştir.<sup>26</sup>

Bülh hadisinin erken dönem kaynaklarda nakledilen tarîki ise Enes > Zuhrî > Ukayl b. Hâlid tarikiyle aktarılan ve Ukayl ile iki ayrı koldan; biri Selâme b. Ravh (ö.198/813) diğeri de Yahyâ b. Eyyûb (ö.163/779) olmak üzere nakledilen tariktir. Yahyâ b. Eyyûb ile gelen tarîk sadece Kudâi'nin *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserinde nakledilirken, Selâme b. Ravh tarîki birçok eserde kendine yer bulabilmiştir. Rivâyetin nakledildiği en erken kaynak olarak görünen Bezzâr'ın *Müsned*'i de Selâme b. Ravh tarîkini esas almıştır. Yahyâ b. Eyyûb tarikiyle nakledilen rivâyetin isnâdında bulunan râvilerin birçoğu *münkeru'l-hadîs*<sup>27</sup> ve *meçhûl*<sup>28</sup> olmakla tenkit edildiği için bu tarîkin de isnad açısından zayıf olduğu söylenebilir. Diğer tarikte ise Selâme b. Ravh müsterek râvi konumunda bulunduğu ve diğer tüm tarîkler kendisinde birleştiği için adı geçen râvinin cerh ve ta'dîli üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Selâme b. Ravh cerh ta'dîl eserlerinde muhaddislerin tenkit ettiği râvilerden biridir. İbn Ebî Hâtim (ö. 275/878) onun Ukayl'dan semâi bulunmadığını ve hadisleri Ukayl'ın kitaplarından vicâde yoluyla elde ettiğini ifade

25 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, c. 26, s. 117.

26 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, c. 26, s. 117.

27 *Münkerü'l-Hadîs* hadisleri münker, kabul edilmeyen, rıza gösterilmeyen kimse anlamına gelmektedir. (Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, s. 291). Hakkında münkerü'l-hadîs cerh hükmü verilen bir râvinin hadisleri dini konularda hucet sayılmaz. Ancak büsbütün de reddedilmez, itibar için yazılır. Buhâri ise münkerü'l-hadîs olan râvinin rivâyetini nakletmenin dahi helal olmayacağı kanaatini taşımaktadır. Uğur, *Hadîs Terimleri*, s.273.

28 Sözlükte "cehl" kelimesi "bilgisizlik" anlamında kullanılmakta ve *alâ* harficeriyle "bilinmez görünmez" manasına gelmektedir. (İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c. 3, s. 227) Hadisçilerin istilâhında *cehâletü'r-râvi* olarak kullanılan kavram, "hadisi nakleden râvinin kimliği ve kişiliği hakkında yeterli bilginin bulunmaması, kısaca râvinin bilinmemesi" olarak tanımlanmaktadır. Hatib el-Bağdâdî *meçhûl* tabirini "hadisle meşgul olmaması, ilim talebi ile meşhur olmaması ve kendisinden az sayıda hadis nakledilmesi gibi sebepler nedeniyle hadisçiler arasında bilinmeyen kimse" (Hatib el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 88) olarak tarif etmiştir. Böyle birinin rivâyeti, fukaha ve muhaddislerin ekseriyeti nazarında makbul değildir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi ta'vîhi Nuhbeti'l-Fiker*, tahk.: Nurettin İtr, Dimaşk 1993, s. 98.

etmiş kendi nazarında onun gaflet makamında olduğunu belirtmiştir.<sup>29</sup> Ebû Zur’â (ö. 264/877) ise onun *münkeru’l-hadîs* olduğunu ve hadislerinin yalnızca itibar için yazılabileceğini söylemiştir.<sup>30</sup>

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı üzere isnad açısından *bülh* hadisinin tüm tarîklerinin râvileri açısından birçok problem içerdiği ve sahîh hadisin tarifinde zikredilen şartları taşımadıkları görülmektedir. Bu bağlamda muhaddislerin de ifade ettiği gibi rivâyetin hemen tüm tarîklerinin isnad açısından zayıf kabul edildiği söylenebilir.

## 2. البُلْهَ (el-Bülh) Kelimesinin Semantik Tahlili

İlk lügat yazarlarından Halil b. Ahmed (ö.175/791) “البُلْهَ” kelimesinin *kötülükten uzak durmak* anlamına geldiğini ve “أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهَ” hadisinde de bu anlamıyla kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>31</sup>

el-Ezherî (ö. 370/980) de kelimenin kökeni ve anlamı için şunları söylemektedir:

“البُلْهَ” kelimesi *kötülükten uzak durmak* anlamına gelir ve “أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهَ” hadisinde zikredilen “البُلْهَ” kelimesinin tekil (müfred) hali de “أَبْلَهَ” kelimesi olup bu da *kötülükten uzak olmak* anlamını taşımaktadır. Araplarda bu kelime birçok anlamda kullanılmaktadır. Nitekim kişi yumuşak huylu ve uyumlu olduğunda “عَيْشٌ أَبْلَهٌ، وَشَبَابٌ أَبْلَهٌ” tabirleri kullanılmaktadır. Dolayısıyla hadiste geçen “البُلْهَ” kelimesi ile de insanlara karşı husn-i zan besleyen kişiler kastedilmiştir.<sup>32</sup>

29 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1372/1952, c. 4, s. 301; Zehebî, *Mizanü’l-i’tidâl*, c. 2, s. 183; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, c. 13, s. 305; İbn Hacer el-Askalani, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1984, c. 4, s. 253.

30 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, c. 2, s. 301; Zehebî, *Mizanü’l-i’tidâl*, c. 2, s. 184; *Tehzîbu’l-kemâl*, c. 13, s. 305; İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, c. 2, s. 8.

31 Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidî Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâî, Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, Beyrut 1988, c. 4, s. 55. Rivâyetin bu kadar erken dönem lügat eserinde zikredilip Bezzâr’ın *Müsned*’ine gelinceye kadar hiçbir hadis kaynağında yer almaması dikkat çekicidir. Halil b. Ahmed’in eserinde hadise yer verilmiş olması en azından rivâyetin şifahi gelenekte bilindiği izlenimini uyandırmaktadır. Buna karşın Bezzâr’a gelinceye kadar rivâyetin erken dönem hadis kaynaklarında zikredilmemiş olması muhaddislerin söz konusu rivâyete ihtiyatla yaklaşıtlarını ihtimalini güçlendirmektedir.

32 Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, tahk.: Muhammed Abdün-naim Hafâcî, Mahmûd Ferec Ukde, Dârü’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire ty., c. 6, ss. 311-312.

İbn Fâris (ö.395/1004) b-l-h kelimesinin *gaflet ve düşüncesizlik* (الغفارة) ve *akıl zayıflığı* anlamlarına geldiği bilgisini aktardıktan sonra “أكثر أهل الجنة البئله” hadisini nakletmiş ve bu hadiste geçen “البئله” kelimesinin ise *din ve dünya işleri konusunda gafil, ahirete yönelik konularda ise akıllı olma* anlamını taşıdığını söylemiştir.<sup>33</sup>

Cevherî (ö.400/1009) ise b-l-h maddesini şu şekilde açıklamaktadır:

*Saflığın açık olması* anlamındadır. Kişiye gönül saflığı galip gelmiştir. “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir” hadisinde de bu anlamıyla kullanılmıştır. Yani *dünya işleri konusunda -ona önem vermediği için- ahmak, ancak ahirete müteallik konularda ise akıllı olan kişiler* anlamındadır. Nitekim Zebrikân b. Bedr “Evlatlarımızın en hayırlısı ebleh olan akıllılardır” derken kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Bu cümlesiyle Zebrikân, kişinin çok utangaç olmasından ötürü ebleh yani akıllı olduğunu kastetmiştir. Şebâbetun ebleh tabiri de yine bu bağlamda *dikkatsiz ve düşüncesiz olanlar* için kullanılmaktadır.<sup>34</sup>

*Muhkem* sahibi İbn Sîde (ö.458/1066) de kelimenin *kötülükten gâfil olmak* anlamında kullanıldığını belirtmiş<sup>35</sup> Zebîdî (ö.1205/1790) ise *Tâcu'l-Arûs* adlı eserinde b-l-h kelimesinin *kötülük yapmaktan gâfil ve temyiz kabiliyeti olmayan ahmak* anlamlarında kullanıldığını, hadisin ise saflık anlamında tefsir edildiğini, dolayısıyla ebleh olan kişinin dünya işlerinden gâfil olması ve daha çok kendi nefsiyle ilgilenmesi nedeniyle cennet ehlinin çoğundan olmayı hak ettiğini ifade etmiştir.<sup>36</sup>

Dağarcık tarafından basılan Arapça sözlükte ise *bülh* kelimesi *ahmak/budala olmak, tebalehe* kelimesi *ahmak/budala gibi davranmak, isteblehe* kelimesi de *ahmak/budala kabul etmek* manalarına gelmekte, *belâhetün* kelimesi ise mastar kalıbında *ahmaklık, budalalık, safdillik, saflık, erken bunama* gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>37</sup>

Hadis lügatleri olarak bilinen Garîbu'l-Hadîs'e dair eserlerde de *bülh* kelimesinin anlamı “kötülükten uzak durma” noktasında belirginleşmekte-

33 Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, tahk.: Abdüsselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. 1, ss. 291-292.

34 Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-Luga ve sıhâhu'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülgafûr Atar, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, c. 1, s. 2227.

35 Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zâm fi'l-luga*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 4, s. 327.

36 Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Ali eş-Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, c. 16, ss. 343-344.

37 Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 70.

dir. Nitekim Zamaşeri (ö.538/1144) kelimenin “kötülükten ve çirkin şeylerden uzak durma” anlamına geldiğini belirterek bu kanaatini Zebrikân b. Bedr’in “Evlatlarımızın en hayırlısı *ebleh* olan akıllılardır” sözüyle desteklemektedir.<sup>38</sup>

İbnü’l-Esîr de (ö.606/1210) konuyu daha detaylı bir şekilde değerlendirmekte ve “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir” hadisinde zikredilen *bulh* kelimesinin “tabiatı itibariyle hayırlı olan ve şerr’den gâfil, yani onu bilmeyen” anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre “aklı olmayan” anlamındaki “ebleh” kelimesi ise hadiste kastedilen mananın dışında bir kullanımdır.<sup>39</sup>

İbnü’l-Cevzî de (ö.597/1201) her ne kadar söz konusu rivâyeti *el-İlelü’l-Mütenahiye* adlı eserinde tenkîde tabi tutarak sahîh olmadığını ifade etmiş olsa da, *Garîbu’l-Hadîs*’inde *bulh* kelimesinin anlamını *tabiatı itibariyle hayra meyilli olan ve kötülükten gâfil olan kimse* olarak belirtmektedir.<sup>40</sup>

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşıldığı üzere *bulh* kelimesi sözlük anlamı itibariyle “budala”, “ahmak”, “aptal” gibi birincil anlamlarının yanında hadisin otoritesinden kaynaklanan bir nedenle olsa gerek “kötülükten uzak duran kimse/gâfil olan kimse” şeklinde bir manaya da şâmil olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu anlam verilirken sadece hadis ile istişhâd edilmesi dikkat çekmekte ve genelde “hadiste kastedilen mana” şeklinde bir ifade ile kelimenin rivâyette gerçek anlamının dışında kullanıldığı ifade edilerek tevîl yoluna gidildiği gözlenmektedir.

### 3. Rivâyetin Metin Yönünden Tahlili

Çalışmanın ilk bölümünde de belirttiğimiz üzere *bulh* kelimesi kök anlamı itibariyle sözlükte “gaflet içinde olmak”, “akıl zayıflığı” gibi anlamlara gelmektedir. Buna karşın söz konusu kelime “kalbin saflığının ağır bastığı, insanlara karşı hüsnü zan besleyen kişi”, “dünya işlerinden gâfil ama ahirete

38 Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşeri, *el-Fâik fi garîbi’l-hadîs*, tahk.: Ali Muhammed el-Bâhû, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1414/1993, c. 1, s. 127.

39 Ebü’s-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Câmi fi garîbi’l-hadîs*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad ts., c. 1, s. 295.

40 Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Garîbu’l-hadîs*, tahk.: Abdulmu’tî Emin Kal’âcî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, c. 1, s. 87.

yönelik konularda akıllı kimse" şeklinde te'vîl edilmiş ve Arap diline ait lügatlerde de kelimenin bu anlamı, incelediğimiz hadis delil gösterilerek teyit edilmeye çalışılmıştır. Hadis kitaplarında da benzeri tevillerin yer aldığı gözükmemektedir. Nitekim Beyhakî, rivâyeti üç ayrı tarîk ile aktardıktan hemen sonra *bülh* kelimesinin anlamı üzerinde durmuş ve Evzâî'nin (ö.157/774) söz konusu kelimeyi "kötülüğü görmeyen ama hayrı gören kimse" olarak tanımladığını<sup>41</sup>, Sehl et-Tüsterî'nin(ö.283/896) ise aynı kelimeyi "kalpleri coşkuyla dolu ve daima Allah ile meşgul olan kimseler" olarak tefsir ettiğini belirtmiştir. Yine bu kanaatlerin hemen peşinde Ebu Osman'ın rivâyette geçen *bülh* kelimesini "dünya hakkında bilgisiz olup dininde derin anlayış sahibi olan kimse" şeklinde anladığını aktarmıştır.<sup>42</sup> Beyhakî'nin rivâyetin hemen ardından bu bilgilere yer vermesi rivâyetin anlamına yönelik bazı tereddütlerinin olduğunu göstermektedir. Yine Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr* adlı eserinde rivâyeti naklettikten hemen sonra hadisi Ahmed b. Ebî İmrân'a naklettiğini ve onun da "Manası sahihtir. Zira bu rivâyette zikredilen *bülh* kelimesinden kasıt akıl noksanlığı değil; Allah'ın yasaklarından uzak durmaktır" dediğini nakletmektedir.<sup>43</sup>

Ancak bakıldığında *bülh* kelimesinin meşhur anlamı *gaflet ve akıl zayıflığıdır*. Mecaz her ne kadar nebevî hadislerde kullanılsa da bu örnekte olduğu gibi kelimenin meşhur anlamının dışında kullanılması pek nadirdir. *Bülh* kelimesinin *dünya işlerine yönelik gafil olma ahirete müteallik konularda ise akıllı olma* anlamına geldiğini yönündeki bir tefsir de pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Zira böyle bir anlayış müslümana "cennet ehlinden olmak istiyorsanız dünyayı arkanızda bırakın. Ondan hiçbir şey almayın. Dünya ile meşguliyeti terk edip ahirete yönelin" demek anlamına gelir ki bu da dünya-ahiret dengesini tavsiye eden<sup>44</sup> İslam'ın gerçekte reddettiği bir yaklaşım tarzıdır. Rivâyette geçen *bülh* kelimesinin hangi anlamda kullanıldığına ilişkin İbn Asâkîr'in (ö.571/1175) *Tarih-u medineti Dımaşk* adlı eserinde nakledilen bir rivâyet bu konuda önemli işaretler vermektedir. Bu rivâyete göre Seleme b. Asım şöyle demektedir: "el-Asmâî benimle karşılaştığında şöyle derdi: "Senin cennet ehlinden olmanı temenni ediyorum". Onun bir arkada-

41 Beyhâkî, *Şu'abü'l-imân*, c. 2, s. 499.

42 Beyhâkî, *Şu'abü'l-imân*, c. 2, s. 499.

43 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, c. 7, s. 432.

44 Kasas, 28/77; Nûr, 24/37; Münafikûn, 63/9.



şı da Seleme b. Asım’a şöyle demiştir: “Aslında o (böyle demekle) sana *ahmak* demek istemiştir. Bunu yapması normaldir zaten kendisi de mecnûn idi.”<sup>45</sup> Bu metin, rivâyette zikredilen *bülh* kelimesinin ilk dönemlerde “ahmaklık/aptallık” anlamında anlaşıldığına işaret etmesi açısından son derece önemlidir. İster *ahmaklık/aptallık* anlamında isterse de *saflık/dünya işlerine yönelik gaflet içerisinde olma* anlamında alınsın söz konusu rivâyetin metin açısından problemler içerdiği aşikârdır. Her şeyden önce naklettiğimiz bu rivâyet anlam bakımından akıl, zekâ, düşünme ve ilme çağırın Kur’an ve sünnet verilerine ters düşmektedir. Zira Kur’an’da cennet ehli, birçok ayette *akıl sahipleri* ve *düşünenler* olarak (ulu’l-elbâb), buna mukabil cehennem ehli de cahil, şuursuz, gafil kimseler olarak vasıflandırılmaktadır.<sup>46</sup> Bu minvalde mü’minler ve cenneti hak edenler ulu’l-elbâb/akıl sahipleri,<sup>47</sup> akıllarını kullanmayanlar ise akletmeyen sağır ve dilsizler olarak nitelendirilmektedir.<sup>48</sup>

Rivâyet, Kur’an ayetlerine ters düşmesinin yanında mü’minin ferasetine ve akıllı olması gerektiğine işaret eden sahîh hadislere de aykırıdır. Rivâyette geçen *bülh* kelimesinin “insanlara karşı hüsn-i zan beslemek, kötülükten uzak durmak” anlamıyla te’vîl edildiği, dolayısıyla böylesine bir te’vîlin anlam itibariyle problemsiz olduğu daha önce de işaret ettiğimiz gibi bazı alimler tarafından ifade edilmiştir. Ancak şunu da söylemeliyiz ki hadislerin te’vîli, ancak hadisler sahih olduğunda mümkün olabilir. Bu hadis ise hem isnad hem de metin açısından *zayıf* hatta bazı kaynaklarda *uydurma* olarak kabul edilmiştir. Kaldı ki dünya işlerinden gâfil olma şeklindeki bir te’vil, dünya ve ahiret dengesini gözetmeye çağırın İslam öğretisine de ters düşmektedir. Mümin, madde ile ruh, akıl ile kalp arasında orta yolu tutandır. Mü’min kendisini dinden ayırmayacak, koparmayacak kadar dünyaya bağlı, dünyadan koparmayacak kadar da dinine bağlı olmalıdır. Dolayısıyla hangi anlamıyla alınsın alınsın rivâyetin metin açısından problemsiz olduğunu söyleyebilmemiz çok zor gözükmektedir. Kaldı ki, hadisin aslının olmadığı mevdûat ve ilel yazarları tarafından da belirtilmiştir. Nitekim Aliyyu’l-Kâri (ö.1014/1606) *el-Esrâru’l-mevdûa* adlı eserinde rivâyetin aslının olmadığını

45 İbn Asâkir, *Tarihü medineti Dimaşk*, c. 36, s. 86.

46 Al-i İmran, 3/190-195; Araf, 7/179; Mülk, 67/10-11; Zümer, 39/17-18.

47 Bakara, 2/179, 197, 269; Âl-i İmrân, 3/7, 190; Maide, 5/100; Yusuf, 12/111; Ra’d, 13/19; İbrahim, 14/52; Sâd, 38/29, 43; Zümer, 39/9, 18, 21; Mü’min, 40/54; Talâk, 65/10.

48 Enfal, 8/22.

söylemekte, Sehl et-Tüsterî'nin (ö.283/896), böylelerini *kalpleri coşkuyla dolu ve daima Allah ile meşgul olan kimseler* olarak açıklamasının da uygun olmadığını ifade etmektedir.<sup>49</sup> İbnü'l-Cevzî de (ö.597/1201) *el-İlelü'l-mütenâhiye* adı eserinde hem Câbir kanalıyla hem de Enes kanalıyla *bülh* rivâyetini aktarmakta ve her iki rivâyetin de isnâdında bulunan problemler dolayısıyla sahih olmadığını belirtmektedir.<sup>50</sup>

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı üzere *bülh* rivâyeti bizzat hadisi nakledilen müellifler tarafından da problemliler olarak görülmüş, bazı ilel ve mevdûat âlimlerinin kanaatine göre ise sahih sınırları dışında, aslı olmayan hadis, hatta *uydurma* olarak nitelendirilmiştir. *Bülh* rivâyetine yönelik bu yaklaşımlar her ne kadar rivâyet tefsirlerinde ve hadisçiliği ile önplana çıkmış müelliflerin eserlerinde rivâyetin istihdamının önüne geçmiş olsa da özellikle tasavvufî çevrelerin *bülh* kelimesinin anlamına getirdiği yorumlar ile rivâyeti cennet tasvirlerine yönelik açıklamalarını destekler mahiyette görmeleri işâri tefsirlerin hemen hepsinde rivâyetin kullanılmasına zemin oluşturmuştur.

#### 4. Tefsir ve Tasavvuf Kaynaklarında Rivâyetin Kullanımı

“Cennetliklerin çoğu eblehlerdir” rivâyeti hem tefsir hem de tasavvufî kaynaklarda zühd hayatına yönelik kullanılan ve cennet tasvirlerine yönelik naslara istişhad olarak getirilen argümanlardan biri olmuştur. Genelde işâri tefsirlerde kullanılmış olması ve rivâyet tefsirlerinde ise hemen hemen hiç zikredilmemesi dikkati çeken bir başka husustur. Görüldüğü kadarıyla *bülh rivâyeti* Bakara 2/111, Al-i İmran 3/193-194, Nisa 4/98-99, İbrahim 14/52, Nahl 16/125, İsrâ 17/21, Nûr 24/23, Saffât 37/84 ve yoğun olarak Yasin 36/55 ile Zümer 39/73. ayetleri çerçevesinde zikredilmektedir.

Eserine zayıf ve uydurma rivâyetler aldığı ileri sürülerek hadis âlimleri tarafından tenkit edilen<sup>51</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kütü'l-Kulûb* adlı eseri *bülh* hadisinin zikredildiği en erken tasavvufî kaynak olarak dikkat çekmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî Söz konusu eserinde *bülh* hadisini iki ayrı

49 Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi ahbâri'l-mevdûa*, tahk.: Muhammed Latif es-Sabbâğ, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1391/1971, s.126;

50 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, c. 2, ss. 934-935.

51 Bk. Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, s. 239.

yerde “Cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise, akıl sahiplerine aittir” metniyle zikretmektedir.<sup>52</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Mekki- daha sonra Gazali’de de görüleceği gibi- cenneti, avâmın ve havâsın cenneti olmak üzere iki kısımda mütalaa etmekte, dolayısıyla bu ikili ayırımı binaen avâmın Allah’ın emirlerini yerine getirmekle birlikte ibadet ve taatin tam şuuruna varmamaları nedeniyle cennetin alt tabakasını hak ettiklerini, yani hadiste dile getirilen eblehler grubuna dâhil olduklarını, alimlerin veya diğer bir ifadeyle havâs ehlinin ise cennetin en üst makamında olacaklarını dile getirmektedir. İmân açısından böyle bir farklılığın olabileceği hiç şüphesiz hem Kur’an hem de Sünnet ile sâbit olan bir husustur.<sup>53</sup> Ancak cennete ilişkin derecelendirmeleri *bülh* hadisi ile anlamlandırmaya çalışmak çok tutarlı gözükmemektedir. Zira cennetin en üst makamını kazanmak ile en alt mertebesinde bulunma tamamen kişinin sahip olduğu imân/eylem boyutu ile ilgili bir husustur.<sup>54</sup>

Mekkî’nin *bülh* hadisine ilişkin yorumları yine müfessir sûfî olarak bilinen Sülemî’nin eserinde de gözükmemektedir. Yaşadığı dönemde ilim ve devlet adamları tarafından takdir edilmiş bir sûfî olmasına karşın sonraki dönemlerde tasavvufî konularda hadis uydurmakla itham edilen ve *Hâkâiku’t-tefsîr* adlı eserinde Bâtınî-Karmaî tarzında teviller yapmakla tenkit edilen<sup>55</sup> Sülemî (ö.412/1021), mutasavvıfların Kur’an ayetlerine ilişkin yorumlarını içeren ilk kapsamlı eser niteliğindeki bu tefsirinde Yasin sûresi 55. ayeti bağlamında söz konusu rivâyete yer vermiş ve “(Şüphesiz cennetlikler o gün) nimetlerle meşguldürler, zevk sürerler, cennet nimetleri onları (bu nimetlerin) sahibinden alıkoymuştur. Yani Allah’tan (bir karşılık olarak) sadece cennete râzı olanlar eblehlerdir” yorumunu yapmıştır.<sup>56</sup>

52 Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisî Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb fi muameleti’l-mahbûb ve vasfu tarîki’l-mürîd ila makâmi’t-tevhîd*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, c. 1, s. 188, 206. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev.:Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 1999, c. 1, s. 362, 399.

53 Buhârî, İman, 2/15.

54 Bk. Zümer 39/7, Şûra 42/28, Vâkıa 56/22-24; Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 8; Müslim, İman, 314, Tirmizî, Sıfatü’l-Cenne, 19, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *Sünen*, Beytü’l-Efkârî’l-Devliyye, Riyad,1998, Cihâd, 18, 19.

55 Süleyman Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, ss. 53-54.

56 Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Hakâikü’t-Tefsîr*, tahk.: Seyyid Umran, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2004, c. 2, s. 173.

Sülemî, ayete getirdiği bu yorumuyla cenneti sadece cennet nimetleri için isteyenlerin hadiste vurgulanan ahmaklar olduğuna işaret etmiş, asıl maksadın Rabb'in kendisi ve cemâli olması gerektiğini vurgulamıştır. Şüphesiz bu husus, tasavvufî geleneğin en önemli argümanlarından biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim Sülemî'nin öğrencisi olarak bilinen<sup>57</sup> Sa'lebî (ö.427/1035) de hocasının izinden giderek benzer noktaya vurgu yapmış ve *bülh* rivâyetindeki ahmakların Allah'ın vermiş olduğu cennet nimeti ile yetinenler olduğunu, zeki olanların ise buna razı olmayıp Allah'ın cemalini görmek istediklerini belirtmiştir.<sup>58</sup>

Kuşkusuz böylesine bir yorum ilk bakışta makul gibi gözükse de Kur'an'da birçok yerde zikredilen cennet nimetlerini<sup>59</sup> de anlamsız kılacaktır. Asıl maksat Allah'ın cemali ve ma'rifetullah ise ve bunu arzulamayanlar ahmaklar olarak nitelendiriliyorsa, bu durumda şu soruyu sormamız gerekmektedir: O halde bu kadar ayette niçin cennet nimetlerinden söz edilmektedir? Cennet nimetlerinden söz eden bu ayetler ahmaklara yönelik ayetler midir? Bu takdirde hem Kur'an hem de Sünnetteki verilerin muhataplarını ahmak olmaya sevk edici işaretler taşıdığı söyleyebilir miyiz? İşte bütün bu sorular sadece mükafat arzusuyla da olsa Allah'a ibadet edenleri ahmaklar olarak nitelendirmenin çok tutarlı olmadığını ortaya koymaktadır.

İşârî tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden sayılan Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072) de Yasin sûresi 55. ayetini tefsir ederken "cennet ehlinin çoğu eblehlerdir/saflardır" rivâyetine yer vermiş, rivâyette geçen "bülh" kelimesinin hicâb ehlini temsil ettiğini ve bu kelime ile mükafat arzusuyla Allah'a ibadet eden ve kendi paylarına düşen nimetlere kanaat gösterenlerin kastedildiğini belirtmiştir.<sup>60</sup> Kuşeyrî'nin tefsirinden çokça yararlandığı anlaşılan İbn Acîbe de aynı ayetin tefsirinde Kuşeyrî'nin ifadelerini en ufak deği-

57 Mehmet Suat Mertoğlu, "Sülemî", *DİA*, İstanbul 2009, c. 36, s. 28.

58 Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbîrî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002, c. 8, s. 132. Hemen hemen aynı lafızlarla benzeri yorum için bk. Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. 2, s. 481.

59 Bk. Bakara, 2/25, Al-i İmran, 3/15, Nisa, 4/13, 57, Maide, 5/ 85, Tevbe, 9/100, İbrahim, 14/23, Hicr, 15/45, Hac, 22/23, Sebe, 34/37, Fatır, 35/ 33, Zümer, 39/20, Zuhruf, 43/71, Saf, 61/12.

60 Ebu'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Havâzın Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk İbrahim Besyûnî, Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981, c. 6, s. 283.

şiklik yapmadan aktarmış<sup>61</sup>, Mücadele 11. ayetine ilişkin olarak da cennet ehlinin mertebelerini sayarken rivâyette zikredilen “eblehler”in cennet ehlinin en alt tabakasını oluşturduğunu, bunun aksini iddia edenlerin ise velâyet mertebeleri hakkında bilgisi olmayan kimseler olduğunu ifade etmiştir.<sup>62</sup>

*Bülh* rivâyetine en fazla yer verenlerden biri İmam-ı Gazalî (ö.505/1111) olmuştur. Hem *İhyâ*'sında hem de *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde birçok defa rivâyeti zikreden Gazalî'nin yorumları Ebû Tâlib el-Mekkî'de olduğu gibi cennetin avâmın ve havâsın cenneti olmak üzere iki kısım olarak değerlendirilmesine dayanmaktadır. Gazalî, *İhyâ* ve *Cevâhiru'l-Kur'an* adlı iki eserinde söz konusu rivâyeti birçok yerde zikretmiştir.<sup>63</sup> Rivâyetin istihdam edilişi Ebû Tâlib el-Mekkî'de görüldüğü üzere tamamen tasavvufî gelenekteki avam-havas ayrımı ve bu ayrım çerçevesinde sufilerin kendilerini havas ya da ehlullah olarak görmelerine dayanmaktadır. Bu nedenle Gazalî, Kur'an'da tasvir edilen cennetin ve cennet nimetlerinin avâma, yani sıradan insanlara hitap ettiğini; seçkinlerin cennetinin ise ma'rifetullah olduğunu; “Arif, kendisine ma'rifet cennetinin sekiz kapısı aralanınca orada kalır ve asla ahmakların cennetine dönüp bakmaz. Gerçekte, cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise, hadiste de zikredildiği gibi, akıl sahibi kimselere mahsustur”<sup>64</sup> cümleleriyle ifade etmiş, hatta cennet için çalışanları “midesi ve tenasül uzvu için çalışanlar” olarak niteleyerek böylece onların *ebleh* olmayı hak ettikleri noktasına vurgu yapmıştır.<sup>65</sup>

61 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî Haseni Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, c. 6, s. 237.

62 İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, c.7, s. 522.

63 Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Dârü İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1985, ss. 71-72; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., c.3, ss. 18, 23, c.4, ss.335, 375.

64 Bk. Gazâlî, *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 71-72.

65 Gazalî buna yönelik kanaatini şu şekilde belirtmektedir: “(...) Taatlar hakkında insanların niyetleri çok çeşitlidir. Mesela insanlardan bazıları azab korkusuyla ve ondan kurtulmak için amel eder. Gerçi böyle bir kimse ateşten korunur. Diğer bir grup da cennete girebilmek için amel eder. Bu derece, her ne kadar, Allah'ı sırf zatından ve celâlından ötürü tâzim eden kimselerin mertebesine göre düşük bir mertebe ise de, yine de doğru niyetlerdendir. Çünkü bu, ahirette va'dedilen bir şeye meyiletmeştir. Bu şey, dünyada görülen şeylerden olmasına rağmen durum böyledir. Bu dünyada insanı teşvik eden şeylerin başında tenasül uzvuyla mide gelir. Bunların ihtiyaçlarının karşılanacağı yer cennettir. Bu

Benzerî yorumlar Fahreddin er-Râzî, Kurtûbî ve Bursevî'nin tefsirlerinde de gözükmektedir. Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), tefsirinde rivâyeti Zümer sûresinin 73. ayeti yorumunda kullanarak illiyyûn makamının, cenneti, cennet nimetleri için değil Allah için arzulayanlara ait olduğunu cennet ehlinin çoğunun ebleh olmasının da buna işaret ettiğini ifade etmiştir.<sup>66</sup>

Kurtûbî (ö.671/1273) de rivâyeti "Nitekim Rabbine temiz bir kalple geldi" (Saffat, 37/84) ayetinin tefsirinde zikretmiş hadiste *bülh* kelimesinin "[kişinin] günahtan ve her türlü kusurdan ârî olması ve dünya işlerinden gâfil olması" anlamına geldiğini ifade ederek "Cennete, kalpleri kuş kalbi gibi olan bir takım kavimler girecektir"<sup>67</sup> hadisinin de bunu desteklediğini belirtmiştir. Dolayısıyla Kurtûbî'ye göre "Cennet ehlinin çoğu eblehlerdir/saflardır" rivâyetindeki *bülh* kelimesi "Allah'a isyandan uzak duran kişi" anlamına gelmektedir.<sup>68</sup>Kurtûbî'nin bu değerlendirmeleri onun, rivâyeti mutasavvıflardan farklı olarak "kötülükten gâfil olmak" anlamında kabul ettiğini göstermektedir.

İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) *Rûhu'l-beyân* tefsirinde bu rivâyeti dört ayrı yerde zikretmiştir. Söz konusu kullanımları ve yorumları özetleyecek olursak Bursevî'nin rivâyete ilişkin yorumlarının Gazâlî'nin avâm-havas ayırımı ile paralellik arz ettiğini ve cennet nimetleri ile meşgul olma ve cenneti sadece nimetleri için arzu etme eyleminde bulunanları rivâyetteki *bülh* kelimesi ile izah ettiğini söyleyebiliriz.<sup>69</sup>

Bize öyle geliyor ki bahse konu rivayet, tasavvufî gelenekteki avam-

---

bakımdan cennet için çalışan kimseler, midesi ve tenasül uzvu için çalışanlardır. Tıpkı ancak ücret aldığında çalışan kötü ırgat gibi onun derecesi de sıradan kimsenin derecesidir. O bu dereceyi, ameliyle elde eder; zira cennetliklerin çoğu eblehlerdir." Bk.Gazali, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 4, s. 335.

66 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Mefâti-hü'l-gayb)*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 17, s. 22; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i kebir*, çev.: Suat Yıldırım vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1995, c. 14, s. 231.

67 Müslim, Cennet, 51/11.

68 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Alemlî'l-Kütüb, Riyad 1423/2003, c. 13, s. 114.

69 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., c. 4, s. 290, c. 5, s. 74, 111, c.7, s. 325.

havas ayrımı ve bu ayrım çerçevesinde sufilerin kendilerini havas ya da ehlullah olarak görmeleri ve avamdan saydıkları zahir ehli ve/veya rüsum ulemasını örtülü biçimde itibarsızlaştırmaya çalışmalarının bir aracı olmuştur; kuşkusuz bu bir ihtimaldir. Ancak tasavvufî gelenekte özellikle terğîb ve terhîb maksatlı hadis uydurmanın tecviz edildiği gerçeği<sup>70</sup> dikkate alındığında bu ihtimalin güçlü bir ihtimal olduğu söylenebilir. Daha açıkçası, Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'an*'da cenneti avâmın ve havâsın cenneti olmak üzere ikiye ayırması ve Kur'an'da tasvir edilen cennetin ve cennet nimetlerinin avâma, yani sıradan insanlara hitap ettiğini; seçkinlerin cennetinin ise ma'rifetullahtan ibaret olduğunu ileri sürmesi kelimenin tam manasıyla avam-havas kavramlaştırmasında ifadesini bulan bir seçkincilik söylemidir. İşte bu söyleme binaen *bülh* hadisi tasavvufî yorumlarda değerli bir metin olarak telakki edilmiştir. Bu söylemin sahibi olan Gazzâlî'ye göre cennetin biri zâhirî diğeri bâtinî olmak üzere iki ayrı anlamı vardır. Cennetin zâhirî anlamı, bilinen lügavî-örfî anlamdır ki -Gazzâlî açısından bakıldığında- bu mecâzî bir anlamdır. Kur'an'da her türlü maddî lezzetlerle birlikte nitelenen cennet budur. Cennetin melekûtî ve bâtinî-hakikî manâsı ise ma'rifettir. İşte bu hakiki manayı bırakıp da cennetin maddi lezzetlerine yapışanlar *ahmaklar* olarak nitelendirilmekte ve ona göre *bülh* hadisi tam da buna işaret etmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, Fatiha Suresi'nin Kur'an ilimlerinin sekiz türünü kapsadığına ilişkin görüşlerini serdederken şunları dile getirmiştir:

“(…)Şayet sen hayvanların arzularına ortak olmanın, Rabbin cemaline muttali olmaları sebebiyle meleklerin içinde buldukları mutluluk ve huzura ortak olmaktan daha fazla elde edilmeye layık olduğunu düşünüyorsan, o takdirde sen son derece ahmak, cahil, aptal ve değersiz bir kişisin. Ârif, kendisine ma'rifet cennetinin sekiz kapısı açılınca orada kalır ve asla ahmakların cennetine iltifat etmez. Gerçek şu ki cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İliyyûn ise hadiste de zikredildiği gibi akıl sahibi kimselere mahsustur...”<sup>71</sup>

Gazzâlî'nin ifadesiyle, cisimlerden yaratılan ve ne kadar geniş olursa olsun sonuçta bir nihâyeti bulunan cennete bağlanmak kişiyi ahmaklar zümresine dahil etmek için yeterli bir nedendir. İşte bu kanaate binaen Gazzâlî “Sen daha üstün olanı verip daha aşağı olanı almaktan sakın! Aksi takdirde, her ne kadar cennet ehlinden olsan da ahmaklar zümresine dâhil olursun.

70 Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ömer Haşim, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 1, s. 155; Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanuma Yolları ve Tenkidi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1997, s. 66.

71 Gazzâlî, *Cevâhiru'l-kur'ân*, ss. 71-72.

Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise akıl sahiplerine aittir<sup>72</sup> demektir. Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi, Gazâlî'ye göre cenneti maddî nimetlerin ve hazların tadılacağı bir mekân olarak tasavvur edenler, selâmet ve cennet ehli olan ahmak insanlara karşılık gelmekte;<sup>73</sup> cennetin gerçek manâ ve mahiyetini ma'rifetullah olarak telakki edenler ise havâssı temsil etmektedir.<sup>74</sup> Bütün bu değerlendirmeler Gazâlî'nin tasavvufî gelenekteki meşhur avam-havas ayırımından hareketle seçkin bir tavır sergilediğini ve bu tavır uyarınca kendisini "marifet ehli"ne tekabül eden havas zümresine dâhil ederek seçkinler (havas) zümresine mensup bir şahsiyet olarak gördüğünü<sup>75</sup>, dolayısıyla te'vil konusunda da seçkin bir anlayışı benimsediğini göstermektedir.<sup>76</sup> Nitekim *İlcâmu'l-'Avâm*'daki bazı örnekler de bunu teyit etmektedir.<sup>77</sup> Tasavvufî gelenekteki bu seçkin tavır ve söylem nazarı itibara alındığında, cennet ehlinin pek çoğunun ebleh olarak nitelendirildiği rivayetin Gazâlî'ye ait yorumunu da tasavvufî gelenekteki seçkinliğin tipik tezahürlerinden biri olarak okumak gerekir.

### Değerlendirme ve Sonuç

"Cennetliklerin çoğu eblehlerdir" hadisinin semantik ve teknik analizini ve islâmî literatürdeki yansımalarını ele aldığımız bu çalışma hem isnad hem de metin açısından söz konusu rivâyetin birçok problemi barındırdığını ortaya koymuştur.

İsnad açısından rivayetin sahih sınırları içerisine girmediği, râvilerin

72 Gazzâlî, *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 72.

73 Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim*, [Mecmûatü resâil içinde], Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 202.

74 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtîlilik ve Bâtînî Te'vil Geleneği*, İstanbul 2011, ss. 370-373.

75 Nitekim Gazâlî çok özel bir dostuna yazdığı *Mişkâtü'l-envâr* adlı risalesinde müslümanların avam-havâs veya avam-havâs ve havâssü'l-havâs şeklinde gruplara ayrıldığını belirtmiş ve bu çerçevede avamın tevhidini "lâ ilâhe illallah", havâssın tevhidini ise "lâ ilâhe illâ hû" şeklinde ifade etmiştir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, neşr.: Ebû'l-A'lâ el-Affî, Kahire 1964, ss. 60-62.

76 Bu yönde daha geniş bir değerlendirme için bk. Mehmet Vural, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, ss.125-133.

77 Gazzâlî, *İlcâmu'l-'avâm an ilmi'l-keîlâm*, neşr.: Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985, ss. 84-85.



cerh ve tadil durumları dikkate alındığında sahih hadisin şartlarını taşımadığı açıktır. Zira rivâyetin hadis kaynaklarında nakledilen tüm tarihlerinde cerh edilen râviler bulunmaktadır. Cerh ve ta’dil ifadelerinin muhaddislere göre farklılık gösterebileceği ihtimalini dahi dışarıda bırakacak şekilde râvilerin en ağır ifadelerle tenkit edildiği ve cerh ifadelerinin özellikle isnâdın dağıldığı müşterek râviler üzerinde toplandığı dikkati çekmektedir. Kaldı ki bu rivâyet Aliyyu’l-Kârî, İbnü’l-Cevzî, Fettenî gibi muhaddisler tarafından da “aslı olmayan hadis” şeklinde telakki edilmiştir.

Metin itibariyle de rivâyetin problemlili olduğu söylenebilir. Problem rivâyette zikredilen *bülh* kelimesi ve bu kelimeye ilişkin te’viller üzerinde yoğunlaşmaktadır. Semantik açıdan söz konusu kelime “ahmak, budala” gibi anlamı itibariyle Kur’an ayetlerine aykırı olduğu görülmektedir. Zira ayetlerde cenneti hak eden kişiler *ulul elbâb/akıl sahipleri* olarak vasıflanmakta, bu açık ifadeler cennetliklerin çoğunun ahmak olduğunu dile getiren bu rivâyet arasında bir tezat oluşturmaktadır. Rivâyette geçen *bülh* kelimesine yönelik olarak lügat âlimleri ve bazı mutasavvıflar “şerden gafil olma, kötülükten uzak durma” gibi anlamları vermektedirler. Ancak *bülh* kelimesine bu anlam verilirken tek dayanak olarak bu hadisin kullanılmış olması manidardır. Bu husus söz konusu anlam örgüsünün rivâyetin kurtarılması amacıyla matuf olarak ihdas edildiği izlenimini uyandırmaktadır. İbn Asakir’in *Tarihu Dımaşk* adlı eserinde nakledilen “cennet ehlinin çoğundan olma” sözünün kişiye yapılan hakaret gibi algılanması da aslında *bülh* kelimesinin rivâyet döneminde dahi “ahmak/budala” anlamında kabul edildiğini göstermektedir. Öte yandan özellikle Gazâlî gibi sufilerin bu kelimeyi genellikle “cennetteki meyve ve huri gibi nimetlere gözünü diken ve cenneti bu nimetlerden ibaret bir yer gibi gören” kimselere delâlet ettiği yönünde anlamlandırması ve böyle kişileri de ahmaklar olarak nitelendirmeleri de kelimenin “günahtan uzak, alabildiğine saf ve temiz” manasına gelmediğini gösteren bir diğer delildir. *Bülh* kelimesine *dünya işlerine ilgisiz kalan kimse* şeklinde bir mana takdir edilmesine gelince, bize göre bu mana takdiri de rivâyetteki delâlet problemini ortadan kaldırmamaktadır. Zira İslâm dini hiçbir zaman dünya ve dünya işlerini tamamen terk etmeyi tavsiye etmemiş aksine dünya ve ahiret dengesinin sağlanması gerektiği noktasına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla rivâyette geçen *bülh* kelimesinin *dünya işlerinden gâfil olup ahirete yönelik işlerde ise fakih olma* anlamına geldiği şeklindeki tevilin de tutarlı olmadığı söylenebilir.

Sonuç olarak Kütüb-i Sitte olarak tabir edilen kaynakların hemen hiçbi-

rinde geçmemekle birlikte *Müsnedü'l-bezzâr*, *Müşkilü'l-asâr*, *Müsnedü's-şihâb*, *Şu'abü'l-imân*, *Telhîsu'l-müteşâbih*, *Târîhu Dımaşk* gibi hadis eserlerinde değişik isnadlarla zikredilen ve “Cennetliklerin çoğu eblehlerdir (ahmaklardır)” anlamındaki rivâyetin hem isnad hem de metin açısından izahı pek de mümkün olmayan problemleri barındırdığı ve Hz. Peygamber'e aidiyetinin son derece şüpheli olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak rivâyeti heder etmemek adına özellikle tasavvufî çevrelerin rivâyette geçen *bülh* kelimesini “saf, dünya işlerinden uzak durma” veya “cenneti cennet nimetleri için arzuladığından ahmak olmayı hak eden kimse” gibi anlamlarla izah etmeye çalışmaları hadis kitaplarının otoritesi nedeniyle olmadık tevillere girişme çabası olarak değerlendirilmeli, bu bağlamda söz konusu rivâyetin aslının olmadığı kanaati bu çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biri olarak kabul edilmelidir.

### Kaynakça

- Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi ahbâri'l-mevdûa*, tahk.: Muhammed Latif es-Sabbâğ, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1391/1971.
- Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, (c. 1-4).
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *el-Câmi' li-şu'abi'l-imân*, tahk.: Abdülalî Abdülhamid Hamid, Mektebetü'r-Rüşd, Beyrut 2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri, *Müsnedü'l-Bezzâr*, tahk.: Adil İbn Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2005.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-Luga ve sihâhü'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülgafûr Atar, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev.:Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 1999.
- , Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıvve el-Hârisî, *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ila makami't-tevhîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, tahk.: Muhammed Abdünnaim Hafâcî, Mahmûd Ferec Ükde, Dâru'l-Misriyyeli't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, ty.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1985.
- , *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- , *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebü'l-A'lâ el-Afîfî, Kahire 1964.
- , *İlcâmu'l-'avâm an ilmi'l-keâm*, nşr. Muhammed Mu'tasim-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985.
- , *el-Kistâsü'l-müstakîm, [Mecmûatü resâil içinde]*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâî, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut 1988.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- , *Tâli telhîsü'l-müteşâbih*, Dârü's-Sumey'i, Riyad 1417/1997.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Hasenî Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Sikâtüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîh-u medîneti Dimaşk*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1372/1952.
- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, tahk.: Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed, *Lisânü'l-mizân*, Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1406/1986.
- , *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker*, tahk.: Nurettin Itr, Dimaşk 1993.
- , *Tehzîbü't-tehzîb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1984.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *el-Mecrûhîn*, Dârü'l-Vâî, Halep ts.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-arab*, Dârü Sadır, Beyrut ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zâm fi'l-luga*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Garîbu'l-hadîs*, tahk.: Abdulmu'tî Emin Kal'âcî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.
- , *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- , *el-İtelü'l-Mütenâhiye fi'l-ahâdisi'l-vâhiye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Saadât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed, *el-Câmi fi garîbi'l-hadîs*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ts.
- İbnü's-Salâh, Ebü Ömer Osman b. Abdurrahman eş-Şehruzûrî, *Mukaddime*, tahk.: Nureddin Itr, Dârü'l Fikr, Beyrut 1995.
- İbnü's-Sem'ânî, *el-Muntahab min mu'cemi's-şuyûh İbnü's-Sem'ânî*, Dârü Alemî'l-Kütüb, Riyad 1996.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları ve Tenkidi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1997.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980.
- el-Kudâî, Ebü Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-şihâb*, tahk.: Hamdi Abdülmeccid es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
- el-Kurtûbî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hişâm Semîr el-Buhârî, Dârü Alemî'l-Kütüb, Riyad 1423/2003.

- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Havâzın, *Letâifu'l-işârât*, thk İbrahim Besyûnî, Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981.
- Mehmet Suat Mertoğlu, "Sülemî", *DİA*, İstanbul 2009.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaeddîn Yusuf b. Abdurrahmân b. Yusuf, *Tehzîbü'l-kemâl li esmâi'r-ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1988.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtmîlik ve Bâtmî Te'vil Geleneği*, İstanbul 2011.
- er-Râmehurmûzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihi'l-gayb)*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981.
- , *Tefsîr-i Kebîr*, çev.: Suat Yıldırım vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîrü's-sa'lebî)*, tahk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- Saklan, Bilal, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, İstanbul, 1994.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ömer Haşim, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin, *Tefsîrü's-Sülemî (Hakâikü't-tefsir)*, tahk.: Seyyid Umran, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2004.
- eş-Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafî, *es-Sirâcü'l-münîr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut ts.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1994.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Uludağ, Süleyman, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *DİA*, İstanbul 2010.
- Vural, Mehmet *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004.
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Ali eş-Şîrî. Dârü'l-Fikr, Beyrut 2001.
- ez-Zehbî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- ez-Zehbî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402.
- ez-Zehbî, *Târîhu'l-islâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1422/2001.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*, tahk.: Ali Muhammed el-Bâhû, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.

## TEFSİRDE TENEVVÜ VE TEZÂD İHTİLÂFI AYRIMININ YETERSİZLİĞİ

Ferruh KAHRAMAN \*

### Özet

Tefsirde farklılıklar ihtilâf olarak adlandırılmaktadır. Bu farklılıkların ihtilâf olarak adlandırılması çok önemlidir. Çünkü ihtilâf, hem olumlu hem de olumsuz ikili bir anlama sahiptir. Bundan dolayı tefsirde makbul olan farklı yorumlarla makbul olmayan farklı yorumlar ihtilâf olarak adlandırılmaktadır. Tabiûn döneminden sonra re'y ile tefsir artmış ve bunun bir sonucu olarak te'vil problemi ortaya çıkmıştır. Te'vil probleminin sonucunda da ilk dönem ihtilâfları, daha çok batıl ve fasid te'viller şeklinde, hicrî sekizinci yüzyıldan itibaren de tenevvü ve tezâd kavramlarıyla ifade edilmiş ve ihtilâf tümüyle reddedilmemiştir. Bu makalede, şimdiye kadar ihtilâf üzerine yapılmış tasnifler değerlendirilmiş, özellikle tenevvü ve tezâd ayrımının yetersiz olmasından dolayı bunun yerine daha açık ve kapsamlı terimler bulunmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, ihtilâf, çeşit, tenevvü, tezd.

### Abstract

#### The Deficient of Variety and Contradiction Discrimination in Qur'anic Exegesis

Different interpretations in Quranic exegesis is called disagreement (*ihtilâf*). It is important that the differences are called disagreement. Because the term of disagreement bears both positive and negative meaning. In tafsir tradition, acceptable and unacceptable interpretations are regarded as disagreement. If we look at the studies of Quranic disciplines, disagreements are called as invalid, *fasid* and null, *batil*. After tabii period, reasoning and te'vil developed and as a consequence the problem of tevil emerged. In early period, disagreements were regarded as batil and fasid; after 8<sup>th</sup> century were regarded as variety, *tenevvü* and contradiction, *tezâd* and disagreement was not totally rejected. After this period, the disagreements were categorized in two categories: *tenevvü* and *tezâd*. In present study, the categories concerning disagreements studied until now are examined. Finally it is pointed that the categorization is problematic and new terminology is stated.

**Keywords:** Qur'anic exegesis, disagreement, variety, contradiction.

\* Yrd. Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

İhtilâf kelimesi Arapça'da çok geniş bir anlama sahiptir. Kelimenin kökü olan sülâsî *halefe* ve müştakları sözlükte "geriye döndü",<sup>1</sup> "süt vb., yemekler bozuldu",<sup>2</sup> "oruçlu olan birisinin ağzı fena halde koktu",<sup>3</sup> "çocuk babasının ahlakını takip etmedi, onun yolundan gitmedi",<sup>4</sup> "arkadaşlarından geri kaldı",<sup>5</sup> "bozgunculuk yaptı"<sup>6</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Halefe'nin iftiâl babıdan kullanımı olan *ihtilâf* "birliğin oluşmaması"<sup>7</sup> ve "iki kişinin birbirini söz ve davranışlarında, ötekinin aksini ilzam etmesi" anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Bunun yanında ihtilâf, "bir tek görüşün bulunması gereken yerlerde birden fazla görüşün bulunmasıdır."<sup>9</sup> Diğer bir ifadeyle ihtilâf, "bir konu hakkında serdedilen pek çok görüş ve bunlar arasındaki ayrılıklar" şeklinde anlamak da mümkündür.<sup>10</sup>

İhtilâf ittifakın yani birlik ve beraberliğin zıddı olup "görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak" veya "farklı görüşlere sahip olmak" ma'nâsına gelir. İhtilâfta, her zaman farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü ve zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı da ifade eder. Bunun yanında sağlam veya zayıf olsa bir tarafa temayülü de yansıtmaktadır. Bun-

- 1 Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts. s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990, c. 9, 82; Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987, s. 1042.
- 2 İbn Manzûr, *age*, c. 9, s. 92; Muhibiddîn ez-Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, tahk.: Ali Şibrî, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, c. 12, s. 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1044; Hasan Said el-Kermî, *el-Hâdi ilâ luğati'l-Arab*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991, c. 1, s. 661.
- 3 İbn Manzûr, *age*, c. 9, s. 93; Zebidî, *age*, c. 12, s. 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1044; Kermî, *age*, c. 1, s. 661.
- 4 İbn Manzûr, *age*, c. 9, s. 88; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1044, 1045.
- 5 Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1045; Kermî, *age*, c. 1, s. 661.
- 6 Zebidî, *age*, c. 12, s. 195.
- 7 Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1045; Kermî, *age*, c. 1, s. 662, 664.
- 8 Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Feyrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz, el-Mektebetü'l-ilmîyye*, Beyrut, ts., c. 2, s. 562; Kermî, *age*, c. 1, s. 662.
- 9 Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yay., İstanbul 2002, s. 41.
- 10 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, tahk.: Abdülkadir Atâ, Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1998, s. 35.

dan dolayı belli ölçüde olumluluk ifade eder.<sup>11</sup>

Tefsîrde ihtilâfı, İbn Kuteybe (ö.276/889) bazen tenâkuz kelimesine yakın anlamda kullanmıştır.<sup>12</sup> Tahavî (ö.321/933) ise meseleyi rivâyetlerle ilgili değerlendirip, ihtilâfı rivâyetlerin birbirleriyle çelişmesi,<sup>13</sup> isnatların çelişkili olması<sup>14</sup> ve âlimlerin ihtilâf etmesi şeklinde ifade etmiştir.<sup>15</sup> Dolayısıyla ihtilâfla tenâkuz yakın anlamda kullanılabilir. Ancak bunlar arasında bazı farklar vardır. Bu farkların en önemlisi umûm-husus farklılığıdır. İhtilâf, tenakuza nazaran daha geniş bir anlama sahiptir. Dolayısıyla tenâkuz, ihtilâfın bir çeşididir denilebilir. İhtilâfla tenâkuz arasındaki umûm-husus farklılığı tezâd için de söz konusudur. İhtilâf kelimesinin anlamına bakıldığında onun tezâddan daha şümulü olduğu görülür. Her zıt ihtilâf kabul edilirken her ihtilâf zıt kabul edilmez.<sup>16</sup>

İhtilâfın terim anlamı ise, “bir kişinin söz veya davranışlarında diğer insanlardan veya topluluklardan farklı bir yol takip etmesi” olarak tanımlanmıştır.<sup>17</sup> Eğer bu görüşler birbirleriyle tezâdlık içeriyorsa insanları tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf, bazen mecâz olarak *münazaa* ve *mücâdele* anlamında da kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Bunun için insanlar ve âlimler arasındaki anlaşmazlık, çatışma ve mücâdeleler hep bu kavramla ifade edilmiştir.<sup>19</sup>

İslâmî ilimlerin pek çok alanında ihtilâf literatürüne dair eser görülmektedir. Fıkıh ve fıkıh ilminin bütün alanlarında ihtilâfa dair eserler kaleme alınmıştır.<sup>20</sup> Fıkıhtan sonra ise nahiv ilmi gelmektedir.<sup>21</sup> Bunu hadîs<sup>22</sup> tefsîr

11 Şükrü Özen, ‘Hilaf’, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988, c. 17, s. 527.

12 İbn Kuteybe, *age*, s. 105, 132, 167.

13 Ebû Cafer et-Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsar*, neşr.: Şuayb Arnaût, Müessesetü’risâle, Beyrut 1994, c. 3, s. 61.

14 Tahavî, *age*, c. 3, s. 126.

15 Tahavî, *age*, c. 3, s. 127.

16 İsfehânî, *Müfredât*, s. 155.

17 İsfehânî, *age*, 155-157; Feyrûzâbâdî, *Basâir*, c. 2, s. 562; Şükrü Özen, “İhtilâf”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000, c. 21, s. 565-568.

18 İsfehânî, *age*, s. 155; Özen, “Hilaf”, c. 17, s. 527.

19 Özen, ‘Hilaf’, c. 17, s. 527-538; Özen, “İhtilâf”, c. 21, s. 565-568.

20 İbn Cerîr Ebû Cafer et-Taberî, *İhtilâfu’l-fukahâ*, Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts.; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî el-Cessâs, *Muhtasarü ihtilâfi’l-ulemâ li’t-Tahâvî*, neşr.: Abdullah Nezîr Ahmed), Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1995; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni sebebi’l-ihtilâf*, neşr.: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru’n-nefâis, Beyrut 1997.

ve kelâm ilmi takip etmektedir.

Bu makalede ise tefsîrdeki farklı görüşlerin ulûmu'l-Kur'ân müellifleri tarafından nasıl çeşitlendirildiği üzerinde durulmuştur. Bunun için öncelikle ulûmu'l-Kur'an, tefsîr usûlleri, tefsîr mukaddimleri, ihtilâflar ve reddiye üzerine yazılmış önemli eserlere başvurulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanması ve yorumlanması noktasındaki ihtilâflar ele alınmakla beraber özellikle tefsîr usûlcülerinin ihtilâfı tasniflemelerine değinilmiş, daha sonra bunların kritiği yapılmış, en sonunda da alternatif bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

## 1. Tefsîrde İhtilâf Çeşitlerinin Ele Alınışı

Kur'ân bünyesine ait ilimler olarak kabul edilen ulûmu'l-Kur'ân, tefsîr usûlü ve tefsîr mukaddimelerinde ihtilâfın tanımının, çeşitlilik üzerinden tenevvü ve tezâd olarak yapıldığı görülmektedir. Bu gelenek asırlarca devam ettirilmiştir. Son dönemde tefsîrde ihtilâflara dair müstakil eserlerde ise ihtilâfın tanımı yapılıp olmuş, ihtilâfların mahiyeti, çeşitleri ve sebepleri gibi konular geniş bir şekilde ele alınır olmuştur. Bu bölümde kronolojik sıraya bağlı kalınarak tefsîr mukaddimleri, ulûmu'l-Kur'ân, tefsîr usûlü ve ihtilâfa dair müstakil eserlerde ayrı başlıklar halinde âlimlerin ihtilâf çeşitleri ve tasniflerine yer verilmiştir.

### 1.1 Tefsîr Mukaddimlerinde İhtilâf Çeşitleri

Bazı müfessirler, tefsîrlerinin mukaddimelerinde ulûmu'l-Kur'ân'ın bazı konularına yer vermişlerdir. Bunların başında Kur'ân'ın nüzûlü, kırâatı, yazılması, toplatılması, çoğaltılması, faziletleri, i'râbı ve nâsîh mensûh gibi konular gelmektedir. Bunların yanında bazı müfessirler kısaca da olsa tefsîr ihtilâflarına değinmişlerdir.

İslâm tefsîr tarihinde Taberî (ö.310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* aslı eserinin mukaddimesinde ihtilâflarla ilgili, çeşitlerine değinme-

---

21 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nehviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, tahk.: Muhyiddin Abdulhamîd, Matbaatu's-seâde, Mısır 1955.

22 Buhârî, *es-Sahîh*, Husumât 1; Bk. İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İslâmî İlimler Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982.



den bazı açıklamalarda bulunmuştur. O, tefsîrde örnek olarak ihtilâflı konulardaki rivâyetlerin hepsini vermiş ve sonra da kendi görüşünü ortaya koymuştur.<sup>23</sup> Meselâ, âyetlerle örneklendirme yoluna giderek İsrailoğullarının ölüye vurup da onun dirilmesi ile emredildiği sığırın belirlenmesi,<sup>24</sup> Hz. İsa'ya indirilen sofradaki yiyeceklerin neler olduğu,<sup>25</sup> Yâsîn sûresindeki şehrin uzak tarafından gelen adamın nasıl olduğu gibi<sup>26</sup> pek çok konuda farklı görüşlerin olduğunu belirtmiş ve bu konu üzerinde önce mukaddimede sonra da ilgili âyetlerin tefsîrinde farklı değerlendirmeler yapmıştır. Ancak ihtilâf çeşitlerine değinmemiştir.

Mukaddimesinde ihtilâflara değinen başka bir müfessir de İbn Atiyye (ö.546/1151)'dir. O, ihtilâfları, re'y ile tefsîr bağlamında değerlendirmiş, rey (batıl re'y) ile tefsîri yasaklayan hadisleri âlimlerin görüşlerini göz ardı ederek ve gerekli ilimlerden yoksun bir şekilde kendi görüşüne göre tefsîr yapanlara hamletmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla tarihî rivâyetleri ve tefsîr için bilinmesi gereken ilimleri öğrendikten sonra rey ile tefsîr yapmanın hiçbir mahzuru olmadığını ifâde etmiştir.<sup>28</sup> Onun bu açıklamalarından ihtilâfların batıl ve sahih bağlamında ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır.

Kurtubî (ö.671/1272) ise mukaddimesinde tefsîrdeki ihtilâfların daha çok sebepleri üzerinde durmuş bunların da iki ana nedenden kaynaklandığını ifâde etmiştir. Birincisi; kişinin kendi görüş ve maksadına delil getirmek için Kur'ân'ı, rey ve hevasına uygun olarak te'vîl etmesi; diğeri de kişinin Kur'ân'ın garipleri, mübhem lafızları, ihtisâr, hazf, ızmâr, takdîm ve te'hîrle ilgili nakilleri bilmeden yani tefsîr usûlü kurallarını göz ardı edip zâhirî Arapça'ya göre tefsîr yapmasıdır. Kim Kur'ân'ı zâhirî Arapça ile yorumlar ve mücerret Arapça bilgisi ile mânâlar vermeye çalışırsa çok hatalar yapar,<sup>29</sup>

23 İbn Ceñir, Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fikr, Beyrut 1995, c. 1, s. 63, 64.

24 Bk. Taberî, *age*, c. 1, s. 478, 488.

25 Bk. Taberî, *age*, c. 5, s. 173-182.

26 Bk. Taberî, *age*, c. 12, s. 188-190.

27 Ebû Muhammed Abdulhak İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîrfl-Kitâbi'l-Azîz*, Katar 1977, c. 1, s. 28, 29.

28 İbn Atiyye, *age*, c. 1, s. 28, 29.

29 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, Mısır 1967, c. 1, s. 33, 34; Muhammed Aydın, "Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:

demıştır. Dolayısıyla Kurtubî ihtilâf çeşitlerine değinmemiştir. İbn Cüzeyy el-Kelbî (ö.741/1340) mukaddimesinde tefsîrdeki ihtilâfları üçe ayırmıştır. Bunlardan birincisi mânâ aynı olmakla beraber ibarede/ifadede olan ihtilâf; ikincisi âyetin daha iyi anlaşılması için farklı örneklendirmelerden kaynaklan ihtilâf; üçüncüsü ise, bir âyetin mânâsında meydana gelen ihtilâflardır ve burada tercih söz konusudur. Tercih söz konusu olduğundan dolayı da burada ihtilâftan ziyade hilâf cerayan etmektedir.<sup>30</sup> Dolayısıyla mukaddimesinde İbn Cüzeyy el-Kelbî'nin ihtilâfı, tenevvü, nisbî tenevvü/örnekleme ve hilâf olarak çeşitlendirdiği görülmektedir.

İbn Kesîr (ö.774/1373) tefsîrinin mukaddimesinde tefsîrdeki ihtilâfları tabiûn tefsîri bağlamında ele almış, çeşitlerine hiç değinmemiştir. İhtilâfları sadece tabiûn dönemi ile sınırlandırdığı için bunları lafızlardaki farklılıklar olarak görmüştür. Ona göre bunlar ihtilâf olmayıp âyetlerin mürâdifiyle (nâziri) ya da aynı lafızla (lâzımı) açıklamalarıdır. Bir âyetteki kelimeler ister aynı lafızlarla açıklansın isterse de mürâdifleriyle açıklansın bunlar aynı anlam ve maksadı ifâde ettikleri için hakîki ihtilâf değildir.<sup>31</sup> Onun bu açıklamalarından tefsîrde ihtilâf olduğu anlaşılacakla beraber bunlar daha çok tenevvüdür.

## 1.2. Ulûmu'l-Kur'ân'da İhtilâf Çeşitleri

Ulûmu'l-Kur'ân, sözlükte “bilmek ve anlamak”<sup>32</sup>; ıstılahta ise “bir konuyu delilleriyle tam olarak anlama” mânâsına gelen ilm'in cemi ulûmla Kur'ân kelimesinden meydana gelen bir izafet terkididir.<sup>33</sup> Bu alandaki müstakil eserlerden Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına kaynaklık eden ilimler anlaşılmalıdır. Kur'ân ilimleri kısaca “Kur'ân'ın inişi, tertibi, toplanması, kitabeti, okunması, tefsîri, i'cazı, nâsih-mensûh açısından olası istifhamları

---

4; s. 113-144.

30 İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, Dâru'l-kütübî'l-hadise, Kahire 1973, c. 1, s. 11.

31 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1993, c. 1, s. 4,5.

32 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 12, s. 417.

33 Tahânevî, Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, neşr.: Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, c. 2, s. 1055.

gideren ilimler” olarak tanımlanabilir.<sup>34</sup>

Hicrî ikinci asırdan itibaren tedvîn edilmeye başlayan Ulûmu'l- Kur'ân, ilk dönemler esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, garîbü'l-Kur'ân vb. konuları bilmekten ibaret olmuştur. Bunlar Zerkeşî (ö.794/1392) ve Suyûtî (ö.911/1505)'nin eserleriyle mukayese edildiğinde tefsîr usûlü niteliğinde kalsa da söz konusu ilimlerin ilk örneklerini oluşturmaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân'a dair ilk eser hicrî ikinci yüzyılda Abdullah b. Vehb'in *el-Câmi' ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri gelmektedir. Onu hicrî üçüncü yüzyılda Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857)'nin *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân* adlı eseri takip etmektedir. Bundan sonra hicrî beşinci asırda Ali b. İbrâhim el-Hûfî (ö.439/1038) tarafından kaleme alınan *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* gelmektedir<sup>35</sup>. Daha sonra Zerkeşî (ö.794/1391)'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Suyûtî (ö.911/1505)'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleri gelmektedir.

Bu eserleri incelediğimizde ihtilâf çeşitlerine Zerkeşî ve Suyûtî'nin yer verdiğini görmekteyiz. Zerkeşî ihtilâfları, müfessirlerin âyetlerde ifâde edilen mânâları kendilerine ulaşan rivâyetlerle ve onların kendi şahsî yapılarına göre farklı açılarla ve temsillerle açıklamalarıdır<sup>36</sup> diye tanımlamaktadır. Daha sonra ihtilâf çeşitlerini Zerkeşî tenevvü ve tezâd üzerinden yapmaktadır. Suyûtî de tefsîrde ihtilâfları değişik açılardan irdelemiştir. Ona göre selef tefsîrinin ihtilâfları genellikle bir müfessirin âyetten anladığı mânâyı, hocasından farklı olarak ifâde etmesi ve umûmi mânâdaki bir kelimenin temsil yoluyla bir yönünü açıklaması, umûmî veya husûsî mânâsında herhangi bir sınırlamaya gidilmeksizin, muhataba sadece kelimenin mânâsının hatırlatılmasıdır.<sup>37</sup> Dolayısıyla Suyûtî'nin bu ifadelerinden tefsîrdeki ihtilâflar daha çok tenevvüdür. Ancak onun eseri baştan sona irdelendiğinde pek çok tezâd ihtilâfı örneklerine rastlanmaktadır. Kısaca, onun tezâd ihtilâflarını ihtilâf değil de batıl ve fasit te'vîl şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

34 Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-Kur'ân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, Mısır h. 1372, c. 1, s. 28.

35 Zürcânî, *age*, c. 1, s. 28.

36 Bedreddin Muhammed Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, y.s. 1957, c. 2, s. 159, 160.

37 Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-turâb, Kahire 1985, c. 3, s. 176-180.

### 1.3 Tefsîr Usûlünde İhtilâf Çeşitleri

Tefsîr Usûlü Kur'ân'ı doğru ve amacına uygun olarak anlama yolu ve yöntemi ile ilgili düzenli bir bilgi olarak tanımlanmaktadır. Sahabe ve tabiûn döneminde şifahi olarak oluşturulan, tebeu tabiîn döneminde yazıya geçirilen ve günümüze kadar gelen; ilk örneğini Şâfiî'nin Risalesi'nin teşkil ettiği "Fıkıh Usûlü" aynı zamanda bir "Tefsîr Usûlü" ve "Kur'ân'ı anlama amelisi"dir denilebilir. Tefsîr, ilim olarak Kur'ân'ı anlamaya ve açıklamaya yönelik faaliyetler bütünüdür.

İmâm Şâfiî (ö.204/819) "Risâle"sinde, ihtilâfın ikiye ayrıldığını bunlardan ilkinin haram; ikincisinin ise caiz olduğunu ifâde etmiştir. İhtilâfları karşılıklı tartışma, soru ve cevapları şeklinde ele alan Şâfiî, Allah'ın kitabı ve Resûlünün sünnetinde açıkça belirtilen konularda sû-i kastla yapılan ihtilâfların haram; te'vîl edilmesi mümkün ve ancak kıyas yoluyla ulaşılabilecek konulardaki ihtilâfların da caiz olduğunu ifâde etmiştir. Ona göre haram olan ihtilâflar, Allah'ın kitabı ve Resûlün sünnetine muhalefet edenlerdir ve bunlarda dinen açıkça yasaklanmıştır. Caiz olan ihtilâf ise, te'vîl edilmesi mümkün ve ancak kıyas yoluyla ulaşılabilecek konularda ortaya çıkarlardır. Meselâ, boşama ve vefat durumunda geride kalan eşin iddet durumları ve miras payı gibi konularda zikredilen farklı görüşler, bu gruba girmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre ihtilâflar haram ve caiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

İbn Teymiyye'ye (ö.728/1327) kadar, tefsîrdeki ihtilâflar daha çok "Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın" veya "Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse, isabet etse de hata yapmıştır"<sup>38</sup> hadislerine dayandırılarak, tefsîrde sapma ve hatalar şeklinde telakki edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye'yle birlikte tefsîrdeki ihtilâfların hem tanımı, hem de ihtilâfların ele alınması ve değerlendirilmesi değişmiştir.

İbn Teymiyye, tefsîri için yazdığı Mukaddimesinde *Mecmûu'l-fetâvâ* ve *İktidâü's-sıraâtı'l-müstakîm* adlı eserlerinde ihtilâfın tanımını tenevvü ve tezâd şeklinde çeşitlilik üzerinden yapmış ve bu durumu şöyle izah etmiştir:

"Selefin tefsîrdeki ihtilâfları çok az olmuştur. Onların hükümlerle ilgili konulardaki

---

38 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü'l-ilm 5.

ihtilâfları tefsîrden daha çoktur. Ayrıca onlardan sahih olarak gelen ihtilâfların çoğu da, tezâd ihtilâfı olmayıp tenevvü ihtilâflarıdır". "Tenevvü ihtilâfları Kur'ân'ı anlamama, yanlış anlama veya Kur'ân'ın ruhuna ters düşen bir anlama değildir. Müfessirler arasında da birbirlerine zıt düşen açıklamalar da değildir. Bunlar sadece isim, sıfat, ibare ve ifâdelerde olan farklılıklardır".<sup>39</sup>

Şâtübî (ö.794/1392) de Muvâfakât adlı eserinde ihtilâf ve ihtilâf sebeplerine değinmiş o da İbn Teymiyye gibi ihtilâfın tanımını çeşitlilik üzerinden yapmış, ancak çeşitlerini hakikî ve zahîrî olarak isimlendirmiştir. İkisinde de temel ayırım çeşitlilik üzerinden olmuştur. Tenevvü ihtilâfı, aynı âyetin farklı açılardan değişik yorumlarla tefsîr edilmesi; tezâd ihtilâfı ise âyetin maksadının dışında bir mânâ ile tefsîr edilmesidir.<sup>40</sup>

Bergamalı Cevdet Bey'in (ö.1339/1925) ihtilâfları ele alış tarzı ve işleyişi İbn Teymiyye ile birebir örtüşmekte; hatta örnekler tamamen İbn Teymiyye çizgisindedir. O, tenevvü ihtilâflarını sûri ve tezâd ihtilâflarını hakikî ihtilâflar olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir.<sup>41</sup> Ancak bazı ihtilâf sebeplerini ondan eksik almıştır.<sup>42</sup> Ömer Nasuhî Bilmen (ö.1391/1975) de ihtilâf konusuna *Tefsîr Tarihi, Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserlerinde değinmiş ve ihtilâfı "ittifâkın edilmemesi olarak tanımlamış, daha sonra o da ihtilâfı hakikî ve zâhirî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bir konu hakkında iki sözün birbiriyle kökten zıt ve karşıt olmasını "hakikî ihtilâf", aslında değil de görünüş itibariyle iki sözün birbirleriyle zıt ve karşıt olmasını "zâhirî ihtilâf" olarak açıklamıştır."<sup>43</sup> Bilmen'den sonra tefsîrde ihtilâflara değinen âlimlerden biri de Mehmed Sofuoğlu'dur (ö.1399/1987). Sofuoğlu'nun da ihtilâfları ele alış tarzında İbn Teymiyye'den etkilendiği görülmektedir.<sup>44</sup>

39 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- fetâvâ*, XIII, 381; İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, ve *Mecmû'u'l-fetâvâ* adlı eserlerinde sadece tenevvü ihtilâflarını ele almıştır. Bu konuda geniş bilgi için Bk. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 67-92.

40 Şâtübî, Ebû İshak, *Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, Matbatatü'r-Rahmâniyye, Mısır, ts., c. 4, s. 214, 215.

41 Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, ts., s. 41.

42 Örnekler için bk. Cevdet Bey, *age*, s. 41-49.

43 Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1973, c. 1, s. 153.

44 Mehmed Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 198-201.

#### 1.4 Müstakil Eserlerde İhtilâf Çeşitleri

Yapılan araştırmalar neticesinde tefsîr ilminde XX. yüzyıla kadar ihtilâflarla ilgili geniş çaplı çalışmaların olmadığı görülmektedir. İhtilâf konusu tefsîr camiasını fıkıh, dil, kelâm ve hadîs ilimleri kadar meşgul etmemiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri Kur'ân tefsîrindeki ilk ihtilâfların îtikâdî ve fikhî meseleleri ele alan âyetlerde görülmesidir. İtikâdî ve fikhî konulardan bahseden âyetlerde görülen ihtilâflar aynı zamanda birer tefsîr ihtilâflarıdır. Ancak konu ve metod farkından dolayı ayrı müteâla edilmiş ve edilmektedir. Son asırda ise müfessirler, müfessir ihtilâfları, ihtilâfların sebepleri ve Kur'ân'a ve tefsîre etkileri üzerinde çeşitli akademik ve kültürel çalışmalar yapmaya da başlamışlardır.

Tefsîrde ihtilâflarla ilgili müstakil eserlerden biri de Suud b. Abdillâh el-Füneysân tarafından te'lif edilmiştir. Eserini bir mukaddime ve üç bölümden oluşturan Füneysân, giriş bölümünü tefsîr usûlüne, birinci ve ikinci bölümlerini ihtilâf sebeplerine ayırırken üçüncü bölümünü de ihtilâfın etkilerine tahsis etmiştir.<sup>45</sup> İhtilâflar konusunda farklı bir kompozisyon oluşturan Füneysân, eserinin ağırlıklı tarafını ilk dönemlerdeki kelâmî ve fikhî tartışmalara ayırmıştır.<sup>46</sup> Abdülilah Hûrî el-Hûrî ise, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirin fi âyâti'l-ahkâm* adlı yüksek lisans tezinde fikhî ihtilâflara müfessir bakış açısıyla yaklaşmıştır.<sup>47</sup> Muhammed Salih eş-Şâyi' de ihtilâf konusuna değinen başka bir tefsîr alimidir. O da tefsîrdeki ihtilâfları değerlendirirken meseleye tamamen İbn Teymiyye çizgisinde yaklaşmış, konuyu tenevvü ve tezâd üzerinden işlemiştir. Daha sonra ise tefsîrde meydana gelen ihtilâflarla ilgili pek çok misaller vermiştir.<sup>48</sup>

M. Said Şimşek tefsîrdeki ihtilâflara günümüz açısından yaklaşmış, ilk önce Kur'ân'a dair bilgi verdikten sonra kısaca günümüz tefsîr ekollerinden bahsetmiştir. Daha sonra günümüzün tartışmaları konuları arasında kabul edilen kadın, nesh, sünnetin tefsîrdeki yeri, kıssaların hakikati, reenkas-

45 Suud b. Abdillâh el-Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessirin esbâbühu ve âsârühü*, Dâru İşbiliye, Riyad 1997.

46 Geniş bilgi için bk. Füneysân, *age*, s. 205-343.

47 Geniş bilgi için bk. Abdülilâh Hûrî el-Hûrî, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirin, fi tefsîri âyâti'l-ahkâm*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniv. Dâru'l-ulûm, Kahire 2001.

48 Şâyi', Muhammed Salih, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirin*, Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1995, s. 16-26.

yon vb. konulara yer vermiştir.<sup>49</sup>

Bazı araştırmacılar da ihtilâfları tezâd veya inhirâf ayrımı üzerinden değerlendirmişlerdir. Bunların başında ise İslâm dünyasında Tefsîr usûlüne dair yazdığı kitaplarla tanınan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1399/1978) gelmektedir. Onu ise *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü* adlı esriyle Hâlid Abdurrahmân el-Akk ve *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri* adlı kitabıyla Türkiye'den Abdülcelil Candan takip etmiştir.

Zehebî *el-İtticâhâtü'l-münharife* adlı eserinde daha çok tezâd ihtilâflarını ele almıştır. O, bu eserinde ihtilâfları ele alırken selefleri gibi davranmamış bütün ihtilâfları olumsuz/menfi yönden ele almış ve bunları çalışmasında değişik açılardan irdelemiştir. Bu eserinde o, tefsîrde ihtilâfların birincisi, mezhebî düşüncelere göre Kur'ân'ı tefsîr yapmaktan kaynaklandığını, diğerinin de Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu, Hz. Peygamber (s.a.s)'e indirildiğini ve nüzûl dönemi Arapçasını ve Arapçayı iyi bilmemekten kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>50</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Zehebî, tefsîrde tezâd ihtilâflarını/yanlış yönelişleri işlerken meseleyi konularına göre değil de mezheplere ve fırkalara göre ele almıştır. Öncelikli olarak rivâyetler/ahbariyyün ve kıssalar konusundaki ihtilâflar, daha sonra nahivciler, Mu'tezile, Şia, Arapça ve Arapça kaidelerini bilmeyenlerin ihtilâflarını yanlış yönelişler adı altında birlikte işlemiş, daha sonra ise Mu'tezile ve Şia'nın tefsîrdeki ihtilâflarını ortaya koymuştur. Hâricîlerle sûfileri bir başlık adı altında ele alan müellif, alt başlıklar halinde de bunları müstakil olarak incelemiştir. Zehebî, çalışmanın son bölümlerinde ise ilmî tefsîre, ilmî tefsîrdeki tezâd ihtilâflarına/yanlış yönelişlere, dindeki tecdid hareketlerine ve son aşırda dinde reformu savunan müfessirlerin yanlış görüş ve inhirâflarına yer vermiştir.<sup>51</sup>

A. Candan kendinden önce varolan Zehebî çizgisinden hareket ederek tefsîrdeki ihtilâfları tezâd ihtilâfını merkeze alarak işlemiş ve bunlara "Tefsîrdeki Hatalar" ismini vermiştir. Tefsîrdeki hataları da kendi aralarında ikiye ayıran Candan, birincisini müfessirlerin yeterli araştırma ve inceleme yaptıktan sonra doğruya ulaşmak için sarfettikleri gayretler sonucu gayr-i

49 Bk. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2004.

50 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, Mektebetü'l-vehbe, yy., 1986, ss. 20-22.

51 Geniş bilgi için bk. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, ss. 1-110.

ihtiyârî olarak yapılanlar; ikincisini ise art niyetli kişiler, sapkın düşünce sahipleri, siyâsî çıkar ve din dışı akımların ortaya attıkları görüşler ve yorumlar olarak ifâde etmiştir. Tefsîrdeki hataların ekserisinin birinci türden olduğunu ve bunların fıkıh ilmindeki gibi icthâh hataları olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş; ikinci tür hataların ise kişiyi günaha sokmaktan onu dinden çıkarmaya kadar götüren çeşitli derecelerinin olduğunu belirtmiştir.<sup>52</sup> Candan, tefsîrdeki tezâd ihtilâflarına dair yazdığı *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri* adlı eserini üç bölüm halinde işlemiştir. Eserinin birinci bölümünü, İslâm'da yanlış düzeltmenin önemine ayıran yazar, ikinci bölümünü tefsîrde sapma sebeplerine, üçüncü bölümünü ise tefsîrde sapma alanlarına ayırmıştır.<sup>53</sup> Muhammed Vehbi Dereli de *Tefsîrde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* adlı eserinde tefsîrde düşülen hatalara ve bunlardan korunma yollarına değinmiştir.<sup>54</sup>

## 2. Tefsîrde İhtilâf Çeşitlerinin Bazı Çıkmazları

Bu bölümde ihtilâfın çeşitlere ayrılması ve isimlendirilmesi noktasında bazı eksiklikler ele alınmıştır. İhtilâf kabul gören görüşe göre tenevvü ve tezâd üzerinden yapılırsa da tam bir kavram mutabakatı yoktur. Birinin tenevvü dediğine bir başkası sadece ihtilâf demek, tezâd dediğine de inhirâf ve sapma diyebilmektedir. Bazı usûlcüler de yanlış yönelişleri görmezden gelecek sadece ihtilâf olarak birbirinin alternatifi olan farklı yorumları algılamaktadırlar. İhtilâf çeşitlerinde tenevvü diye lanse edilen bazı ihtilâf türlerinin olumsuz yönlerine değinilmemekte, ihtilâf sebepleri de bazı usûlcüler tarafından üst perdeden basit bir şekilde ele alınmaktadır. İşte bu bölümde tefsîr usûlünde ihtilâf çeşitleri ve sebeplerinin bu olumsuz yönlerinin kısaca kritiği yapılmaktadır.

Tabiiinden sonra tefsîrdeki ihtilâflara batıl ve fasit te'vîl olarak yaklaşmış, selef yolunu takip etmeyen, re'y veya te'vîle başvuran müfessirler şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Bu tür yaklaşım yaklaşık olarak hicrî sekizinci asra kadar devam etmiştir. Mezkûr yüzyıldan itibaren ihtilâflar, *tenevvü* ve

---

52 Abdülcelil Candan, *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000, s. 83, 84.

53 Geniş bilgi için bk. Candan, *age*, s. 1-352.

54 Bk. Muhammed Vehbî Dereli, *Tefsîrde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yay., Ankara 2009.



tezâd olmak üzere çeşitleri yönünden ikiye ayrılmıştır. Bu sınıflandırma, küçük değişikliklerle günümüze kadar gelmiş ve pek çok müfessir tatafindan da benimsenmiştir. İhtilâfların olumsuz tarafını teşkil eden yanlış yönelişlerin tezâd olarak isimlendirilmesinde bazı sakıncaların olduğu görülmektedir. Çünkü tezâta “uç nokta düzeyinde bir zıtlılıktan” söz edilmesi gerekmektedir. Tefsîrde maksadı aşan yorumlara bakıldığında tenevvü olanlarıyla tezâd olarak isimlendirilen ihtilâflar arasında mutlâk mânâda bir zıtlılıktan söz edilememektedir. Yani tefsîrde birisinin siyah dediğine diğersinin beyaz dediği bir hâdise yok denecek kadar azdır. Bu konuda çalışma yapan müfessirlerin eserlerine de bakıldığında onların tezâd dediğine pek ala başka bir müfessir tenevvü diyebilir. Nitekim bunun örnekleri de mevcuttur. Bu konuya Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) ’nin Bakara sûresinin 35. âyeti hakkında söylediklerini örnek verebiliriz. *وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ* { *“Ve dedik ki: “Âdem! Eşinle birlikte cennete yerleşin, oradaki nimetlerden istediğiniz şekilde bol bol yeyin, sadece şu ağaca yaklaşmayın. Böyle yaparsanız zalimlerden olursunuz”.* Tüsterî, âyette geçen *وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ* } { *الشَّجَرَةَ* } ibaresini *“şu ağaca yaklaşmayın* şeklinde değil de “Allah (burada) gerçekte bir şeyleri yeyip içme ma’nâsını değil de O’ndan başka bir şeye himmet edilmesini kastetmiş” demektedir.<sup>55</sup>

Şîî müfessirlerden de Bahrânî, ez-Zariyet 8. ve 9. *{يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ}{إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ}* { *قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ* } “Pek çeşitli kavil içinde, ondan çevrilen çevrilir. (Sarhoşluk ve cehlet içerisinde bilmeden atıp tutarlar.)” âyetlerini şöyle tefsîr etmiştir. “Ebu Cafer’den rivâyet edildiğine göre *{إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ}* { *“Pek çeşitli kavil içinde”* ibaresi için, bu ümmet hilafet konusunda çok ihtilâf etmiştir, kim Ali’nin hilafetini kabul ederse cennete kim de kabul etmezse cehenneme gidecektir. *{يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ}* “Ondan çevrilen çevrilir” ibaresi de Ali’ye işaret ediyor, dedi. Ali’nin (radiyallahü anhü)’a velâyetini kim kabul etmezse o cennete kabul edilmez demektedir.<sup>56</sup>

Bu ince fark gözetilerek bu çalışmada -kavramsal düzeyde- kabul edilemeyen ihtilâflara “Yanlış Yöneliş Şeklindeki Farklı Yorumlar” ismi uygun görülürken kabul edilenlere de “Birbirinin Alternatifi Olan Farklı Yorumlar”

55 Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrüt-Tüsterî*, Muhammed Basil Uyün es-Sud, el-Heyetü’l-ammütü’l-Mısıriyye li’l-kitab, Mısır 1908, c. 1, s. 80.

56 Bahrânî, Seyyid Hâşim, *el-Burhân fi tefsîri’l-Kur’ân*, tahk. Müessesetü bi’set, Tahran 1416, c. 5, s. 158.

ismi tercih edilmiştir. Diğer yandan ulûmu'l-Kur'ân'da, tezâd ihtilâflarının yerine bazen "inhirâf ve sapma"; tenevvü ihtilâflarının yerine de sadece "ihtilâf" kavramının kullanıldığı görülmektedir. Zehebî, Akk ve Candan tezâd ihtilâflarını "inhirâf ve sapma" olarak isimlendirenler arasında; İbn Kesîr, Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimler de tenevvü ihtilâflarını sadece "ihtilâf" anlamında kullananlar arasında yer almışlardır. Şafiî, Şâtıbî, İbn Teymiyye, Bilmen ve Süleyman Mollaibrahimoğlu ise 3 *Makâle* adlı eserinde ihtilâfî "tezâd/hakikî ve tenevvü/zahirî" olmak üzere düalist bir yapı içerisinde ele almışlardır.

Yanlış yönelişler âyetin maksadının dışında bir mânâ ile tefsîr edilmesidir ki bu pek çok problemi de beraberinde getirmiştir. Bunda şüphe yoktur, ancak tefsîr literatürünün çoğunluğunu oluşturan birbirinin alternatifi olan farklı yorumların da kendi içerisinde bazı çıkmazlarının olduğu düşünülmektedir. Örnek verilecek olursa "müsemmanın farklı özelliklerle ele alınması veya örnekleme tefsîr tarzına misal teşkil eden<sup>57</sup> Bakara sûresinde yer alan {وَمِنْهُمْ مَّنْ يُّقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} "Ey Rabbimiz! Bize dünyada da bir hasene ahirette de bir hasene ver"<sup>58</sup> âyetinde ihtilâflar olmuştur. Bu âyet-i kerîmede ifâde edilen *hasene* Katâde tarafından "sağlıklı beden ve yeterli miktarda rızık"; ahirete yönelik *hasene*'ne de sevap ve rahmet olarak tefsîr edilmiştir. Hz. Ali, dünyadaki *hasene*'yi salih bir kadın; ahiretteki *hasene*'yi de huriler şeklinde yorumlamıştır. Hasan Basrî ve Sevrî (ö.161/778) ise birinci *hasene*'yi "ilim ve hikmet", ikinci *hasene*'yi de "cennet" olarak da tefsîr etmiştir.<sup>59</sup>

Bu açıklamaların tahlilini yapmak gerekirse bir âyet açıklanırken temsil kabilinden ve örnekle anlatım ayrı şeydir; bir örnekle âyeti müşahhaslaştırmak ayrı şeydir. Meselâ, Katâde'nin dünyaya yönelik *hasene*'nin "sağ-

57 Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 70; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 3, s. 532-535; Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 176, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 157, 158; Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2005, c. 1, s. 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Akk, Abdurrahmân b. Hâlid, *Usûli't-tefsîr ve kavâidühü*, Dâru'nehâis, Beyrut 1986, s. 84; Fehd er-Rûmî, *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyâd 1993, s. 43; Şadi Eren, "Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfî" *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı Yay., Erzurum 1998, c. 1, sayı: 2, s. 26, 27; Şâyi', *Esbâbü İhtilâfî'l-müfessirîn*, s. 19.

58 el-Bakara, 2/201.

59 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 409-412; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 73; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 1, s. 231, 232; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42, 43.

lıklı beden ve yeterli miktarda rızık”; ahirete yönelik *حَسَنَةٌ* *hasene'* nin de sevap ve rahmet olarak tefsîr etmesi âyete sağlık, rızık ve rahmet gözlüğü ile bakıp âyeti buna; Hz. Ali, dünyadaki *hasene'* yi “saliha bir kadın”; ahiretteki *حَسَنَةٌ* *hasene'* yi de “huriler” olarak açıklayıp âyeti sadece eşe; Hasan Basrî ve Sevrî (ö.161/778) de birinci *حَسَنَةٌ* *hasene'* yi “ilim ve hikmet”, ikinci *حَسَنَةٌ* *hasene'* yi “cennet” olarak açıklayıp sadece belli alana indirgemesi âyetin kapsayıcı yapısını daraltmakta, dolayısıyla tefsîrde inhirâflara yol açabilmektedir. Hakikatte âyet, sağlık, rızık, sevap, iyi bir eş ve cennet ve daha başka pek çok şeyi anlatıyor olabilir. Onun için müteahhirin dönemi müfessirleri, bir âyeti açıklarken selefin bu konudaki farklı görüşlerinden ya içlerinden kendilerine göre doğru olanları tercih etmişler ya da âyetin mânâ şümulunun daraltılma endişesinden dolayı aynı konuda pek çok görüşü cem etmek zorunda kalmışlardır. Yahut da kendileri bunların üzerine yeni yorumlar yapmak zorunda kalmışlardır.

Biraz daha çetrefilli bir alan olması hasebiyle ihtilâf sebeplerinden biri olan çok anlamlılık olgusundan kaynaklanan tenevvü ihtilâflarının sakıncaları üzerinde durmak faydalı olacaktır. Çok anlamlılık normalde tenevvü ihtilâfı gurubuna girmektedir. Fakat bunun da bazı problemleri yok değildir. Bir kelimenin çok anlama gelmesi, o kelimenin geçtiği kontekste, bu çok anlamlar arasında vücuhat yapılması anlamına gelmez. Yani herhangi bir kelimenin üç anlamı farz edilsin ve bir müfessir o kelimeye üç anlamı birden veriyor. Ya da her müfessir birbirinden farklı mânâları seçiyor. Bu durum yerine göre pek çok problemi de beraberinde getirmektedir.

Bir kelimenin leksik ve filolojik açıdan pek çok anlamı vardır; ancak yerine göre bir metinde o anlamlardan sadece biri veya bir ikisi geçerlidir. Bunu sağlayan ise o kelimenin geçtiği kontekstir, bağlamdır. Metin içi ve dışı karineler o kelimenin hangi anlamda kullanıldığını ortaya koyar. Meselâ, A'râf sûresinde *إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْجَبَابِطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ* {*Âyetlerimizi yalan sayanlara ve onları kabule tenezzül etmeyenlere gök kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçmedikçe onlar da cennete giremeyeceklerdir*}<sup>60</sup> âyetinde geçen *الْجَمَلُ* kelimesinin mânâsı konusunda müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir. Kelime mânâsı olarak *الْجَمَلُ* deve demektir. İbn Abbâs, İbn Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Şa'bi bunu te'vil ederek “gemi halatı” olduğunu söylemiştir. İbn

60 el-A'râf, 7/40.

Abbâs, “Yüce Allah, deve mânâsını murad ederek cemel kelimesiyle teşbih yapmaktan münezzehtir” demiştir<sup>61</sup>. Diğer yandan başka bir rivâyete göre bu kelime Said b. Cübeyr tarafından *el-cümmel*<sup>62</sup>, Abdülkerîm, Hanzala ve İbn Cübeyr tarafından *el-cümelü*, *el-cümlü* gibi okunuşlarından dolayı halat olarak da tefsîr edilmiştir<sup>63</sup>. Ferrâ ve Taberî, cemel yani deve mânâsını tercih etmişlerdir<sup>64</sup>. Mâtürîdî, tefsîrinde her iki kırâati de aktardıktan sonra işin doğrusunu en iyi Allah bilir demiştir<sup>65</sup>. Râzî, Ferrâ’nın yolundan giderek hayvanların en büyüğünün deve, deliklerin de en küçük ve dar olanının iğne olması hasebiyle âyette kinaye yapıldığını ifâde etmiştir<sup>66</sup>. Zemahşerî, Tabersî, Şevkânî, Âlûsî, Elmalılı ve Diyânet tefsîri bütün bu kırâatleri gözeterek mânâ vermeye çalışmışlardır. Ancak Tabersî, Şevkânî, Elmalılı ve İbn Aşûr, her iki mânâyı da verdikten sonra tercihlerini *deve iğne deliğinden geçmedikçe* yönünde kullanırlarken Vehbi Efendi ise sadece *deve iğne deliğinden geçmedikçe onlar da cennete giremeyeceklerdir* anlamını vermiş ve tercih etmiştir<sup>67</sup>. Burada en uygun anlamın *deve iğne deliğinden geçmedikçe* olduğu düşünülmektedir. Çünkü burada hayvanların en büyüğü olan deve ile deliklerin de en küçük ve dar olan iğneyle kinaye yapılmıştır.

### 3. Tefsîrde İhtilâf Çeşitlerine Alternatif Bir Bakış Açısı

Arapça’da ihtilâf zannedildiği gibi sadece olumsuz farklılıkları ve anlaşmazlıkları ifade etmez. Kısaca olumlu olumsuz her türlü farklılığı karşılayan ihtilâf; mutlak zıddı, birbiriyle çelişen görüşleri, asılsız iddiaları, birbirine alternatif doğru görüşleri ve bir lafzın karşısında yer alan bütün kavramları

61 Râzî, Fahrudîn, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru’l-Beyrut 1990, c. 14, s. 82.

62 Âlûsî, Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu’l-meânî*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1997, c. 13, s. 176.

63 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 7, s. 234-238; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, c. 13, s. 176, 177; Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts., c. 14, s. 39; Hayreddin Karaman ve diğerleri, (Heyet) *Kur’ân Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007, c. 2, s. 526; Şâyi’, *age*, s. 68.

64 Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, I, 379; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 8, s. 234.

65 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, c. 2, s. 231.

66 Râzî, *age*, c. 14, s. 81, 82.

67 Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1997, II, 99; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, c. 3-4, s. 520; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-kadîr*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut 1997, c. 2, s. 257; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, c. 13, s. 176, 177; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 4, s. 39; Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, c. 4, s. 1626; Heyet, *Kur’ân Yolu*, c. 2, s. 526.

açıklamaktadır. Bunu teknik terimlerle ifade etmek gerekirse ihtilâf tezâdı, nakzı, inhirâf, tenevvü ve mukabili içerisinde barındıran bir şemsiye bir kavramdır. Arapça’da mukâbil denildiğinde bir anlamın karşısında yer alan bütün farklılıklar anlaşılmalıdır. Tefsîrde makbul olmayan ihtilâflar tezâd olarak adlandırıldığı için zıt kavramının üzerinde durmamız gerekecektir. Mesele ihtilâf olduğunda zıt mukabillerin en uçlarını ifade etmektedir. Yine ihtilâfın mukabillerinden olan nakız ise yerine göre zıt anlamlarında kullanılmaktadır. İhtilâf ise bunların hepsini içine alan genel ve kapsayıcı bir kavramdır. Meselâ ihtilâfın tam zıddını “ittifak” kelimesi oluşturmaktadır. Mukabillerini de sırasıyla “icma”, “tenevvü”, “vifâk”, “tevhîd” ve “beraberlik” gibi kelimeler oluşturmaktadır. İttifakın mukabillerini ise “işkâl”, “işti-bah”, “farklılık”, “teâruz”, “tenâkuz” ve “nizâ” kelimeleri oluşturmaktadır. Bu semantik ayrıma göre tefsîrde, Kur’ân ve sünnetin dışına çıkılarak yapılan yorumlara tezâd ihtilâfları denilmiştir. Ancak “tezâd” kavramı anlam olarak açıklaması yapılan şeylerin uç düzeyde bir birinin karşıtı anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla tefsîrde birbiriyle mutlak karşıtlık oluşturan ihtilâflar tezâd ihtilâfî olarak kabul edilmelidir. Örnek verilecek olunursa mut’a nikâhı ve ricat meselesini Ehl-i sünnet kabul etmezken Şia kabul etmektedir. Kur’ân’a ve sünnete kapsamlı ve bütüncül bir şekilde bakıldığında bunların hak olmadığı görülecektir. Dolayısıyla Şia’nın bu konudaki görüşleri tezâd ihtilâfî gurubuna girmektedir. Diğer yandan bazı ihtilâflar da vardır ki bunlar yüzde yüz bir şeyin zıddı olmayabilir. Meselâ, israiliyyât meselesi gibi. Bunda Kur’ân’a ve sünnete muhalif görüşler bulunabilir fakat israiliyyattan kaçınan müfessirlerin yorumlarıyla karşıtlık oluşturamayabilir. Bunların çoğunda Kur’ân’ın esas amacı unutulup pek çok gerekli gereksiz ayrıntılara girildiği için bunlar tezâd kapsamına alınmıştır. Tüm bu sebeplerden dolayı tarafımızdan şöyle bir ayırımın daha isabetli olacağı düşünülmüştür.

### 3.1 Birbirinin Alternatifi Olan Farklı Yorumlar

Tarafımızdan birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar olarak isimlendirilen tenevvü ihtilâfları hakikatte (tezâd) olmayıp, bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifâde edilmesinden ve muhatapların dikkatini konunun bir yönüne çekmek istenilmesinden kaynaklanan, konunun özü ile değil de

ayrıntılarla ilgili farklı yorumlar veya değişik tefsîr beyanlarıdır. Bu tür ihtilâflar müfessirler tarafından caiz kabul edilip övülmüştür.<sup>68</sup>

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has yapısı, dil özellikleri ve üslubu vardır. Buna bir de yapıları, karakterleri, kapasiteleri ve eğitim düzeyleri farklı müfessirler eklenince bir takım değişik görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunlara bağlı olarak birden çok mânâyâ gelebilme ihtimali olan bazı âyetleri müfessirlerin farklı yorumlamaları tefsîr için hem bir çeşitlilik hem de birer zenginlik olmuştur. Bu tür ihtilâflar ilk devirlerde görüldüğü gibi günümüzde de görülmeye devam etmektedir.

Tenevvü ihtilâflarında Kur'ân'ın anlaşılabilmesi, yanlış anlaşılması ve Kur'ân'ın ruhuna ters düşen bir anlama problemi yoktur. Müfessirler arasında birbirlerine zıt düşen açıklamalar da yoktur. Bu ihtilâf çeşidinde sadece isim, sıfat, ibâre ve ifâdelerde olan bazı farklılıklar vardır. Genelde tâlî meselelerde meydana gelen bu tür ihtilâflar müslümanlar için bir rahmettir. Tenevvü ihtilâfı şeklinde sarfedilen her söz ve kelamın doğru olabilme ihtimali de çok yüksektir. Bu tür ihtilâflarda, müfessirler arasında görülen bu tür ihtilâflar, sahabe ve tabiiler arasında görülen ihtilâflara benzemektedir.<sup>69</sup>

Her ne kadar pek çok âlim makbul farklılıkları tenevvü ihtilâfları olarak adlandırsa da bizce bunun bazı sıkıntıları vardır. Çünkü tenevvü ihtilâflarının da kendi aralarında bazı dereceleri vardır. Bu derecelerinin oranlarını her ne kadar tesbir etmek tam mümkün olmasa da en azından tenevvü ihtilâfları mutlak ve nisbî olarak ikiye ayrılmalıdır. Meselâ, Fatîha sûresinde yer alan { الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ } "doğru yol"<sup>70</sup> lafzını Hz. Ali (ö.40/661), "Kurân"; Câbir b. Abdullah (ö.78/697)" ve Muhammed b. Hanefiyye, (ö.81/700), "İslâm dini", İbn Abbâs (ö.68/687), "eğrisi olmayan dosdoğru yol olan Allah'ın dini"; Hasan Basrî (ö.130/747) ve Ebu'l-Âliye (ö.90/708) de "Resûlullah, Â-i beyti ve sahâbîler" şeklinde tefsîr ederlerken daha sonraki müfessir-

68 Bk. İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm*, c. 1, s. 128-130; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfü'l-müfessirîn*, s. 14.

69 İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm*, c. 1, s. 128-130; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, c. 13, s. 381. İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp sadece tenevvü ihtilâfını tefsîrde ihtilâflar olarak kabul ettiği için böyle demiştir. Bu çalışmada ise tefsîrde ihtilâfları tenevvü ve tezâd ihtilâfı olarak ele alınacağı için sahabe ve tabiin arasında Kur'ân-ı Kerîm'i anlama noktasında pek fazla görülmeyen daha sonraki devirlerde ortaya çıkan tezâd farklılıkları da ele alınacaktır. Gerçi İbn Teymiyye de tezâd ihtilâfını kavram olarak kullanmış ve bunu daha çok "İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm" adlı eserinde işlemiştir.

70 Fatîha, 1/6.

ler tarafından bu “Kur’ân’a uyma, İslâm’ın emirlerini yerine getirme, İslâm milleti, ehl-i sünnet ve’l-cemaat, kulluk yolu, Allah ve Resûlüne itaat” şekillerinde tefsîr edilmiştir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu tür farklı yorumlar neticede aynı şeyi ifade ettiği için mutlak tenevvü denilebilir.

Nisbî tenevvü’ye de Tevbe sûresindeki {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ} (Ey müminler!) *Gerek hafif, gerekse ağır olarak hep birlikte savaşa çıkın*<sup>72</sup> âyetinde geçen خِفَافًا hifaf ve sikal kelimelerine verilen anlamlar örnek olarak verilebilir. Mezkûr lafızları Ali b. Ebî Talha (ö.130/747 veya 143 760), Hasan Basrî, Şa’bi (ö.109/727), İkrime (ö.105/723), Mücâhid (ö.103/721), Ebû Salih, İbn Zeyd tarafından “gençler ve ihtiyarlar”; İbn Abbâs tarafından “zenginler ve fakirler”; Zeyd b. Eslem (ö.136/753) tarafından da “bekârlar ve evliler” olarak tefsîr edilmiştir<sup>73</sup>. Kısa- ca ifade edilen bu görüşlerin yanı sıra bu âyete daha pek çok farklı anlamlar da verilmiştir<sup>74</sup>. Ancak bu tefsîrlerin her biri خِفَافًا وَثِقَالًا hifaf ve sikal kelimele- rinin ifade ettiği anlamın sadece belli bir kısmını açıklamaktadır. Dolayısıyla bu tür farklılıklar nisbî tenevvü ile adlandırılması gerekmektedir.

### 3.2 Yanlış Yöneliş Şeklindeki Farklı Yorumlar

Tefsîrde tezâd/karşıt ihtilâfî, tenevvü ihtilâfî gibi bir lafzın müfessirler tara- fından farklı isimlerle ifâde edilmesi ve müfessirlerin muhatapların dikkat- lerini bir konunun önemine çekme amaçlarının olmadığı ihtilâflardır. Bu tür ihtilâflar tenevvü ihtilâfları gibi tâlî meselelerde meydana gelen ayrıntılarla ilgili ihtilâflar olmayıp meselenin iç yüzünde ve temelinde olan ihtilâflar ve farklılıklardır. Bunlar, birbirine zıt veya birbirleriyle çelişen farklı açıklama-

71 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 108-110; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 69; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 1, ss. 26,27; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, c. 1, s. 39, 40; Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 176, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 41, 42; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, c. 1, s. 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 198, 199; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 190; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 42, 43; Eren, Şadi, “Kur’ân’ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfî” *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı, Ankara 1998, s. 25; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, s. 18.

72 et-Tevbe, 9/41.

73 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 10, s. 178-180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 260; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 8, s. 150; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 2, s. 343, 344; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, c. 10, s. 151; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 157.

74 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 10, s. 178-180; Zemahşerî, *age*, c. 2, s. 260; Kurtubî, *age*, c. 8, s. 150; İbn Kesîr, *age*, c. 2, s. 343, 344; Âlûsî, *age*, c. 10, s. 151.

lardır.<sup>75</sup> Kur'ân tefsîrinde bu tür ihtilâflar daha çok rivâyet tefsîrinden dirâyet tefsîrine geçildikten sonra görülmeye başlamıştır. Bu tür ihtilâflar, hataların dışında genellikle hevaya uyma, mezhep taassubu, sapık fikirler, eksik ilim ve bozuk bir itikattan kaynaklanmaktadır.<sup>76</sup>

Cevdet Bey yanlış yönelişlerin “batıl ve bozuk bir mezhebi yaymak, ilahî kelâmı ona tabi kılmaya çalışmak; tefsîr için gerekli ilimleri bilmemek; mutlâk müteşâbihler konusunda kesin hüküm vermeye çalışmak; delili olmadan Allah'ın muradı hakkında kesin söz söylemek ile âyetlerin hevâ ve arzuya göre yorumlanması”ndan kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>77</sup> Bunlardan bir kısmı, müfessirlerin yeterli araştırma ve inceleme yaptıktan sonra doğruya ulaşmak için sarfettikleri gayretler sonucu âyete doğru mânâ veremeyip gayr-i ihtiyârî olarak ortaya çıkan ihtilâflardır. Bu durumda olan müfessirler halis niyetli ve doğruya ulaşmak için bütün imkânlarını seferber ettikleri için mâzur sayılırlar. Kur'ân'ı anlamak için herhangi bir art niyeti olmayan ve sağlam yöntemlere başvurup doğruya isabet edemeyen müfessirlerin yaptıkları yanlışlar bu grupta ve hata olarak değerlendirilmelidir.

Dolayısıyla yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar kendi aralarında hatalar ve inhirâflar olmak üzere en az iki alt başlığa ayrılmalıdır. İnhirâfa örnek {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ} “Onların her ikisinden inci ve mercan çıkar”<sup>78</sup> âyeti verilebilir. Mesela ehl-i bid'a müntesibi bazı gruplar bu âyeti mücerret olarak kendi mezheplerini destekler mahiyette هُمَا “hümâ” zamirinden kasdın “Hz. Ali ve Fatıma” olduğu, {الْأُلُؤُ وَالْمَرْجَانُ} “inci ile mercan” ifadesinin de Hz. Hasan ve Hüseyin'e işâret ettiğini söylemişlerdir.<sup>79</sup>

Hataya örnek ise Mücâhid, İsrâ sûresi 79. âyetini tefsîr ederken teşbihi andıran söylemlerden kendisini kurtaramamıştır. {وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ} “Sana mahsus bir namaz olmak üzere gecenin bir kısmında kalkıp Kur'ân oku, teheccüd namazı kıl. Böylece Rabbinin seni makam-ı mahmûda eriştireceğini umabilirsin”<sup>80</sup> âyetinde geçen عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا

75 İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm*, c. 1, s. 130; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 75; Bilmen, *age*, c. 1, s. 153; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfü'l-müfessirin*, s. 23, 24.

76 Şâyi', *age*, s. 16, 17.

Şâyî' burada bunları tezâd ihtilâfı için ifâde etmiş. Bu çalışmada ise eksik ilim ve mezhep taassubu dışındakiler inhirâf ihtilâfları içerisinde değerlendirilmiştir.

77 Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 50.

78 er-Rahmân, 55/22.

79 Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 49.

80 el-İsrâ 17/79.



مَحْمُودًا ifadesini “Arşın üzerine kendisi ile birlikte oturttu” şeklinde tefsîr etmiştir.<sup>81</sup>

## Sonuç

Tefsîrde ihtilâflar, ulûmu'l-Kur'an, tefsîr usûlleri ve tefsîr mukaddimelerinde tanımına girilmeksizin çeşitleri, te'vîlin sakıncaları ve tenevvü-tezâd üzerinden birkaç sebep zikredilerek, bunlar da alt alta sıralanarak ele alınmıştır.

Bu makalede, ihtilâf sebeplerine girmeksizin özellikle ihtilâf çeşitleri ele alınmıştır. Bu yapılırken de önce ihtilâfın tanımı, sonra tefsîr mukaddimeleri, ulûmu'l-Kur'an, tefsîr usûlleri ve ihtilâfa dair müstakil eserlerde ihtilâf çeşitlerinin bir değerlendirilmesi yapılmış, tefsîr özelinde ulâmanın meseleye yaklaşımı ortaya konulmuştur. İhtilâf literatürünün en büyük eksikliği tarih boyunca tenevvü ve tezâd üzerinden işlenmiş olmasıdır. Oysaki gelecekte iktibas edilen tenevvü-tezâd ayrımının ihtilâfları çeşitlendirmede hem yetersiz hem de günümüz açısından pek anlaşılır olmadığıdır. Bundan yola çıkarak bu makalede, ihtilâf çeşitlerinin makbul olanları *birbirinin alternatifini olan farklı yorumlar*, makbul olamayanları da *yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlar* olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmeye de yetinilmemiş, her ikisi de alt başlıklara ayrılmış, birbirinin alternatifi olanlar, *mutlak ve nisbî tenevvü*, yanlış yönelişler de *hatalar ve inhirâflar* olarak ikiye ayrılmıştır.

Tefsîrde ihtilâf sebeplerinde olduğu gibi çeşitlerinin de genel olarak değerlendirilmesi, sonra alt başlıklara ayrılması gerekmektedir. Meselâ tenevvü kelimesi birbirinin alternatifi olan yorumları ifade etmekte fakat bu alternatiflerin derecesi aynı değildir. Durum tezâd ihtilâfları için de geçerlidir. Tefsîrde tezâd ihtilâflarına verilen örneklerin hepsi aynı düzeyde değildir. Bunların çok azı aralarında zıtlık oluştururken bazen de oluşturmamaktadır. Mesela, bazı âlimler isrâiliyyata fazla dalmayı tezâd grubuna koymuştur. Ancak esasta isrâiliyyat, isrâiliyyata yer vermeyen bir müfessirler zıtlık oluşturmamaktadır. Dolayısıyla tefsîr ihtilâf literatüründe bu nüanslar ihmal edilmemelidir.

81 Tâberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 15, s. 181.

## Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997.
- Akk, Abdurrahman b. Halid, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, Dâru'n-nehâis, Beyrut 1986.
- Aydın, Muhammed, "Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adapazarı 2001, sayı: 4
- Bahrânî, Seyyid Hâşim, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Müessesetü bi'set, Tahran 1416.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Candan, Abdülcelil, *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ li't-Tahâvî*, neşr.: Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- Cevdet Bey, Tefsîr Tarihi, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, ts.
- Çakan, İsmail L., *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İslâmi İlimler Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982.
- Dereli, Muhammed Vehbî, Tefsîrde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları, Fecr Yay., Ankara 2009.
- Dihlevî, Şah Velîyyullah, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*, neşr.: Abdulfettâh Ebû Çudde, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1997.
- Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsteri, *Tefsîrû't-Tüsteri*, Muhammed Basil Uyun es-Sud, el-Heyetü'l-ammethü'l-Misriyye li'l-kitab, Mısır 1908.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Eren, Şadi, "Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı" *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı Yay., Erzurum 1998, c. 1, sayı: 2.
- Fehd er-Rûmî, *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyâd 1993.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *Basâiru zevi't-temyiz*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Füneysân, Suud İbn Abdillâh, *İhtilâfî'l-müfessirîn esbâbühü ve âsârühü*, Dâru İşbiliye, Riyad 1997.
- Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Hûrî, Abdülilâh Hûrî, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn, fi tefsîri âyâtî'l-lahkâm*, Kahire Üniv. Dâru'l-ulûm, Ahmed Yûsuf Süleyman Dan, Kahire 2001.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Katar 1977.
- İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-kütübî'l-hâdis, Kahire 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, tahk.: Abdülkadir Atâ), Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1998.
- İbn Manzûr, Ebulfadl, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1990.
- İbn Teymiyye, *İktidâü's-siraâtî'l-müstakîm*, tahk.: Nasır b. Abdülkerim Akl, Şirketü'l-ubeykân, Riyâd 1984.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, Mektebetü'l-meârif, Ribat/Mağrib, ts.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Dâru's-sahâbet't-turâs, Batanta 1988.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Saîd, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nehviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk.: Muhyiddin Abdulhamîd, Matbaatu's-seâde, Mısır 1955.
- İsfehânî, Râğîb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.

- Kermî, Hasan Said, *el-Hâdi ilâ luğati'l-Arab*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye*, Mısır 1967.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *3 Makale*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul, İstanbul 2000.
- Özen, Şükrü, "İhtilâf", *DİA*, İSAM Yay., İstanbul 2000.
- Râzî, Fahrudîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Beyrut 1990.
- Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Suyûtî, Celâluddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-turâb, Kahire 1985.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk.:Ahmed Muhammed Şakir, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1940.
- Şâtıbî, Ebû İshak, *Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, Matbatatü'r-Rahmâniyye, Mısır, ts.
- Şâyi', Muhammed Salih, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1995.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2004.
- Taberî, İbn Cerir Ebû Cafer, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1995.
- Taberî, İbn Cerîr Ebû Cafer, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Tahavî, Ebû Cafer, *Şerhu müşkili'l-âsar*, nşr.: Şuayb Arnaût), Müessesetü'risâle, Beyrut 1994.
- Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yay., İstanbul 2002.
- Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Zebidî, Muhibiddin, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, tahk.: Ali Şibrî, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994.
- Zehebî, Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, Mektebetü'l-vehbe, yy., 1986.
- Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2005.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, yy., 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-Kur'ân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1372 H.

## ZORUNLU GÖÇTEN ULUS-ÖTESİ YURTTAŞLIĞA

Rasim BAYRAKTAR \*

---

### Özet

Çalışmamızda göç olgusunun klasik tanımından hareketle tarihte yaşanan göç eğilimlerinin tamamının göç sayılma eğilimi taşıyıp taşımadığına dikkat çekmek istedik. Yakın tarihimizde yaşanan göç hareketlerinin tarihsel gelişiminde özellikle İkinci Dünya savaşı döneminde yaşanan kitlesel sürgünlerin göçün klasik tanımıyla eş anlamlı değerlendirilemeyeceğine açıklık getirdik. Göç hareketlerinin oluşturdukları göç topluluklarının süreklilik nedenlerinin yanısıra etnik kimliklerinin siyasi alana taşıma süreçlerini izah ettik. Göçe veya sürgüne maruz kalan toplulukların devam eden göçmenlik konumlarından doğan yeni göç teorilerinin tanımlarına da kısaca değinerek gerek zorunlu göç gerekse sürgünlerden oluşan toplulukların zamanla ulusötesi topluluklar/yurtttaşlıklar/kimlikler kazandıklarını örneklerle açıklamaya çalıştık. Örneklem olarak bugün birden çok devlette varlıkları bilinen Ahıskalı Türklerin *ulusötesi yurtttaşlık* kazanımlarına sosyolojik bir yorum getirdik.

**Anahtar kelimeler:** Göç, Sürgün, Etnik Kimlik, Göç Teorileri, Göç Ağları, Ulusötesi Yurtttaşlık.

### Abstract

#### From Compulsory Migration to Transnational Citizenship

In this study we wish to call attention with the movement of the classical definition of the conception of migration that whether all of the migrations took part in history should be regarded as migration or not. We clarified that in the historical process of the migration movements took part in our near history, especially crowd of people migrations took part at the period of the second world war can't be evaluated as synonymous with the classical definition of the migration. We explained, what the reasons of the continuity of migration communities who came out from the migration movements are and the carrying processes of ethnic identities to political area. We tried to explain by shortly touching on the definitions of the new migration theories which born out of the continuing immigrant positions of the communities who obligated to migrate or diarrhoea, how these communities earned transnational communities (citizenships, identities) in the course of time. For example we sociologically put on interpretation on the gain of transnational citizenship of Turkish Ahıska who today it's known their existence in many countries.

**Keywords:** Migration, diarrhoea, ethnic identity, migration theories, migration nets, transnational citizenship.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Giresun Ü. İslamî İlimler Fakültesi.

## Giriş

Göç olgusu tüm insanlığı yakından ilgilendiren, ülkelerin ekonomik, sosyal, siyasi ve hatta askeri politikalarını etkileyen sosyal bir olgudur. Toplumlar için göç olgusu, hangi nedenle olursa olsun önemli güçlükler içermekte, göç eden ve kabul eden topluluklar kültürleşme kapsamında değişime uğrayabilmektedirler. Özellikle ekonomik amaçlarla yapılan göçlerin dışında, zorunlu göçe/sürgüne tabi tutulan ve sürgün edildikleri bölgelerde asimile edilmeye çalışılan toplulukların durumu sosyolojik açıdan büyük ilgiyi hak etmektedir.

Nitekim İkinci Dünya savaşı öncesi ve sürecinde “göç” olgusuyla geniş ölçüde tanışan Türk Toplulukları kendi yaşam alanlarına veya kazanç imkânlarına eşit ölçüde sahip olamamışlardır. Çeşitli nedenlerle göç eden Türk toplulukları göç ettikleri ulus devletlerin tanıdığı haklar çerçevesinde kendi ekonomik konumlarını(çıkarlarını) ve kültürel kimliklerini koruyabilmişlerdir. Zamanla yurttaşlık haklarına sahip olduklarında etnik kimliklerini kamusal ve siyasi alana taşımışlardır. Bugün ekonomik güçlerini ve etnik siyasi kimliklerini paralel ölçüde koruyan göçmen topluluklar olduğu gibi bu haklara daha geç sahip olan topluluklar da bulunmaktadır. Bunun sebebi göçmenlerin farklı göç hareketlerine maruz kalmış olmalarıdır. İnsanların arzularına bağlı gönüllülük çerçevesinde yaşanan ekonomik amaçlı göçler olduğu gibi göç edenin iradesini dikkate almayan göçler de yaşanmıştır. Özellikle baskı ve şiddet eşliğinde zorunlu göçe/sürgüne tabi tutulan ve gittikleri yerlerde istenmeyen topluluk muamelesine/politikasına maruz kalan göçmenlerin yaşadıklarının normal göç hareketleri kapsamında değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu kapsamda çalışmamızda yakın tarihimizde Avrupa’da yaşanan göç hareketlerinin tarihsel gelişiminden hareketle göçün acılarını daha derinden yaşayan Türk topluluklara yer verilerek yaşanan her göç olayının göç sayılamayacağına açıklık getirilecektir. Sosyoloji literatüründe göç hareketlerinin tanımları hususunda özellikle farklı anlamlar içeren zorunlu göç veya sürgün kavramı üzerinde kavramsal uzlaşmanın zorluğuna dikkat çekilecektir. Sürgün sürecinde ve sonrasında yaşananların topluluklara kazandırdıkları *ulusötesi yurttaşlık* kimlikleri tanımlanarak bu kimlik özelliklerinin kalıcı olmasının sebeplerine değinilecektir. Bu kapsamda eski Sovyet ülkelerinde halen göçmenlik statüsü devam eden Ahıskalı Türklerin buldukları toplumlardaki yurttaşlık (ulusal ve ulusötesi) kazanımları analiz edilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca yaşanan zaman ve mekân değişiminin göç olgusuna farklı anlamlar yükleyebildiğini ve göçün değişik yüzleriyle ilgili var olan farklı teorilerin kısaca tanımları yapılarak günümüzde göçmenlik statüsü devam eden Ahıskalı Türklerin ulusötesi yurttaşlık durumu özelde *ilişkiler ağı teorisi* ile irtibatlandırılacaktır.

Sosyoloji literatüründe ulusötesi yurttaşlık konusu henüz yeni bilinen bir konu olduğundan konuyla ilgili yapılan çalışmaların sınırlı derecede olduğunu belirtmekte fayda vardır. Konun bakırlığı ve yapılan çalışmaların da henüz ülkemiz kütüphanelerine kazandırılmamış olması, yeni araştırmacıların 1. el kaynaklara ulaşmasını zorlaştırmaktadır.

### Göç ve Zorunlu Göç Hareketleri

İnsanın farklı coğrafyalar arasındaki hareketi bireysel ya da küçük topluluklar halinde olabildiği gibi, özellikle savaş durumlarında kitlesel düzeyde de olabilmektedir. Göç, kısaca, ekonomik, toplumsal veya siyasal nedenlerle bireysel ya da kitlesel olarak yer değiştirme eylemi olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Ancak göç olgusunu sadece yer değiştirme eylemi ile sınırlandırmamak gerekir. Daha kapsamlı bir tanıma göre göç, çalışmak ve kendine daha iyi yaşama olanakları bulmak umuduyla, insanların oturdukları yeri bırakıp başka yerlere giderek orada kesin ya da geçici olarak yerleşmeleridir.<sup>2</sup> Akkayan ise göç kavramını, kişilerin hayatlarının gelecekteki kısmının tamamını veya bir parçasını geçirmek üzere başka bir yerleşim birimine yaptıkları coğrafi yer değiştirme olayı olarak tanımlamaktadır.<sup>3</sup> Bu tanımlar göç olgusunu yer değiştirmekten öteye taşıyan bir unsur olarak yerleşme eylemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda göç insanların belirli bir süreyi veya tüm yaşamlarını geçirmek üzere farklı bir yörede yerleşmelerini kapsamaktadır.

Göç hareketleri gönüllü veya zorunlu olarak iki şekilde de meydana gelebi-

1 Cengiz Şahin, "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 21 (2), s. 59.

2 Sami Öngör, *Coğrafya Terimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980.

3 Taylan Akkayan, *Göç ve Değişim*, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları No:2573, İstanbul 1979, s. 21.

lir. Tarihe bakıldığında kitlesel göç hareketlerinin çoğunlukla belirli bir zorunluluktan kaynaklandığı görülmektedir. Tarihte bilinen ilk büyük kitlesel göç olayı, 4. yüzyıl ortalarında Çin devletinin egemenliğinden kurtulmak için batıya doğru hareket eden Hun'ların Karadeniz'in kuzeyine yerleşmesi sonucunda, buradan kaçan Germen kavimlerinin yıllar boyunca Avrupa Kıtasını istila etmesi olarak kendisini gösteren ve bugünkü Avrupa devletlerinin temelini attığı kabul edilen Kavimler Göçü'dür.<sup>4</sup> Farklı bölgeler arasında gerçekleşen kitlesel göçler, yeni kentlerin ve ülkelerin kurulmasına neden olmuştur. Kıtalar arası göç olayları Amerika kıtasının keşfi ile deniz aşırı bir boyut kazanmıştır. 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan büyük bir insan kitle-si, yeni bir hayat umuduyla okyanus ötesinde keşfedilen Amerika kıtasına göç etmiş ve yerleşmiştir. Bu göç hareketlerinin temelinde ekonomik etkenler itici güç olmuş; yeni kıtadaki geniş topraklarda tarım yapma olanağı ve deniz aşırı ticaretin artışı insanların kitleler halinde buraya yerleşmelerine neden olmuştur. 15. ve 18. yüzyıllar arasında Afrika'dan 15 milyon insan köle olarak çalıştırılmak üzere Amerika kıtasına taşınmış; 19. yüzyılda milyonlarca insan Çin ve Hindistan'dan Amerika ve Avrupa'ya sözleşmeli işçi olarak gönderilmiş; 20 yüzyılda meydana gelen iki büyük dünya savaşı milyonlarca insanı yurdundan etmiştir.<sup>5</sup> İkinci Dünya savaşıdan sonra yeneden ayağa kalkmaya çalışan Avrupa ülkeleri, işgücü gereksinimini karşılamak üzere az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere göç kabul etmeye başlamıştır. Stalker, İkinci Dünya savaşı ertesinden günümüze kadar geçen sürede Avrupa'da göçün tarihsel gelişimini dört ana dönem içinde ele almaktadır:

1. 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında kitlesel göçmen akımları: Savaşın sonu 15 milyon kişinin dahil olduğu nüfus hareketleri yaşanmış ve bu hareketler esas olarak Almanya, Polonya, eski Çekoslovakya arasında sınırların değişmesine bağlı olarak yeniden yerleşimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. 1950'lerin ortalarından itibaren bu akımlar yavaşlamış ve 1963'te Berlin duvarının kurulmasına kadar düşük düzeyde devam etmiştir.

---

4 Kerem Kınık, "Göç, Sürgün ve İltica", <http://www.amnesty.org.tr/ai/node/1538> (erişim tarihi: 13.05.2011).

5 Ed. Anthony Giddens, Göçmenlerin Emek Piyasası Üzerindeki Etkisi, Sosyoloji Başlangıç Okumaları, Say Yayınları, Ankara 2010, s. 522.

2. 1950'lerin başından 1973'e sözleşmeli işçi alımı: Avrupa'nın yeniden yapılanması ekonomik büyümeye yol açmış, OECD ülkelerinin ekonomilerinde yıllık %5'lik büyüme işgücüne büyük talep yaratmıştır. Başlangıçta Almanya, Fransa ve İngiltere işgücü açıklarını savaş nedeniyle yerlerinden olanlardan karşılarken, daha sonra sanayileşmesi daha yavaş olan İtalya, İspanya ve Portekiz'e yönelmişlerdir. Bunların giderek zenginleşmesi daha ötelere yönelmeyi gerektirmiştir. Eski sömürge bağları Fransa'yı Kuzey Afrika'ya ve İngiltere'yi Karayipler ve Hint alt kıtasına yöneltirken, sömürge rezervi olmayan Almanya sözleşmeli işçileri Yugoslavya ve Türkiye'den temin etmiştir. Bu dönemde Batı Avrupa'ya net göç 10 milyon kişi civarındadır.
3. 1974'ten 1980'lerin ortasına-kapıların kapanması: 1960'ların sonlarından itibaren kitlesel göçlere muhalefet doğmuş ancak göçe kapıların kapatılmasında dönüm noktası 1973'te petrol şokunu izleyen ekonomik durgunluk olmuştur. Hükümetler işçi alımını durdurmuş ve mevcutların geri dönmesini beklerken, buldukları ülkeye kısmen kök salan işçiler kalmayı tercih etmişlerdir. Hükümetlerin genelde bu konudaki tavrı baskı yönetimlerine başvurmak yerine mevcut göçmenlerin aile bireylerinin gelişine izin vermek yönünde olmuştur. Yine bu dönemde daha önce göç veren Yunanistan, Portekiz ve İtalya gibi ülkeler gelişmelerine bağlı olarak göçmen işçi çekmeye başlamıştır.
4. 1980'lerin ortalarından 2001'e sığınmacılar, mülteciler ve kayıtdışı göçmenler: Bu dönem özellikle Doğu Avrupa'da komünizmin yıkılmasına yol açan politik ayaklanmalar dönemidir. Doğu Avrupalılar seyahat özgürlüğünün artmasıyla dünyanın dört bir yanındaki huzursuzluklardan kaçarak Avrupa'da sığınma arayan yüz binlerce insanın arasına katılmıştır. Geçmişte sözleşmeli işçi olarak göç edecek olanlar da sığınma kapısına yönelmiştir. 1989-98 arasında dört milyondan fazla kişi Avrupa'da iltica başvurusunda bulunmuş olup, bunların %43'ü Avrupa içinde başka bir bölgeden, %35'i Asya'dan ve %19'u Afrika'dan göç etmiştir.<sup>6</sup>

---

6 P. Stalker, "Migration Trends and Migration Policy in Europe", *International Migration*, 2002, sayı: 40 (5), ss. 152-153.



Bu noktada Stalker'in 2. şıkında değindiği 1950'li yıllardan itibaren Almanya'nın sözleşmeli işçi gücü alımının Türkiye boyutuna kısaca yer vermek yararlı olacaktır. Türkiye'den dışarıya düzenli işçi göçü Türkiye ile F.Almanya arasında Ekim 1961'de imzalanan anlaşma ile başlamış ve kısa sürede resmi yollardan yurtdışına gidenlerin sayısı büyümüştür. 1960-1975 yılları arasında yaklaşık 805.000 işçi İş ve İşçi Bulma Kurumu aracılığıyla yurtdışına çalışmaya gönderilmiştir. 1973'te işçi alımı durdurulduğunda yurt dışına gitmek için kurum listelerine kayıtlı 1 milyon kişi vardır. 1961-73 arasında resmi ve gayri resmi yollardan 1,5-2 milyon kişinin çalışmak için dışarıya gittiği, bunun Türkiye'nin 1970'teki işgücünün %10-12'sine ve işgücü içinde 20-29 yaş arasındaki erkeklerin %40'ına denk olduğu hesaplanmaktadır. Türk hükümetleri ülkedeki işsizliği hafifletmek ve yurt dışındaki işçilerden döviz geliri sağlamak amacıyla göçü desteklemiştir. Hatta üçüncü beş yıllık Kalkınma Planı'nda(1973-77) 350.000 işçinin "ihraç" edilmesi öngörülmüş ancak 1973-74'te işçi alımının durdurulmasıyla resmi kanallardan yurt dışına gidebilen işçi sayısı yalnızca 190.000 kişi olmuştur. İşçi alımlarının durdurulmasından sonra Avrupa'daki Türkiyeli göçmen nüfus aile birleşmesi yoluyla büyümeye devam etmiştir.<sup>7</sup> Ekonomik etkenlerle oluşan bu göç ilişkilerini daha çok insanların arzularına bağlı olarak geliştiği için gönüllülük çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

### Göç Mü? Sürgün mü?

Tarih boyunca göç hareketlerinin gerek ekonomik nedenlere gerekse gönüllük esasına dayalı göç hareketlerinin yanı sıra yaşanan göçlerin en önemli sebeplerinden biride savaşların uzun sürmesidir. Kafkasya'dan Anadolu'ya siyasi ve zorunlu sebeplerden dolayı kitleler halinde akan nüfusun ortaya çıkardığı nüfus değişikliklerini de görmek gerekir. II. Dünya savaşı dönemi öncesi ve sürecinde yaşanan kitlesel **göçlerin birinci** sebebi iki asır devam eden Rus-Çerkez savaşlarının Çerkezler aleyhine mağlubiyetiyle sonuçlanmasıdır. Çarın Kafkasya naibi olarak atadığı kardeşi Grandük Mişel, 1864 Ağustosunda Batı Kafkasya sakinlerine şu fermanı tebliğ etmiştir: "Bir ay zarfında Kafkasya terk edilmediği takdirde, bütün nüfus savaş esiri olarak

---

7 Gülay Toksöz, *Uluslararası Emek Göçü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 217-218; Erkan Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği / Din ve Entegrasyon*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, ss. 62-76.

Rusya'nın muhtelif mıntıklarına sürülecektir". Esareti büyük **onursuzluk** addeden Çerkezler, vatanlarını terk etmeye mecbur kalmışlardır. 1859-1864 yıllarında yurtlarından sürülen Çerkezler deniz yoluyla Kafkasya'da, Taman, Tuapse, Anapa, Tsemez, Soçi, Adler, Sohumi, Poti, Batum vd. limanlardan bindirilip Osmanlı Devletinin Trabzon, Samsun, Sinop, İstanbul, Varna, Burgaz ve Köstence limanlarında indiriliyordu. 1865-1866 Sürgünü ile Osmanlı-Rus harbinden sonraki 1878 sürgünü kara yolu ile gerçekleştirildi. Kafkaslardan genellikle Çeçen, Dağistan, Asetin, Kaberdey Balkar muhacirleri göç etmişlerdir. Daha sonraki göçler de bu kara yolu ile yapılmıştır. Yurdundan zulüm ve kanla sürdüğü milyonlarca insanı gittiği yerde de rahat bırakmayan Rusya, onların nerelerde iskan edileceğine de müdahale etmiştir. Rusya'nın 2 Mart 1878'de Osmanlı Devleti ile imzaladığı anlaşmada, Rus hududuna yakın yerlerde iskan edilen Çerkezlerin iç bölgelere götürülmesi hususu üzerinde durulmuştur. Nitekim öyle de yapılmış, 150.000 Çerkez bu sefer de Rumeli'den Anadolu'ya ve Şam havalisine göçürülmüştür.<sup>8</sup>

Özetle 1859 yılı sonrası yaşanan büyük sürgünlerle ilgili rakamsal veriler 2 milyona kadar değişmektedir. Kitlesele göç hareketlerini inceleyen Kemal Karpat 1859-1879 arasında göçürülen Kafkasyalıların, çoğu Çerkezlerden oluşmak üzere 2.000.000 civarında olduğunu, sağ salim Osmanlı Devletine ulaşan muhacir sayısının ise 1.500.000 olduğunu belirtmektedir:

Yeterli kayıtların yapılamaması sebebiyle o döneme ait(1859-1879;1933-1944) vasikalar noksan da olsa, 15 yıllık araştırmaların neticesinde yurtlarından sürülen Kafkasyalıların sayısı konusunda vardığım kanaat şudur: Kafkasya'da yaşanan iç sürgünler, 1944'te Sibiryaya ve Orta Asya'ya sürülenler ile Balkanlardan Anadolu'ya sürülenleri de hesaba kattığımızda, kelimenin hakiki anlamıyla yurdundan sürülen Kafkasyalı sayısı 3 milyonu aşmaktadır. Bu büyük kitlenin yarısı, daha iskan edilecekleri mahallere ulaşmadan yollarda ve ilk iskan mahallerinde büyük gruplar halinde hayatlarını kaybetmişlerdir".<sup>9</sup>

Karpat'ın da işaret ettiği gibi İkinci Dünya savaşı döneminde yaşanan **sürgünlerin bir diğer sebebi** de 1933'lerden itibaren Stalin'in iktidarda olduğu dönemdir. 1933-1944 yılları arasında Sovyetlerin sınırlarında kalan Kafkas Halkları, Stalin'in sürgün gazabına uğramıştır. Bu dönemde Karaçaylar,

8 Fethi Güngör, "Kafkasya'da Bitmeyen Soykırım ve Sürgün / Soykırımlarla Dolu Bir İnsanlık Tarihi", 8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2006, ss. 141-146.

9 Kemal Karpat, *Otoman Population 1830-1914*, Wisconsin, 1995, s. 69.

Balkarlar, Çeçenler, İnguşlar, Kırimlılar ve Ahıskalılar Orta Asya çöllerine-Özbekistan, Kırgızistan ve Kazakistan'ın iç bölgelerine sürgüne gönderilmiştir. Ferdi ve kitlesel olarak Sibiryaya ve Orta Asya'ya sürgüne gönderilen Kafkas halklarının sayısı arşiv kayıtlarında rakamların değişmesiyle beraber 500 bini aşkındır. Sadece Ahıska'dan sürgün edilenlerin sayısı 93.000'dir.<sup>10</sup>

Yaşanan bu ferdi ve kitlesel sürgünler, göç edenin iradesine dayalı olmayan zorunlu yer değiştirmeler olduğundan klasik anlamıyla göç sayılamamaktadır. **Sözlük terminolojisinde** sürgünün tanımı: toplumda bir kimsenin veya bir zümrenin toplum içinde yalnız bırakılması, yerinden uzaklaştırılması ve toplum dışına çıkarılmasıdır.<sup>11</sup> Bir başka ifadeyle sürgün/zorunlu göç: işkence, şiddet ve zulüm eşliğinde istenmeyen kişilerin cezai biçimde yurtlarından uzaklaştırılıp başka mekânlara yerleştirilmesidir.<sup>12</sup> Burada göç kararı, göç edenin iradesini dikkate almamaktadır. Bu tür mekânsal yerleştirmelerin bir diğer adı ise 'isteğe bağlı olmayan' göçtür. İsteğe bağlı olmayan göçler, nüfusun yerleşim alanından zorla dışarı atılmasıdır.<sup>13</sup> Yapılan tanımlardan da açıkça anlaşılacağı üzere, ekonomik nedenlerden dolayı göç edenin göç esnasında yaşadıkları ile sürgün edilenin sürgün esnasında yaşadıkları büyük farklılıklar içermektedir. İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sürecinde yaşanan Kafkas Haklarının Kafkasya'dan Anadolu'ya veya Kafkasya'dan Orta Asya'ya yer değişimi bir sürgün olup, göç olarak tanımlanması doğru değildir. Günümüz Sosyoloji literatüründe de, sürgünle ilgili benzeri terimlerin "zorlama göç", "zorunlu göç", "mecburi göç", "sınır dışı", "nüfus transferi", "zorunlu iskan", "yer değiştirme" gibi farklı içerikli anlamlar taşıdığı gerçeği sürgün konusunda kavramsal uzlaştırmayı zorlaştırmaktadır.

Göç ve Sürgünle ilgili verilen örneklerin ve yapılan tanımların ortak noktası, doğal olarak "mekânsal ilişki"de karşımıza çıkmaktadır. Göç, gönüllü veya zorunlu, kısa ya da uzun dönemli olsun, bireylerin yaşamını toplumsal,

---

10 Seyfeddin Buntürk, *Rus Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2007, ss. 173-222.

11 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB, İstanbul 1969, s. 270.

12 Ali Sayyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007, ss. 356-357

13 Şefika Gürbüz, "Kırdan Kente Zorunlu Göçün Nedenleri ve Sonuçları", 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2006, s. 211.

siyasal, ekonomik ve kültürel olarak etkileyen başlıca unsur, yaşanan mekânın değiştirilmesidir. Bu mekan değişimi yakın ya da uzak mesafeli olabilmekte; kat edilen idari ve siyasi sınırlar göç olgusuna farklı anlamlar yükleyebilmektedir.<sup>14</sup> Bu yüzden aşırı yaygın ve çok yönlü bir olgu olduğu için tanımlanması ve ölçülmesi çok zor olan göçü bir bütün olarak açıklayan genel bir teori yoktur. Fakat göçün değişik yüzlerinin, boyutlarının ve sektörel süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunan farklı teoriler vardır. Bu teoriler, bireylerin, hanelerin davranışı gibi değişkenlerin yanı sıra ekonomik, sosyal, politik etkileri ele almaktadır. Birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülmesinde yarar olan bu teoriler şöylece özetlenebilir:

### İtme-Çekme Teorisi

Everett Lee'nin 1966 tarihli *A Theory of Migration* adlı makalesinde ortaya koyduğu *itme-çekme* kuramına göre göçün oluşmasına neden olan etmenler 4 başlık altında toplanmaktadır. Bunlar: 1) yaşanan yerle ilgili etmenler, 2) gidilmesi düşünülen yerle ilgili etmenler, 3) engeller, 4) bireysel etmenlerdir.<sup>15</sup> Teoriye göre hem yaşanan yerin hem de gidilecek yerin itici ve çekici unsurları bulunmaktadır. Bireysel koşulların etkisiyle, bu unsurlar arasında seçim yapılması göç kararında etkili olmaktadır. Bu teoriye göre, endüstrileşmiş ve gelir düzeyi yüksek olan ülkelerin göçmen işçilere çekici geldiği ve bu olgunun kendi ekonomik durumlarını geliştirmek amacıyla yönelik olduğu kabul edilmektedir.<sup>16</sup> İtme-çekme teorisinde, refah düzeyi yüksek, endüstrileşmiş ülkelerin; kendi ülkelerinde iş bulamayan yada çok düşük ücretlerle sosyal güvenlikten yoksun olarak çalışan işçilere çekici geldiği savı kabul edilmektedir. İşgücü göçü açısından bakıldığında, yaşanan ülkenin çalışma koşulları itici etmenleri, göç edilecek ülkenin vaat ettiği çalışma koşulları çekici etmenleri oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

14 M. Mutluer, *Uluslararası Göçler ve Türkiye: Kuramsal ve Ampirik Bir Alan Araştırması*-Denizli/Tavas, Çantay Kitabevi, İstanbul 2003, s. 10.

15 Savaş Çağlayan, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* (17), Muğla 2006, <http://www.mu.edu.tr/sbe/sbedergi/dosya/S-Cağlayan.pdf> (erişim tarihi: 23.02.2011).

16 Şahin, agm, s. 59.

17 Zenep Aksoy, "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Sayı:20, İzmir 2012, s. 295.

### Merkez-Çevre Teorisi

Immanuel Wallerstein'in 1974 tarihli *The Modern World System* adlı eserine dayanan terinin savunucuları, uluslararası göçün kökenini 16. yüzyıldan itibaren gelişen ve yayılan dünya pazarının yapısına bağlamaktadır.<sup>18</sup> Dünya sistemleri teorisi olarak da adlandırılan bu teori, göç olgusunu sosyalist bakış açısı ile irdelemekte, göç sürecini sömürgecilik ile ilişkilendirmektedir.<sup>19</sup> Dünya büyük bir Pazar olarak düşünüldüğünde, 16. yüzyılda hakim olan sömürgeci düzen bugün de bir anlamda devam etmektedir. Küreselleşme sürecinde gelişmiş ülkeler teknoloji, üretim, hammadde, sermaye ve emeğin denetimine ilişkin üstünlük sağlamaktadır. İşgücünün, bunun bir sonucu olarak çevre ülkelerden merkez ülkelere doğru yer değiştirdiği ileri sürülmektedir.<sup>20</sup>

### Göç Sistemleri Teorisi

Uluslararası ilişkiler kapsamında, ekonomik ve siyasal temelli olarak geliştirilmiş kuramsal bir çerçevedir.<sup>21</sup> Bu kurama göre, belirli nedenlerle tarihsel bir bağı ya da ilişkisi bulunan iki ya da daha fazla ülke arasında, göçmen protokolleri ile bir göç sistemi oluşturulmaktadır. Teorideki önemli nokta, söz konusu ülkeler arasında göç ilişkisinden önce, ekonomik, siyasal ya da askeri bir bağı bulunmuş olmasıdır. Bu anlamda, Birinci Dünya Savaşı'nda müttefik olarak yer almış Almanya ile Türkiye arasında sonradan kurulan göç sistemi bu teori çerçevesinde değerlendirilebilir.<sup>22</sup>

### İlişkiler Ağı Teorisi

Bu teori göç olaylarını sadece nedensellik ilişkisi ile değil aynı zamanda göçmenler arasındaki iletişim açısından da değerlendirmektedir. Belirli bir

---

18 Aksoy, agm, s. 295

19 Mutluer, *age*, s. 20.

20 Aksoy, agm, s. 295.

21 Savaş Çağlayan, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* (17), Muğla, 2006, <http://www.mu.edu.tr/sbe/sbedergi/dosya/S-Caglayan.pdf>, (erişim tarihi: 23.02.2011).

22 Zenep Aksoy, agm, s. 296.

ülkeye göç etmiş olup yerleşenler ile göç etmeyi düşünen ya da yeni göç eden kişiler arasında bir iletişim ve ilişki söz konusu olmaktadır. İlişkiler ağında akrabalar, hemşeriler ya da dostlar dayanışma içine girmekte ve bu dayanışma da göçü özendiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>23</sup> Bu ağlar aynı zamanda yer değiştirmeden kaynaklanan maliyet ve riskleri azaltıkları için uluslar arası göç olasılığını arttırmaktadır.<sup>24</sup> Abadan Unat bu ilişkiler ağını; “Göçmen ilişkiler ağı, geldikleri ülke ile yeni yerleştikleri ülkelerde eski göçmenler, yeni göçmenler ve göçmen olmayan kişiler arasında ortak köken, soydaşlık ve dostluk bağlarından oluşan kişiler arası bağlantılardır”<sup>25</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Wilpert’e göre ise bu ağ teorisi şu şekilde çalışmaktadır. “Öncü göçmenler öncelikle göç veren ve alan toplulukları birbirine bağlayan bir altyapı oluştururlar ve bu bağlantı göç veren tolumdaki diğer bireylere göçme olanağı sağlar. Yeni göç dalgaları, kurulmuş bu göç ağını harekete geçirir ve sonradan göç edenler ilk gelenlerin tecrübelerinden yararlanırlar. Zamanla göç kendi kendini devam ettiren bir hal alır”.<sup>26</sup> Bugün özellikle ekonomik ve hemşeri kaynaklı göçlerde yoğun olarak üzerinde durulan birden fazla ülke vatandaşlığının kazanılmasında ilişkiler ağının büyük payının olduğunu görmek mümkündür. Örnekler, Almanya’ya ekonomik amaçlı göç eden Türkler, Kafkasya’dan ülkemize zorunlu göç eden Çerkezler, yine Kafkasya’dan Ort Asya’ya sürgün edilen Kafkas Halkları(Kabardinler, Balkarlar, Kalmıklar, Çeçenler, İnguşlar, Kırım Tatarlar ve Ahıskalılar) aralarında kurmuş oldukları ilişkiler ağıyla birden çok ülkede göçmenlik statülerini devam ettirmektedirler. Çalışmamızın devamında Ahıskalıların göçmenlik durumları Ulusötesi Yurttaşlık ilişkisi çerçevesinde değerlendirilecektir.

### Ulusötesi Yurttaşlık ve Ahıskalı Türkler Örneği

1980’li yıllar sosyal bilimler alanında göçmenlerin yerleşik hale gelmesinden sonra ‘misafir işçi’ veya ‘göçmenin’ kültürel kimliklerine önem verildiği bir

23 Mutluer, *age*, s. 21.

24 Aksoy, *agm*, s. 296.

25 Nermin Abadan Unat, *Bitmeyen Göç/Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 34.

26 Cemal Yalçın, *Göç Sosyolojisi*, Anı Yayınları, Ankara 2004, s. 50.

dönemdir. Süreklilik ve kalıcılığa bağlı olarak göçmenin kişiliği öne çıkmakta, özne olarak göçmen toplumsal cinsiyet, etnik, dinsel köken temelinde ele alınmaktadır. Dikkatler bir yandan etnik toplulukların oluşumu, bu toplulukların kültürel özellikleri ve göçmen kimliğine etkileri üzerinde toplanmış ve göç ağlarının nasıl ortaya çıktığı, bunların göç alan ve veren bazı ülkeler arasında göçü nasıl teşvik ettiği ve sürekli kıldığı sorunlarına yanıt aranmıştır. *Göç Ağları Teorisi* araştırmalarda yaygınlık kazanmıştır. Ulus devletin sınırlarını aşan göç ağlarını inceleyebilmek için bu ağların ürettiği *ulusötesi yurttaşlıklar* ortaya çıkmış ve göçmenlerin eş zamanlı olarak yaşamlarını birden fazla toplumda nasıl yeniden kurdukları ve kurguladıkları analiz edilmeye çalışılmıştır.<sup>27</sup> Bizde çalışmamızın devamında *ulusötesi göçmen, ulusötesi topluluk veya ulusötesi yurttaşlık* kavramlarının özelliklerine açıklık getirmeğe çalışacağız.

*Ulus-ötesi* topluluklar konusundaki araştırmalar, sosyal bilimlerde yeni bir alan sayılmaktadır. Bu kavram en çok göç, etnisite, kültür ve ulusçulukla ilgilidir. 21. yüzyıla girerken ulus devletin en önemli unsurlarından biri olan, üzerinde kurulmuş bulunduğu toprak parçası (national territory) belirli ölçüde önemini kaybetmektedir. Artan coğrafi hareketlilik geçici, devrevi yada yinelenen göçlerin artışı, ucuz ve kolay yolculuklar, yeni teknolojilerin sağlamakta oldukları sürekli iletişim bireyin tek bir ülkeye, tek bir ulusa ait olduğu düşüncesini zayıflatmaktadır. Bu topluluklara mensup bireyler kimliklerini belli bir coğrafyaya bağlı olmaksızın oluşturmaktadırlar. *Ulusötesi* topluluklar iktisadi, siyasi, kültürel ve dini etkinliklerde bulunmakta, faaliyetleriyle buldukları ülke ve göç ettikleri ülke arasında köprü kurmaktadır.<sup>28</sup> Göç konularının ünlü uzmanlarından A. Portes ulus-ötesi faaliyetleri şöyle tanımlamaktadır:

“Sınırları aşan ve katılmacların düzenli ve anlamlı ölçüde zamanlarını alan etkinlikler. Bu tür faaliyetler ulusal hükümetler ve çokuluslu şirketlerin temsilcileri gibi güçlü aktörler tarafından yürütülebildiği gibi göçmenler ve onların yakınları gibi daha mütevazı şahıslar tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu etkinlikler ekonomiyle sınırlı olmayıp siyasi, kültürel ve dini girişimleri de kapsayabilir”.<sup>29</sup>

Yapılan tanımlar her göçmenin ulus-ötesi göçmen sayılamayacağını göster-

---

27 Toksöz, *age*, ss. 21-23.

28 Unat, *age*, s. 316.

29 *Aynı eser*, s. 317.

mektedir. Göçmen için bu terimin kullanabilmesi için bireyin iki veya daha fazla devletin sınırlarını aşarak toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve dinsel örgütler/kurumlar geliştirmiş olması gerekmektedir. Burada en önemli öge “*ulu-ötesi faaliyetin bireyin hayatının en önemli kısmını*” oluşturmasıdır.

Zorunlu göçlerden kaynaklanan ve bugün birçok ülkede dağınık yaşayan aynı zamanda birden fazla ülkenin vatandaşı olan Ahıskalılar göçmenlik statülerinin ürettiği göç ağları, *ulusötesi yurttaşlıklara* örnek teşkil etmektedir. II. Dünya Savaşı yıllarında Stalin’in “*tehlikeli halklar*”dan gördüğü Ahıskalı Türkler 1944 Kasımında Gürcistan/Ahıska’dan Türkistan’a sürgün edilmişlerdir. Sovyetler Birliğinin dağılımına kadar Sovyetlerin farklı coğrafyalarında yaşayan Ahıskalılar 1989’da Özbekistan’dan kovulmuşlardır. Özbekistan’dan zorunlu tahliye olanlara başta Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan devletleri göçmenlik hakkı tanıyarak kucak açmışlardır. Bu dönemde evsiz yurtsuz kalan halkın büyük bir bölümüne de Rusya Federasyonunun tarıma dayalı Krasnodar Vilayetinin yerleşim bölgeleri adres gösterilmiştir. Sovyetlerin dağılım sürecinin tamamlanmasından sonra da Türkiye’ye göçler gerçekleşmiştir. Bugün sayıları 500.000 dolayında tahmin edilen ve halen göçmenlik statüleri devam eden Ahıskalılar 15’e yakın ülkede yaşamlarını sürdürmektedirler. En kalabalık oldukları ülkeler ise Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Rusya Federasyonu ve Türkiye’dir.<sup>30</sup>

1960’lı yıllarda örgütlenme çalışmalarını başlatan Ahıskalılar kurdukları etnik kimlikli organizasyonların faaliyet alanları genişledikçe bu organizasyonların adını değiştirerek faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Organizasyonlar “*Milli Hakları Korumak için Türk Birliği*”(1961), “*Kurtuluş İçin Geçici Organizasyon Komitesi*”(1964-1988), “*Geçici Organizasyon Kurumu*”(1988-1990), “*Sovyetler Birliği Ahıska Türklerinin Vatan Cemiyeti*”(1991-1992), “*Uluslararası Ahıska Türkleri Vatan Cemiyeti*”(1992-) adlarını alarak günümüze kadar varlıklarını korumuşlardır.<sup>31</sup> Özellikle Sovyetlerin dağılımından sonra siyasi kimliklerini daha da güçlendirerek 1944’den bugüne sürgün edildikleri topraklara dönemediklerini ve geri dönüş(Ahıska’ya) konusunda kendilerine

30 Rehman Seferov, Ayhan Akış, “Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayını, Konya 2008, Sayı 24, ss. 393-411.

31 Seyfeddin Buntürk, *Rus Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*, ss. 256-266.



yapılan adaletsizliği başta Avrupa Birliği, Avrupa Konseyi, Birleşmiş Milletler ve AGİT platformlarına taşımışlardır. Bugün artık sorunun çözümü ulus devletler otoritesinden çıkmış uluslararası otoritelerin yaptırımlarına kalmıştır.

*Ulusötesi* göçmen kimlikleri günümüzde sadece zorlu sürgün deneyimlerinin ardından yaratılan kimlikler olarak değil, aynı zamanda modern ulaşım ve iletişim araçlarının kendilerine sunduğu imkânlarla da yeniden üretilebilen kimlikler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sözlerin, şarkıların, çalgıların, folklorik oyunların, kültürel giysilerin, dinsel ibadetlerin ve öykülerin görsel ve işitsel yayın organları üzerinden ulusal sınırların içerisinde ve ötesinde geniş kitlelere yayılarak kendi gerçekliklerini oluşturdukları bir dönemde *ulusötesi* Ahıska kimliklerinin de benzeri süreçlerden geçerek Türkistan Ülkelerinde yeniden üretilmekte olduklarını söylemek mümkündür. Son yirmi yıldır eski Sovyet ülkelerinin farklı yerlerinde yaşayan Ahıskalı Türklerin etnik ve kültürel kimliklerini etnik siyaset ile paralel yaşattıklarını söyleyebiliriz. 1944 yılında yaşanan sürgün deneyimine, kültürel ritüellerin ve geleneklerin yeniden canlandırılmasına, etnik bazlı cemiyet ve derneklerin sayıca çoğalmasına ve anavatan ile ilişkilerin geliştirilmesine ilişkin faaliyetlerin kentsel alanda yoğun olarak gerçekleştiği görülmektedir.

Son yıllarda modern ulaşım ve kitle iletişim araçlarıyla yeniden tanımlanan ulusötesi Ahıska kimliği, sadece anavatandan uzakta yaşayan ilişkisel ağlar arasında bir ortak duygu cemaati olarak görülemez. Modern ulaşım ve iletişim kanallarının şekillendirdiği bu kimlik(Ahıska), aynı zamanda, ulus yurttaşlık ile *ulusötesi* yurttaşlık ilişkilerinin yeniden tanımlanmakta olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Nitekim Ahıskalılar, iletişim ve ulaşım kanallarının sınırlı olduğu Sovyet döneminde sadece belirli merkezlerde faaliyet gösteren dernekler aracılığıyla anavatanlarıyla ilgili haberler alabilmişlerdir. Devlet gözetiminde olmalarına rağmen kültürel ve siyasi taleplerini komünist rejimin devlet organlarına duyurabilmişlerdir.<sup>32</sup>

Sürüldükleri ülkelerde Rusça veya yerel dilde eğitime zorlanmalarına rağmen ana dilleri Türkçeyi kuruyabilmişlerdir. Bunun yanında çoğu aile, Rus-

---

32 İrade Yüzbey, "Ahıskalı Türkler ve Kültürleri", *Turkish Studies*, Erzincan 2008, c. 3, Sayı: 7, ss. 680-695; Rasim Bayraktar, "Sovyetlerin Milliyetler Politikası ve Ahıskalı Türkler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2012, Sayı 35, ss. 223-248.

ça bilmenin daha iyi bir iş ve gelecek sağlayacağı düşüncesiyle çocuklarının eğitiminde Rus okullarını tercih etmişlerdir. Aralarında 70 yaş üzeri bazı yaşlılar dışında Rusçayı bilmeyen yoktur. Özellikle orta yaş kuşaktan 1956 sonrasında şehir merkezlerine yerleşip meslek sahibi olanlar Rusçayı iyi konuşmaktadırlar. Ailelerin büyük çoğunluğu Türkçe ve Rusça konuşmanın yanında buldukları ülkenin yerel dilini bilmekte ve sosyal hayatın her alanında yerine göre kullanmaktadırlar.<sup>33</sup> Bu bağlamda Kazakistan-Kırgızistan-Özbekistan ve Azerbaycan'da Ahıskalı ailelerin çoğunluğunun komşularıyla çeşitli yerel dilleri konuşabildikleri gözlemlenmiştir. Ahıskalılar, kamu alanında Rusça ve yerel dilleri konuşurken özel alanlarda (aile ve sülale içinde) ise Türkçeyi kullanarak ana dillerinin unutulmamasını sağlamaktadırlar.<sup>34</sup>

SSCB'nin 1989 Nüfus sayım verilerine göre (Tablo 1) Ahıskalı Türklerin %91'i (188.000) Türk dilini anadil olarak benimsemişlerdir. Rus dilini anadil olarak kabul edenlerin oranı %2 (3.800) iken diğer yerel dilleri kabul edenlerin oranı ise %7 (14.700)'dür. (Tablo 2).<sup>35\*</sup>

Kısaca bu durum şöyle ifade edilebilir: Ahıskalı Türkler eski Sovyet ülkelerinde Türkçe ve Rusçanın yanında yerel dilleri (Kazak-Kırgız-Özbek-Azerbaycan Türkçeleri) konuşan ender topluluklardan biridir. Bu özelliklerinden dolayı Ahıskalılar, 1990 sonrası, Türkistan Ülkeleri ile Türkiye Cumhuriyeti arasında siyasi ve ekonomik ilişkilerde *koordinatörlük*, *tercümanlık*, *danışmanlık* görevlerinde bulunmaktadırlar.

1990 sonrası Ahıskalı Türklerin dış dünya ile iletişim kanallarını daha da genişlediği görülmüştür. Buldukları ülkelerde her yerleşim biriminde var olan **cemiyet** ve **dernekler** aracılığıyla etnik siyasetlerini güçlendirdikleri, yurttaşlık haklarını bölgesel yönetimlerden siyasi otoritelere yükselttikleri, ekonomik ve ticari alanlarda büyüdükleri gözlemlenmektedir. Bu durum, göçmenlerin geride kalan aileleri, arkadaşları, hemşerileri ile kurduğu etnik-

33 Çiğdem Balım-Ayşegül Aydınğün, "Dil ve Grup Kimliği: Ahıska Türkleri", *Günümüz Dilbilim Çalışmaları*, Derleyen: Ayşe Kara, Ece Korkut, Suna Ağıldere, Multilingual Yayınları, İstanbul 2003, s. 242.

34 Rasim Bayraktar, *Eski Sovyetlerde Türk Kimliği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013, s. 78.

35 Natsionalniy sostav naseleniya SSSR. Po dannim Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1989 g, Moskova 1991, ss. 6, 13-15, 22, 32, 92, 102, 118, 126. \*Ek: 1, Ek: 2

kültürel-dinsel ilişkilerini tanımlayan göç ağları teorisinin ürettiği *ulusötesi* yurttaşlık kavramıyla da örtüşmektedir. Birden fazla ülkede hem “orada” hem “burada” var olabilmelerini devam ettirerek aralarında kurdukları iktisadi, siyasi, kültürel ve dini faaliyetlerle buldukları ülkeler arasında köprü kurmaktadır. Göçlerin süreklilik ve göçmenlerin yerleşiklik kazanmasına karşın yolculukların ucuzlaması ve kolaylaşması, yeni teknolojilere bağlı iletişim imkânlarının yaygınlaşması bireylerin adeta birkaç ülkede birden yaşamasına, tek bir ülkeye, tek bir ulusa bağlı olmaksızın yaşamasını kolaylaştırmıştır.

Durumu, Türkiye bağlamında değerlendirmek istediğimizde şöyle bir resimle karşılaşırız. Günümüzde Türkiye’ye göç eden Ahıskalıların kısa zamanda geliştirdikleri sosyal, kültürel, dinsel ilişkileri köklü akrabalıklarla pekişmektedir. Hayatın her alanında gelişen ilişkiler yerlerini ticari ortaklıklar, yerel yönetimler, akademik kimlikler ve siyasi otoritelere bırakmaktadır. Buda yakın gelecekte sınır ötesi temaslar yolu ile oluşturacakları ticari-akademik-siyasi öncülöklere dönüşecek demektir.

Göç hareketlerinden doğan ilişkiler, gerek Türkistan ülkeleri gerekse Rusya Federasyonu ile Türkiye arasındaki ilişkileri belirli düzleme sokmaktadır. Bu ilişkilerin özellikle Ahıskalılar gibi benzer gruplar(Çerkezler, Avrupalı Türkler) aracılığıyla gelişmesi çifte vatandaşlık veya çoklu vatandaşlıkların önemini artırmaktadır. Türkiye’de son yıllarda gerek Avrupa’ya göç eden Türkler, gerek Kafkaslardan Anadolu’ya göç eden Çerkezler, gerekse Türkistan ülkeleri ve Rusya Federasyonundan göç eden Ahıskalıların yurttaşlık durumlarını göz önünde bulundurarak çifte vatandaşlık konusunda bir takım kolaylaştırmalara gittiği görölmektedir. Bu durum her iki tarafın, hem *ulusötesi* yurttaşların buldukları ülkelerde güçlü olmalarını sağlamakta hem de Türkiye’yi uluslararası siyasi otoritelere daha güçlü kılmaktadır.

## Sonuç

Ulusötesi yurttaşlığın kabul görmesi, vatandaşlık statüsünün kolayca değiştirilebilmesi veya çifte vatandaşlık günümüzde birçok ülkede henüz bir düşüür. Fakat sosyal gerçekler toplum yapısını değiştirmekle beraber ülkeleri de yasalar konusunda normatif bir düzenlemeye doğru zorlamaktadır. Nitekim başlangıçta siyasi ve ekonomik sebeplerden dolayı geçici bir süre için gittikleri varsayılan göçmenlerin buldukları ülkelerde kalıcılaşmaları *etnik*

*toplulukların* oluşumunu ortaya çıkarmıştır. Göçmenlerin etnik kültürel özelliklerinden vazgeçip, içinde buldukları toplumlardan ayırt edilemez hale gelerek onunla benzeşmesini öngören uyum politikalarının çoğunlukla başarısız olması hükümetleri giderek etnik ve kültürel farklılıkların tanındığı ve tolere edildiği çifte vatandaşlık veya *ulusötesi* yurttaşlık politikasına yöneltmiştir. Göçmenlere farklılıklarından vazgeçmeleri beklenmeden temel bazı değerlere sahip çıkmaları istenerek toplumun her alanında eşit haklar tanınması öngörülmektedir. Eşit hakların tanınmasını geçmişte birçok şarta bağlayan başta Avrupa ülkeleri artık ülkede doğmuş bulunan 2. ve 3. kuşak göçmenlerin otomatikman (herhangi bir şart aranmaksızın) vatandaş olmasına imkan sağlamaktadır. Bu durum da göçmenlerin *ulusötesi* yurttaşlık konumlarına süreklilik getirmektedir. Sonuç olarak siyasi ve ekonomik nedenler sonucu belli bir ulusal etnik kültürel kimliğin temsilcisi olan bu yurttaşlar, üzerinde yaşadıkları topraklardan göç etmiş veya sürgün edilmiş olabilirler fakat yine de akıllarındaki 'aidiyet' imgesi ve kendilerine yakıştırdıkları 'kimlik'le yaşamaya devam etmektedirler. Özellikle söz konusu bu aidiyet ve kültürel değerleri muhafaza etme konusunda Ahıskalıların diğer Türk topluluklarından farklılık arz ettiği ve bu özellikleri ile önemli bir model teşkil ettiği söylenebilir.

## Kaynakça

- Unat, Nermin Abadan, *Bitmeyen Göç/Konuk İşçilikten Ukus-ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2006.
- Akkayan, Taylan, *Göç ve Değişim*, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları No:2573, İstanbul 1979.
- Aksoy, Zenep, "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Sayı:20, İzmir 2012, s. 295
- Bayraktar, Rasim, *Eski Sovyetlerde Türk Kimliği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013.
- Bayraktar, Rasim, "Sovyetlerin Milliyetler Politikası ve Ahıskalı Türkler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2012, sayı: 35, ss. 223-248.
- Balım, Çiğdem -Ayşegül Aydınğün, "Dil ve Grup Kimliği: Ahıska Türkleri", *Günümüz Dilbilim Çalışmaları*, derleyen: Ayşe Kara, Ece Korkut, Suna Ağıldere, Multilingual Yayınları, İstanbul 2003.
- Buntürk, Seyfeddin, *Rus Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2007.
- Çağlayan, Savaş, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* (17), Muğla, 2006, <http://www.mu.edu.tr/sbe/sbedergi/dosya/S-Cağlayan.pdf> (erişim tarihi: 23.02.2011).
- Giddens, Ed. Anthony, "Göçmenlerin Emek Piyasası Üzerindeki Etkisi", *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, Say Yayınları, Ankara 2010, s. 522.
- Güngör, Fethi, "Kafkasya'da Bitmeyen Soykırım ve Sürgün Soykırımlarla Dolu Bir İnsanlık Tarihi", 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2006, ss. 141-146.

- Şefika Gürbüz, "Kırdan Kente Zorunlu Göçün Nedenleri ve Sonuçları", 8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2006, s. 211.
- Karpat, Kemal, *Otoman Population 1830-1914*, Wisconsin 1995, s. 69.
- Kınık, Kerem, "Göç, Sürgün ve İltica", [http://www.amnesty.org.tr/ai/system/files/Kerem\\_Kinik.pdf](http://www.amnesty.org.tr/ai/system/files/Kerem_Kinik.pdf) (erişim tarihi: 23.02.2011).
- Öngör, Sami, *Coğrafya Terimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980.
- Perşembe, Erkan, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Mutluer, M., *Uluslararası Göçler ve Türkiye: Kuramsal ve Ampirik Bir Alan Araştırması-Denizli/Tavas*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2003.
- Natsionalny sostav naseleniya SSSR. Po dannim Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1989 g*, Moskova 1991, ss. 6, 13-15, 22, 32, 92, 102, 118, 126. (SSCB Milliyetlerinin Nüfus Yapısı. 1989 Nüfus Sayım Verileri).
- Sayyar, Ali, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Seferov, Rehman; Akış, Ayhan, "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış", *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayını, Konya 2008, sayı: 24, ss. 393-411.
- Stalker, P., "Migration Trends and Migration Policy In Europe", *International Migration*, 2002, sayı: 40 (5), ss. 152-153.
- Şahin, Cengiz, "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* Ankara 2001, sayı: 21 (2), s. 59.
- Toksöz, Gülay, *Uluslararası Emek Göçü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 217-218.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB, İstanbul 1969.
- Yalçın, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, Anı Yayınları, Ankara 2004.
- Yüzbey, İrade, "Ahıskalı Türkler ve Kültürleri", *Turkish Studies*Erzincan 2008, , c. 3, Sayı: 7, ss. 680-695.

## Ekler:

**Tablo: 1. Sovyetler Birliğinin 1989 Nüfus Sayımı verilerine göre Ahıskalı Türklerin Ükelere Göre Dağılımı**

Ülkeler	Nüfus Sayımları
Özbekistan	106.300
Kazakistan	49.600
Kırgızistan	21.300
Azerbaycan	17.700
Rusya	9.900
Gürcistan	2.700
Toplam	207.500

**Tablo: 2. Ahıskalı Türklerin Anadil Olarak Kabul Ettikleri Dillerin Yüzdeleri**

Toplam Nüfus	207.500	%
Anadil Türkçe	188.000	%91
Anadil Rusça	3.800	%2
Anadil Yerel Türkçeler	14.700	%7

## YAKIN DÖNEMDE *EL-BURHÂN* VE *EL-İTKÂN*'A YÖNELTİLEN TENKİTLER

Harun BEKİROĞLU\*

### Özet

Kur'an ilimleri başlıklı eserlerin şekil ve muhtevalarının oluşumunda Zerkeşî'nin (ö.794/1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ının önemli bir etkisi vardır. Aynı zamanda Tefsir usûlü oluşturma maksadıyla kaleme alındıkları için ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerin usûlu't-tefsir olarak anlaşılmasında da yönlendirici olmuşlardır. Bu noktadan hareket eden bazı araştırmacılar, Kur'an ilimlerinin usûl olup olmadığını, değilse Kur'an'ın anlaşılmasına ne derece katkıları olduğunu irdelemişler ve bu itibarla söz konusu eserlere bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu eserlerin tek başlarına tefsirin usûlünü ifade edip etmedikleri çerçevesindeki tenkitler incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** el-Burhân, el-İtkân, Zerkeşî, Suyûtî, Tefsir, Ulûmu'l-Kur'an, Usûl.

### Abstract

#### Objections that has been directed to al-Burhan ve al-Itkan in terms of History of Tafseer

Both Zerkeshî's (794/1392) *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* and Suyûtî's (911/1505) *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* have a significant influence on the creation of the shape and context of the books which entitled "Qur'anic Sciences". At the same time, because they were penned in order to create the method of tafsir (exegesis), they are leader in understanding of the books entitled ulumu'l-Kur'an (Qur'anic Sciences) as usûlu't-tefsir (the methodology of tafsir). From this point, some researchers examined whether Qur'anic sciences are usûl (methodology), if not, to what extent they contributed on understanding of Qur'an. In this respect Qur'anic researchers criticized the aforementioned books. It is put forth that these books collected the information related with Qur'an but they are not sufficient for the method of tafsir.

**Keywords:** Al Burhan Fi 'Ulum al Qur'an, al Itqan fi Ulum al Qur'an, Al Zarkashi, Al Suyuti, Interpretation, Qur'anic Sciences, Methodology.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi. Bu makale, "el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi" (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012) adlı doktora tezinin üçüncü bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

## 1. Giriş

Bir esere tenkit yöneltmenin ilmî bir hususiyet olduğu bilinmektedir. Hatta ilmi gelişimin sürdürülmesi için bazen bu durum zorunlu da olabilir. Kamunun kullanımına sunulmuş her esere eleştiri yöneltmesi mümkündür. Bu sebeple hiçbir müellifin eserine yöneltilecek eleştirileri görmezden gelmesi ya da onlara karşı agresif bir tavır sergilemesi ilmî açıdan doğru bir tutum değildir.<sup>1</sup> Eleştiriler bir eserin konusuna yönelik olabileceği gibi başvurulan kaynakların tutarlılığı, nakillerin doğruluğu veya yazım metoduna dair olabilir<sup>2</sup>.

Elinizdeki makalenin kapsamı Hadis'e ait müstakil bir usûlün Tefsir'de de bulunması gerektiği anlayışı ile bir tefsir usûlü inşa etmek için kaleme alınan<sup>3</sup> Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ına yazıldıkları dönemden bugüne kadar yapılan eleştirilerle sınırlandırılmıştır. Ancak bu iki esere yöneltilecek eleştirilerin yazıldıkları yüzyılda yaşayan şahıslardan değil yakın bir döneme (20. Asrın sonları) ait kişilerden geldiğini görmekteyiz. Zira daha önceki asırlarda *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik bir tenkitten söz etmek mümkün değildir. Suyûtî'nin bizzat şahsına yönelik tenkitlerin ise ya kullandığı nakiller ile ilgili ya da Sehâvî (ö.902/1497) ile arasındaki münakaşada kullanılan deliller çerçevesinde olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

- 1 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî el-Hanbelî (ö.744/1341), *es-Sârimu'l-münkî fi'r-redd ala's-Sübkî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 7.
- 2 Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1393), *el-Fark beyne'n-nasiha ve't-ta'yir*, tahk.: Ali Hasan Ali Abdulhamid, Dâru Ammâr, Amman 1409/1988, s. 8.
- 3 Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdulkadir Abdullah el-Anî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992, c. 2, s. 30; Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî (ö.911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 1, s. 32.
- 4 Suyûtî'nin otobiyografisi incelendiğinde çevresindeki devlet adamları ya da ilim adamları ile problemler yaşadığı anlaşılmaktadır. Sehâvî, Burhânuddîn İbrahim b. Abdurrahman el-Kerakî, Kastallânî, Şemsuddîn el-Cevcerî ve Şemsuddîn Muhammed el-Bânî gibi şahıslarla münakaşa etmişse de en sert tartışmaları Sehâvî ile yaşamıştır. Sehâvî, Suyûtî'ye karşı en ağır ithamlarda bulunan kişi olarak görülebilir. Bk. Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö.902/1497), *ed-Devu'l-lâmi' fi a'yani'l-karni't-tâsi'*, c. 5, s. 66-70; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 1, ss. 328-335; Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2011, c. 38, s. 189.

Suyûtî'ye yöneltilen bu eleştiriler<sup>5</sup> arasında *el-İtkân*'ı ya da *el-İtkân*'daki Kur'an ilimlerini direk hedef alan tenkitler bulunmamaktadır. Kanaatimizce *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın her ikisine birden yöneltilen eleştirilerin yirminci yüzyıl dolaylarında ortaya çıkmasında, aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesinin<sup>6</sup> modern dönem Kur'an ve tefsir tasavvuru üzerinde oluşturduğu etkilerin büyük payı vardır.

## 2. Eleştirilerin Ortaya Çıkış Süreci ve Nedenleri

Modern dönemde şekillenmeye başlayan Kur'an ve tefsir algısının bir yansıması olarak oluşan bu yeni anlayışın kökenleri, Batı'nın ilerlemesi karşısında geri kaldığı iddia edilen İslam dünyasının tekrar nasıl silkinerek gelişebileceğinin sorgulanmasına dayanır.<sup>7</sup> Bu anlayışa göre; İslam dünyası Kitab'ı doğru anlamadığı için geri kalmıştır. Kitab'ın doğru anlaşılmasına neden olan geçmiş dönemlerdeki yöntemler - özellikle parçacı yöntem anla-

5 Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği ithamlar arasında Suyûtî'nin intihal yaptığı, matematik vb. ilimleri anlayacak kapasiteye sahip bulunmadığı, birçok ilimde yeterli birikimi olmadığı için müctehid sayılamayacağı, bilgiyi hocadan değil kitaplardan almasından ötürü hatalarının çok olduğu, hadisten anlamadığı ve annesini çok üzdüğü gibi iddialar bulunmaktadır. Ancak Suyûtî'nin bazı eserlere, ihtisar ve iktifat tarzındaki katkılarının, varlığından haberdar olmadığımız birçok eserin ilim dünyasına tanınmasına vesile olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu durum *el-İtkân*'da oldukça belirgindir (Suyûtî'nin eserlerinin nitelikleri için bk. Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), c. 1, ss. 57-59). Suyûtî'nin eserleri İslam dünyasında büyük ilgi görmüş gayr-i Müslimler bile hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Reynold Nicholson (ö.1945) "Arap dünyasında, İskender çağı edebî akımların şahsında toplandığı bir insan seçmemiz istense, seçimimiz Suyûtî olurdu" derken Rus müsteşrik Ignati Kraçkovski de (ö.1951) "Üç asırdan fazladır sadece Arap dünyasında değil tüm İslam dünyasında okuyuculara en yakın kişi Suyûtî'dir" demiştir (Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), c. 1, s. 38. Suyûtî ve Sehâvî arasındaki hadis sahasında gerçekleşen tartışmanın detaylı tahlili için bk. Adil Yavuz, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemiyle İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sayı: 14, s. 165-187). Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği söz konusu iddiaların detaylı olarak incelendiği ve iddiaların abartılı bulunduğunu müstakil bir araştırmada, bu iddiaların ana sebebi, Suyûtî'nin müctehidlik iddiasında bulunması ve bazı fetvalarındaki farklılıklar olarak tesbit edilmiştir. Bk. Enbiya Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, c. 10, sayı: 2, s. 149-174.

6 Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşünce Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, Konya 2001, c. 1, sayı: 2, s. 19.

7 Polat, *Tefsir*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 229 vd.



yışı - günümüz sorunlarının çözümünde de yetersiz kalmaktadır. Öyleyse yapılması gereken İslam'ı *tarihin enkazından* bir an önce kurtarmaktır.<sup>8</sup>

Cemâleddin Afgânî (ö.1314/1897) ile başlayan, Muhammed Abduh (ö.1323/1905) ve Reşid Rıza (ö.1354/1935) ile büyük oranda şekillenen bu anlayış daha da derinleşerek Merâğî, Arkoun ve Ebu Zeyd ile devam etmiştir.<sup>9</sup> Varlık ve âlem tasavvuru birbirinden farklı iki medeniyeti aynı kriterlerle karşılaştırmak, ayrıca sorgulanması gereken bir soru olsa da işgal ve savaşlarla uğraşan İslam toplumunda bu sorgulamaya yönelik bir imkân oluşmamıştır.

On sekizinci yüzyıla gelinceye kadar kültürel yapısı, dini ve ictimâî kurumları ile kaynaşmış bir halde olan İslam dünyası, batının zirveye doğru tırmanan etki ve müdahalesi neticesinde büyük değişikliklerle yüz yüze kalmıştır.<sup>10</sup> Her İslam beldesinde farklı şekillerde ve oranlarda olan bu etki, Müslüman toplumların içyapılarında büyük değişikliklere yol açmıştır. İctimâî ve siyasî alanda tüm bu yaşananlardan kurtulmanın tecdid, ıslah ve değişim ile mümkün olacağı anlayışı<sup>11</sup>, ilim alanında da klasik bilginin sınırlarını zorlayıcı bir tenkide kapı aralamıştır.<sup>12</sup>

Batıda, Hristiyanlık ile mücadele ederek oluşan yeni reformist anlayış

- 
- 8 Fazlurrahman (ö.1988), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 7.
- 9 Suriye'de yazdığı *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kıraa muasıra* adlı eseriyle dikkatleri üzerine çeken Muhammed Şahrur benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. Mühendis olan Şahrur, Arkoun ve Ebu Zeyd'in görüşlerini daha da uç noktalara taşımış ve bundan dolayı da birçok tenkide maruz kalmıştır. Örneğin o, Tevrat ve İncil'in hayattan kopuk birer metin olarak sadece ibadet kastıyla okunmasını eleştirirken, İslam âlimlerinin de Kur'an'ı aynı hale ulaştırma gayreti içinde olduklarını belirtmiştir. Sünnet'le ilgili yaklaşımları da oldukça uç noktalara ulaşan Şahrur, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmediğini iddia etmiştir (Muhammed Şahrur, *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kıraa muasıra*, eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrut 1993, s. 263 vd.). Şahrur'a yönelik tenkitler için bk. Yusuf es-Saydâvî, *Beydetu'd-dik: Nakdu'l-lüğavî li-kitâbi'l-Kitab ve'l-Kur'an*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dimaşk, ts. s. 26 vd.
- 10 Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ. Safa Üstün, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 11.
- 11 Bu tecdidin Gazzâlî ve İbn Teymiyye kaynaklı olduğu hakkında bk. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 206.
- 12 Tarihsel sürecin detaylı değerlendirmesi için bk. Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 20 vd.

ve yöntemler, başarılarını kilisenin hâkim dogmatik anlayışlarını yıkmış olmalarına borçludurlar. Skolâstik bir düşüncenin İslam geleneğinde varolduğu ve bundan kurtulması gerektiği düşüncesi, batı aydınlarının skolâstik Hristiyanlık ile mücadelelerinden ilham alınmış gibidir. Bu zihni altyapı, geleneksel tefsir anlayışından farklı bir modern tefsir anlayışının oluşmasına neden olmuştur.<sup>13</sup> Batının skolastik düşünce ile mücadelesindeki söylemlerinin etkisinde kalan ilim adamlarının çağdaşlaşma ya da günceli yakalama adına batının yarattığı ve dayattığı modern anlayış ve yöntemlerin kaçınılmaz ve zorunlu bir gerçeklik olduğunu kabul etmesi, İslam dünyasının zihni tasavvurundaki en büyük kırılmadır.<sup>14</sup> Çünkü psikolojik yenilgi, tam olarak bu noktada gerçekleşmiş ve yerleşmiş olmaktadır. Yenilgi psikolojisinin hâkim olduğu bir aklın ise bir medeniyetin temellerini ihyası ve inşası zaten imkânsızdır.<sup>15</sup>

Modern dünyanın insanları maruz bıraktığı sorunları Kur'an perspektifi ile çözme gayesinde olan bu yeni anlayış, kısmî olarak ictimâî tefsir ekolü alanında belirginleşmiştir.<sup>16</sup> Bu ekolün temel niteliklerini akılcılık, parçacı değil bütüncül yaklaşım kullanma, taklitten sakındırma, bidat, hurafe ve dahiliyattan -özellikle israiliyattan- uzak durma, bilimsel verilere yer verme oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

Sosyal beklentileri ve ihtiyaçları merkeze alan bu fikir, ulûmu'l-Kur'an gibi büyük çoğunluğunu tarihsel bilginin ve nakillerin oluşturduğu kaynaklara mesafeli durma hissine zemin hazırlamıştır. Bu öncelikli beklenti, Müslüman bir tefsir tarihi araştırmacısı için tarihi doğru okumanın önündeki engellerden biridir.<sup>18</sup> Bu duruş, bir naklin sıhhatini araştırıp itimad edilebilirliğine göre rivayeti delile dönüştürme ya da reddetme şeklindeki klasik

13 Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010, s. 12.

14 Tahsin Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", Yeni Ümit Kitaplığı-1, İzmir 2003, s. 184-217.

15 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008, ss. 45-69.

16 Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008, s. 58.

17 Fahd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bs., Beyrut 1403/1983, c. 1, ss. 213-410.

18 Selim Türcan, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2009, sayı: 16, ss. 29-49.

tavrın çok ötelere geçerek, ana kuralların reddine varan tavırlara yol açmıştır.<sup>19</sup>

Örneğin; bazı araştırmacılar tarafından, fıkıh usûlünde de kullanılan “İtibar, sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğindedir” (*el-‘ibre bi-umûmi’l-lafz lâ bi-husûsi’s-sebeb*) ilkesi, tefsirde ideolojik yorumların üretilmesinin, hatta tefsirde anakronizm probleminin ortaya çıkmasının ana kaynağı olarak gösterilmektedir. Lafzın umumiliği ilkesinin esas alındığı hâkim gelenekte, Kur’an’ın tarih üstü bir referans metni olarak algılandığı ve hâkim tefsir geleneğinin, her bir ayetin kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir referans değeri taşıdığı varsayımı ile hareket ettiği iddia edilmektedir.<sup>20</sup>

Ancak bu yaklaşım, külli kaidenin kullanımı hakkında isabetli bir bilgi olarak durmamaktadır. Çünkü kaide, ayetin anlamının tarihsel olaylarla sınırlandırılmasını engelleyerek, ayetin, *sebebinin* kapsamına girecek meselelere dair hükümler içerdiğini ortaya koymak için vazolunmuştur.<sup>21</sup> Kaidede yer alan *lafz* ifadesi de yanlış anlaşılabilir *kelime* şeklinde anlaşılabilir ve örnek olarak da kaideyi esas aldığı farzedilen Taberî’nin *زَعُّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْعٌ* ifadesini, kendisi gibi düşünmeyen tüm fırkalara şamil olacak şekilde yorumladığı ifade edilmiştir. Oysa el-lafz, ayetin bir bölümüne değil bütün bir haline uygulanan bir kavramdır. Mutlak kullanımlarda *müfred kelimeleri* karşılarken mürekkebe kullanımında *ibâreler* ve *nass* anlamına denk gelmektedir.<sup>22</sup>

Aynı durum *lafzın hususiliği* kavramı için de geçerlidir. Müfred kelimeler için kullanılabilirken bütün bir ayet ve nass için de kullanılabilir. Örneğin “*On(un vefatından) sonra zevcelelerini nikah etmeniz de ebedîyyen (caiz değildir)*”<sup>23</sup> ayeti, hükmü hass olan ayetlerdendir. Bu ayet için *lafzın umumiliği* değil *hususiliği* söz konusudur. Zira Hz. Peygamberin hayatta olan eşi bulunma-

19 Muhammed Yûsuf eş-Şurbecî, *el-İmâmu’s-Suyûtî ve cuhûduh fi ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Mektebî, Dımaşk 2001, ss. 624-632.

20 Mustafa Öztürk, “Müteşabih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”nü (Ulûmü’l-Kur’an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname*, sayı: 17, 2008/2, s. 34.

21 Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübki (ö.771/1370), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muuz, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1991, c. 2, s. 138.

22 Ömer Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi-Metadolojik Bir Yaklaşım- (Umumi Hitab & Hususi Sebeb)*, Bilge Adamlar Yay., Van 2009, s. 46.

23 Ahzâb 33/53.

dığı için ayetin anlamı hususî olarak durmaktadır.

Üstelik *el-İbre bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* ilkesini kullanan klasik müfessirler, bu ilkeyi zannedildiği gibi, Kur'an'ın her kelime ya da ayetine uygulamamaktadırlar. Aynı şekilde her bir ayeti, kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir delil olarak almadıkları da bilinen bir gerçektir. Eğer söz konusu kaideyi örnek verdiğimiz ayete uygulamış olsalardı şöyle bir *yanlış* anlama ulaşmış olacaktı: Peygamberin, vefatından sonra eşleri ile başka erkeklerin evlenmesi yasak ise toplumun önderi sayılabilecek kralların ya da şeyh ve âlim gibi kanaat önderlerinin vefatından sonra bu kişilerin eşleri ile başka erkeklerin evlenmesi de yasaktır. Suis-timale ya da ideolojik kullanıma çok müsait olan ifade, tarihin hiçbir döneminde umum anlamında anlaşılmamış bilakis hususiyeti özellikle vurgulanmıştır.<sup>24</sup>

Klasik usûlde, lafzı umumileştirmek bir yana *illeti* ortadan kalkan herhangi bir nassın hükmünün de ortadan kalkacağını belirten çok daha esnek ve ideolojik kullanımlara müsait kurallar vardır. Oysa bu kurallar bile fıkıh usûlündeki disiplinli kullanımından dolayı farklı noktalara çekilmeye uygun değildirlir.<sup>25</sup> Bu çerçevede Abdullah b. Zübeyr'in Kâbe üzerindeki ta-

24 Ayetin hususiyeti indiği dönemdekiler için bir anlam ifade ettiği ancak sonraki asırlara yönelik bir mesaj içermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Peygamberlik kurumunun saygınlığını korumak ve peygamberlik inancının boyutlarının netleşmesini sağlamaya dönük mesajlar içeren bu ayet gibi hususiyet bildiren başka ayetler de vardır. Bu hususiyet bazen (Mücâdile 58/12 gibi) ayeti açıklayan başka ayetlerden (Mücâdile 58/13) ya da hadislerden anlaşılmaktadır. Bk. Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul 2005, ss. 107-108; Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar: Hasan Hanefi, Nasr H. Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, Konya 2006, ss. 126-127.

25 Hz. Ömer'in hırsızın elinin kesilmesi hükmünü ve müellefe-i kulûba verilen zekâtları, illetin kalmadığı gerekçesiyle kaldırdığı görüşü, sürekli işlenen ve Kur'an ayetlerine bile müdahale olunabileceği şeklinde anlaşılabilen bir konudur. Oysa kıtlık döneminde hırsızın elinin kesilmemesi uygulaması hadislerle kayd edilmiş olup Hz. Ömer'in ihdas ettiği yeni bir uygulama değildir. Zekât meselesinde ise kesilen yardım, zekât değil ganimetten verdiği yardımdır. Ayrıca olay, Hz. Ebubekir döneminde sadece Uyeyne b. Hısn el-Fezârî ve ez-Zibrikân b. Bedr'in kavmine, kalplerini ısıdırmak için harac mallarından yardım yapılmasına dair Hz. Ömer'in imzasının da olduğu belgeyi iptal etmesinden ibarettir. Dolayısıyla her hangi bir hükmün ya da nassın iptali söz konusu değildir (Bk. Sifil, Ebubekir, *Hazreti Ömer ve Nebevi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 243-252). İmam Şafii'yi nassları lafız-beyan formülü ile ele alan bir yöntem takib etmekle suçlayan Mustafa Öztürk, Hz. Ömer'in istihsan yaparak nassı ilga ettiğine örnek olarak müellefe-i kulûbün

sarrufu örnek olarak ele alınabilir. Hz. Aişe kaynaklı nakilde “Eğer kavmin küfürden yeni kurtulmuş olmasaydı, ben Kâbe’yi yıkar da onu tekrar İbrahim’in kurduğu temel üzerine yeniden inşa ederdim. Kâbe’ye bir de arka kapı yapardım” buyrulmaktadır.<sup>26</sup> Hadisteki Kâbe’nin yıkılıp aslına uygun olarak yapılmasına engel bir şekilde, toplumun inanç dengelerinin hassas bir süreçten geçmesi (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت) gerekçe/illet gösterilmiştir. Söz konusu illetin ortadan kalktığını düşünen Abdullah b. Zübeyr, Ka’beyi eski haline dönüştürmüş ve Hz. Peygamberin açmayı arzuladığı ikinci bir kapıyı da açmıştır.<sup>27</sup> Bu davranışı kendi döneminde tepki toplamadığı gibi herhangi bir tenkit gelmemiştir. Görüldüğü gibi amelî hayata yansımaları olabilecek hususlarda bile herhangi bir karmaşa ya da indî yaklaşıma mahal bırakılmamaktadır.

Son dönem Kur’an ve tefsir algısının yansımalarından biri olan tarihsel bilgiyi önemsememe eğilimi, Jansen’in de dikkatini çekmiştir. O şöyle demektedir: “Kişi, Mısırlı bir âlim olan Suyûtî’nin *el-İtkân*’ındaki, bir ayet veya bir sûrenin inme nedeni olan özel sebepleri sadece düşünmemeli, Kur’an usûlunun genel uygulanabilirliğine daha fazla dikkat etmelidir. Kur’an üzerine inceleme yapan ilim adamlarının muhtelif eğilimlerine rağmen, insan birçok ilahiyatçıda vahyin indiriliş sürecindeki tarihi olaylara ilginin çok büyük olmadığını farkedebilir. Örneğin bu husus, 1926 ve 1940 yılları arasında Mısır’da basılan kaynakçada gözükür. Belirtilen dönemde *Esbâb-ı Nüzûl* başlığı altında sadece iki eser basılmıştır.”<sup>28</sup>

Jansen’in 1926-1940 yılları arasındaki çalışmalarla ilgili tespiti, sınırlı bir

---

zekâtan menedilmesi, kıtlık dönemlerinde had uygulamaması gibi yaygın örnekleri kullanır. Oysa incelediğimiz gibi Hz. Ömer, her hangi bir nassa ilga etmemiştir. Aksine onun uygulamaları, tam da Şafii’nin nassa olan bağlılığını teyid edecek uygulamalardır. Hz. Ömer’in uygulamalarına yöneltilen tenkitler için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, ss.24-25; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s.134.

26 Hadisin farklı varyantları vardır. Hadis muttefekun aleyhtir. Buhârî, Hacc, 41; Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Lü’lü’ ve’l-Mercân fima ittefeka aleyhi’ş-Şeyhân*, Dârü’l-Hadîs, Kahire 1407/1986, c. 2, s. 71.

27 Ebü’l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtûbî, (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, tahk.: Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1423/2003, c. 4, s. 262.

28 J. J. G. Jansen, *Kur’ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999, s. 39.

tarih aralığında ve coğrafyada gerçekleşmiştir. Zira yakın dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde tarihsel verilerin kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin sözkonusu tespitin 1935-1939 yılları arasında basılmış Elmalılı tefsiri için ya da 1911-1915 tarih aralığında kaleme alınmış Mehmet Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri için söz konusu olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Jansen'in tespiti dönemin Kur'an ve tefsir tasavvurunun ipuçlarını da vermektedir. Tarihsel bilgiye olan ilginin azaldığını ifade eden bu tespit, aynı zamanda *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen tenkitlerin temelini atıldığı bir dönemle ve tenkitlerin ortaya çıktığı Mısır ile ilgilidir. Tarihsel bilgi ve nakle yönelik bu tutum, Hasan Hanefî Hasaneyn<sup>29</sup>, Muhammed Arkoun ve Nasr Hamid Ebu Zeyd kuşağına ulaştığında somutlaşmış ve büyük oranda nakle ve tarihsel bilgiye yer veren *el-Burhân* ile *el-İtkân*'a yöneltilen ilk eleştiriler ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup> Nakle dayalı tefsiri olabildiğince azaltma ve tefsirde taklitten sakınmaya çalışma olarak öne çıkan bu durum, çağdaş tefsir anlayışının benimsediği yöntemlerdendir.<sup>31</sup>

Klasik kaynaklara ya da fıkıh, kelim ve hadis gibi farklı alanlara yönelik eleştiriler olsa da *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a doğrudan yöneltilen eleştiriler, Arkoun ve Ebu Zeyd'in eserlerinde yoğun olarak görülmektedir. Ülkemizde ise Mustafa Öztürk'ün eleştirileri dikkat çekmektedir. O, özellikle *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın tefsir usûlü eseri olmadıkları ve bu anlamda tefsirin usûlsüzlük sorunu yaşadığı kanaatinde dir.

29 Erken dönemde Abduh'tan etkilendiği açık olan Hanefî'nin, geçmiş dönemler açısından büyük ölçüde Mutezile'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Din adamları sultasını kaldırma sorumluluğunu kendi laik kimliği ile özdeşleştiren Hanefî, Spinoza'nın Tevrat'a uyguladığı "kutsal metinleri beşeri metinler gibi okuma" yöntemini Kur'an'a uygulamaya çalışmıştır. Aynı seküler süreçten geçen İslam dünyasında benzer eğilimlere ilginin arttığı düşünülmektedir. Abduh'un eabil kuşları olarak bilinen kuşlar hakkındaki ifadelerin sembolik kullanımlar olduğu şeklindeki yorumu, savunmacı (apolojetik) tavrın yansımasıdır. Hanefî de bu tarihsel yaklaşımdan etkilenmiştir. Bu tavrın en büyük riski, şu düşüncenin zemin bulmasıdır: "Herhangi bir şey, bu arada İslam, çağdaş kavram ve değer yargılarıyla uyumu ölçüsünde kıymet ifade eder." Hanefî'nin *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik direk eleştirisi olmamasına rağmen zihin dünyasının Arkoun ve Ebu Zeyd'e yakınlığı amacıyla ismine yer vermiş bulunmaktayız. Geniş bilgi için bk. Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, ss. 1-11.

30 eş-Şürbecî, *el-İmâmu's-Suyûtî ve Cuhûduh fi Ulûmi'l-Kur'an*, ss. 624-625.

31 er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akhiyye*, c. 1, s. 333 vd.

Bu durumun pratik yansıması ise Kur'an kıssalarına ve hissi mucizelere yönelik yaklaşımlarda görülür. Bk. er-Rûmî, *age*, c. 1, s. 410-465.

Arkoun, *Kur'an Okumaları* adlı eserinde, *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik çeşitli eleştirilere yer verirken Ebu Zeyd'in tenkitleri, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde toplanmıştır<sup>32</sup>. Ebu Zeyd, kitabını nasıl yazdığını şöyle anlatmaktadır:

"Yüksek lisansta, *el-İtticâhü'l-Aklî*'yi çalıştım. Mu'tezile'nin akla dayandığını gördüm. Doktorada, *Felsefetü't-Te'vîlî*'i çalıştım. Bu sefer Sûfiyenin akla hiç yer vermediğini gördüm. Bu da bana, nassın yorumundaki farklılığın boyutunu gösterdi. O halde, herkesçe kabul edilen bir tefsir usûlü geliştirilebilir miydi? İşte bu yüzden Suyûtî ve Zerkeşî'yi (ki bunlar m. XVI. yüzyıla kadar var olan tüm usûl bilgilerini ihtivâ etmektedir) esas alarak bu eseri kaleme aldım. Bu asrın çocuğu olduğum için, elbette bu asırdan etkilendim. Neticede gördüm ki, yorumların farklı farklı (ve yanlış) oluşu usûllerin de farklı (ve yanlış) oluşundan kaynaklanmış ve ayetler *siyak*larından koparılmıştı. Herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf körfez savaşının haklılığına Kuran'dan delil getirirken, diğer taraf bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek savunabiliyordu. Tabi hakikati sahiplendiğini düşünmek, işte en tehlikelisi de buydu. Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'in indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim."<sup>33</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, *Mefhûmu'n-Nass*, Tefsir usûlü oluşturmanın imkânlarını aramaktadır. *el-Burhân* ve *el-İtkân*, kitapta esas alınan iki önemli ulûmu'l-Kur'an kaynağıdır. Eserde çoğunlukla Tefsir usûlünün tarihsel kodlar barındıran konuları ele alınarak öneriler sunulmuştur. Örneğin Nasih-Mensuh, Esbab-ı Nuzûl, Mekkî-Medenî ve Tencîmu'l-Kuran konuları bu gözle değerlendirilmiştir. Diğer yandan i'caz gibi, Kuran'ın mahalli özellikleri aşan görüntüleri de tamamen tarihsel unsurlar ışığında ele alınmış ve bu mahalli özellikler doğrultusunda bir i'caz anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır. Kitabın tüm çabası, evrensel, tarih üstü ve ötesi bir Kuran anlayışı karşısında, tarihsel ve tarihin içinde bir Kuran anlayışı üretebilmektir.

Ebû Zeyd'in ilk usûl eleştirisi yazan kişi olduğunu ifade eden F. Ahmet Polat, eser hakkında şöyle demektedir:

"Ebû Zeyd'in eserinin, Kuran'ın tarihsel unsurlarını ortaya koyma noktasında son derece başarılı olduğu söylenebilir. Örneğin Kur'an dilindeki yerel unsurlarla ilgili tespitleri bu anlamda oldukça başarılı örneklerdir. *Mefhûmu'n-Nass*, yeni bir usûl çalış-

32 Eserin tercümesi ile ilgili tahliller ve tashihler için bk. Polat, "İlâhî Hitabın Tabiatına Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2005, sayı: 20, ss. 65-93.

33 Ebu Zeyd'in söz konusu ifadeleri ve değerlendirmeleri için bk. Polat, *İlâhî Hitabın Tabiatına Dair*, ss. 65-66.

masının her şeyden önce bir edebi inceleme olduğunun bilincindedir. Bu sebeple kitabın en önemli iki hedefinden ilki, Kur'an'ı edebi bir metin olarak görmek ve dilsel bir metin olarak nasıl anlayabileceğimizi sorgulamak, ikincisi ise İslam'ı objektif bir biçimde, hiçbir ideolojiye bulaşmadan anlayabilmektir. Şurasını da itiraf etmek gerekir ki kitap, bir bütün olarak Kur'an ilimlerini eleştirmeye yönelik belki de ilk eser olma ünvanına sahiptir. Özgün fikirlerle dolu olmasa da, araştırmacı sistematik bir eleştiri yapmaktadır. Her ne kadar benzer eleştiriler fıkıh usûlüne dair eserlerde yapılmış ise de tefsir usûlü literatüründe bu anlamda ilk olduğunu söyleyebileceğimiz bir eserle karşı karşıyayız.<sup>34</sup>

İslam dünyasının son asrında başlayan usûl tartışmalarının fıkıh alanında olması, ayrıca incelenmesi gereken bir husustur. Batıdaki hukuk hareketlerinin etkisiyle Ziya Gökalp tarafından ortaya atılan ve Halim Sabit tarafından hararetle savunulan *İctimâî Usûl-i Fıkıh*<sup>35</sup> ve Hüseyin Naci tarafından tasarlanan *Laik Usûl-i Fıkıh*<sup>36</sup> kurguları, modern dönem din tasavvuru ile oluşmuş bir din anlayışının sorgulanması sayılabilir.<sup>37</sup>

İslam mezheplerinin ana yöntemlerini ortaya koyan ve tefsir alanında da kendisinden müstağni kalınamayan fıkıh usûlünün bu asırda yoğun bir şekilde sorgulanması ve bunu ortaya çıkaran amiller doğru değerlendirilmelidir.<sup>38</sup> Yalnız bir hukuk metodolojisi olmayan fıkıh usulü, İslam toplumunda hukukî ve ahlâkî değerlerin meşruiyet ölçüsünü tespit eden bir disiplindir.<sup>39</sup> Tahsin Güngör'e göre sadece hukukî olarak kabul edilen bazı hüküm-

34 Polat, "*İlâhî Hitabın Tabiatına Dair*", s. 66. Ayrıca bk. Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1994, c. 7, sayı: 3-4, s. 246.

35 Konu hakkında bk. Abdülkadir Şener, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1982, s. 231-247; İzmirli İsmail Hakkı'nın Ziya Gökalp'ın teorisine yönelik eleştirileri için bk. Âdem Efe, "II. Meşruiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, Ankara 2005, c. 8, sayı: 1, s. 25-40.

36 Bk. Sami Erdem, "Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Laik Usul-i Fıkıh", *Dîvân*, 1997/1, s. 213 vd.

37 Dinin yeniden yorumlanması ile ilgili atılan her adımın Müslümanların batı karşısında gücünün daha da azalmasına yol açtığı şeklindeki yaklaşımları için bk. Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, s.186.

38 Fıkıh usulüne yöneltilen tenkitler ve değerlendirmeler için bk. Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, ss. 25-30.

39 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM, İstanbul 2008, s. 180.



lere ulaşmanın yolu olmayıp “dareyn saadetini zâmin” dir. Uygulanması için siyasi erke ihtiyacı olsa da meşruiyeti için buna muhtaç değildir. Üstelik siyasi gücün geçerliliğinin ölçüsüdür.<sup>40</sup> Sosyal hayatı belirleme niteliği olması hasebiyle usûlü değiştirilen fıkıhın, usûlü ile birlikte, günlük hayattaki başat rolü de değişecek ve bunun pratik yansımaları olacaktır.<sup>41</sup> Aynı durum tefsirdeki usûl tartışmaları içinde geçerlidir.<sup>42</sup> Dil-istidlal, delâletü'l-elfâz ve nesh gibi birçok hususta fıkıh usulü ile müşterek bir zeminde yer alan Tefsir, bu ilimler hakkındaki değerlendirmeden etkilenecektir.

Kanaatimizce tenkitlerinin tutarlılığı ya da tutarsızlığı bir yana, Arap dünyasında ya da ülkemizde *tefsir usûlü* konusunu irdeleyen çalışmaların merkezinde Ebu Zeyd'in söz konusu eseri yer almaktadır. Kendisinden önce fıkıh usulü ile ilgili yeni yaklaşımları ile dikkat çeken Seyyid Bey (1343/1924), Tefsir alanında Dihlevî (1176/1762), Cevdet Bey (ö.1926) gibi önceki âlimler ile müşterek bir zeminde hareket ederek çeşitli meselelerde yeni yaklaşımlar sergileyen araştırmacılar bulunsa da tenkit merkezli fikirlerin cesurca ve delilleriyle ortaya konması Ebu Zeyd tarafından imkân bulunmuştur. Kur'an ilimlerinin usûl olup olmadığı ya da Kur'an'ı anlamaya ne derece katkıları olduğu konusundaki tenkitler arasında Ebu Zeyd'i aşan çok fazla bir eleştiri bulunmaz. Eleştiriye konu edilen, hatta örnek verilen Kur'an ilimlerinin bile Ebu Zeyd'den istifadeyle teşekkül ettirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Ülkemizde *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik tenkitleri olan Mustafa Öztürk, klasik dönemlerde telif edilmiş ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında önerilen anlama ve yorumlama yöntemlerinin yeterli olup olmadığını sorgulayarak, *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın, ulûmu'l-Kur'ân terimine yükledikleri anlamın, Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlüyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını öne sürer ve şöyle der:

“Bilindiği gibi, klasik döneme ait Tefsir Usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân kitapları arasında Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserleri ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Zira bugün, konuyla ilgili yapılan tüm bilimsel çalışmalarda, evvel emirde bu iki

40 Tahsin Görgün, ““Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*, İstanbul 2005, s. 685.

41 Örneğin müşterek lafızların barındırdıkları anlamlardan birine ya da her ikisine göre anlamlandırılacağı (umûmü'l-müşterek) meselesi hükmü etkileyecek teknik konulardan biridir. Bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam, İstanbul 2011, s. 98.

42 Sifil, “Modern Dönem Kur'an Telakkileri”, *İnkışaf*, 2006, sayı:5, s. 15.

kaynağa atıfta bulunmaktadır. Ancak bu iki eserde yer alan başlıklara göz attığımızda, pek çok konunun Kur'an'ı anlama ve yorumlamayla ilgili usûl bilgisi içermediğine tanık olunmaktadır. Söz gelimi, havassu'l-Kur'an, fezailu'l-Kur'an, Kur'an'dan istinbat edilen ilimler, Kur'an'da geçen isim, sıfat ve künyeler, Kur'an'daki hitaplar vb. konular, doğrudan ve dolaylı olarak Kur'an'la irtibatlı olan ancak usûlle hiçbir ilgisi bulunmayan bilgiler içermektedir. Esasen bu hüküm, esbab-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ve nasih-mensuh gibi bahisler kapsamında aktarılan bilgiler için de geçerlidir."<sup>43</sup>

İfadelerin değerlendirilmesine yer verilmeden evvel şu esasın unutulmaması gerektiği kanaatindeyiz: Bir araştırmacı bu ilimlerin ayetlerin anlaşılmasına hiçbir katkı sağlamayacağını iddia edebilir. Ancak başka bir tefsir araştırmacısı ya da müfessir, bu ilimlerden elde edebileceği bir incelikle ya da hiçbir hükmün anlaşılmasına vesile olacağına ihtimal verilmeyen bir nakilden elde edeceği bir ipucundan yola çıkarak güzel çıkarımlarda bulunabilir. Naklin ya da bilginin değerlendirilmesinde insan faktörünün yer alması yeni imkanların da ortaya çıkabileceğini gösterir.

### 3. Tenkitler ve Tahliller

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştirilerin çoğu, her iki eserin gerek Kur'an tarihi ve gerekse Tefsir tarihi ile ilgili tarihsel bilgilere dair oluşturdukları Kur'an ilimleri hakkındadır. Bu ilimlerin Kur'an'ın geniş bir tasavvurla anlaşılmasına engel teşkil ettikleri düşünülmektedir. Nüzûl ve nüzûl keyfiyetini içeren "Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, Hadârî, Şitâî, Leylî, Müşeyya' ve Esmâi men nezele fihim Kur'an" gibi bölümler, anlam çabalarının donuklaşmasına ya da okuyucunun, metnin dış unsurları ile uğraştırarak onun asıl mesajından uzaklaşmaya yol açtıkları gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmaktadır. Ayrıca tabakat kavramı ile kutuplaşmaya yol açıldığı ve alternatif düşüncelere müsamaha gösterilmediği ifade edilmektedir.

*el-Burhân*'da sahabe ve tabiun tefsirlerinin değerinden bahsedilse de bütüncül bir tefsir tarihinden bahsedilmez.<sup>44</sup> Tefsir tarihini tabakat anlayışı ile ilk ele alan kişi Suyûtî'dir. Onun bu tasnifi, tefsir tarihinde belirleyici olmuştur. Buna göre Suyûtî, müfessirleri dört gruba ayırmaktadır.<sup>45</sup>

43 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 11-25.

44 Bk. Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971), *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-müfessirin : Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, c. 1, s. 7.

45 Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, 1976, s. 21.

1. Selef (sahabe, tabiun ve etbau't-tabiin) müfessirleri
2. Muhaddis müfessirler (sahabe ve tabiun nakillerinin yer aldığı eserler)
3. Ehl-i Sünnete mensup olan müfessirler (meânî, ahkâm, i'rab vb. konulara yer verenler)
4. Şia ve Mu'tezile gibi bidat fırkalara mensub müfessirler.

Suyûtî'nin *el-İtkân*'da temelini attığı ve daha sonra<sup>46</sup> *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserinde yaptığı ehl-i sünnet ve bidat şeklindeki bu tasnife, "Sünni kesim tarafından yapılmış siyasi yönü ön planda olan bir ayırım olduğu" şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>47</sup> Bu eleştiri, sadece tabakata yönelik değil bütün bir klasik tefsir çalışmalarına yöneltilmiştir. Özelde ise Ebu Zeyd'in hâkim siyasilerin, Kur'an'ı kendi kontrollerinde tutmak için zorunlu tuttuğu Ortodoksî anlayışı yayan çalışmalar kapsamında *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ı mesul tutmaya çalışması dikkat çekicidir.<sup>48</sup>

Kanaatimizce Suyûtî'nin bu tasnifi, fıkıh ve hadis usûlünün pratik yansımalarını esas alarak oluşturduğu bir taksimdir. Bununla birlikte Suyûtî'nin farklı ekollerden olmalarına rağmen Zemahşerî, Cübbâî ve Rummânî'nin çalışmalarına yer vermesi, farklılıkları yok saymadığı anlamında önemli bir davranıştır.<sup>49</sup> *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın ana kaynakları arasında Zemahşerî'nin önemli bir yer tutması<sup>50</sup>, Zemahşerî'nin sadece i'tizâlî görüşlerinin nazarı itibara alınmadığını bunun dışındaki birikiminin önemsendiğini göstermektedir.<sup>51</sup> Suyûtî'nin söz konusu bu tasnifi, tabakatla ilgili kavramların henüz

46 Suyûtî'nin tabakât konusuna yer verdiği *el-İtkân*'ın son bölümünde yaptığı açıklamalar ve tasnif sisteminin yüzeyselliği, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserini *el-İtkân*'dan sonra yazdığını göstermektedir. Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 275-288.

47 İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliği Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara 2005, c. 8, sayı: 1, s. 16.

48 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, ss. 32-47.

49 Krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 67-69; Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *Tefsirü'l-Keşşâf an Hakaiki't-tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998, c. 1, s. 394-395.

50 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 254.

51 Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?*, s. 52; Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss. 100-101.

netleşmediği bir süreçte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Suyûfî'den rivayet, dirayet, işarî ya da ictimâî tefsir gibi çok daha sonra oluşmuş tasnif kavramlarını kullanmasını beklemek, isabetli bir beklenti değildir. Suyûfî'den önce yapılmış herhangi bir tasnif söz konusu olmadığından Suyûfî'nin ortaya koyduğu değerlendirmenin, bulunduğu şartlar itibariyle yapılabilecek en uygun tasnif olduğu belirtilmelidir.

Başlangıçta her bilimsel çalışmaya eşit mesafede durma izlenimi yansıtan bu tenkitin, pratikte ayetlere uygulanabilirliği mümkün görülmemektedir. En azından rivayete önem veren bir ilim olması bakımından tefsir alanında nakillerin ya da hadislerin, delil olarak kullanılmasında ehl-i sünnetin ya da diğer firkaların hadis usûllerinden hangisinin esas alınmasının daha uygun olduğu ya da tearuz halinde nasıl davranılması gerektiği örneklerle incelenmeliydi. Bu gereklilik, sahabelerden nakilleri kabul edilecek kişilerin kimler olması gerektiği tartışmaları gibi birçok alanda söz konusudur. Aynı şekilde bu gereklilik, tabakât alanında da tasnif farklılığına yol açacaktır.

Bunun dışındaki diğer seçenek, her araştırmacının kendi isteğine göre, bazen Ehl-i sünnetçe muteber olan bazen de -örneğin- Şia hadis kaynaklarından yararlanarak yeni bir karma oluşturmaktır. Hem hadis usûlü hem de fıkıh usûlü açısından bunun mümkün olmadığı bedîhidir. Örneğin fıkhî hükümler ayetlerden ya da hadislerden istinbat edilirken, referans olarak esas alınacak sahabilerin adlarının Şia ya da Sünnî kaynaklarında arz ettiği farklılık, pratiğe nasıl yansiyacaktır?

Örneğin Sadruddin el-Kubbâncî, *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsîr* adını verdiği ve sekiz bölümden oluşan eserinin beşinci bölümünü "gizli (bâtînî) anlamları ortaya çıkarmak" konusuna ayırmıştır. "Bu tür anlamların ortaya çıkarılması kitap, sünnet ve fıkıh usûlünce emredilmektedir" diyen el-Kubbâncî Hz. Âli'nin imametinin de bu yolla sübut bulduğunu ifade eder. Yine ona göre Ehl-i beytten başkası Kur'an'ın tevilini bilemez. Kur'an üzerine araştırma yapacak bir kişinin alanı ise, bunların izahlarının bulunmadığı alanlar ve konularla sınırlıdır. Örnek verdiği nakilleri temel Şia kaynaklarından seçen el-Kubbâncî, tefsirin temel kurallarını ele aldığı eserinde, meseleleri mezhebi bakış açısıyla incelemiştir<sup>52</sup>. el-Ubeyd ise el-Kubbâncî'nin aksine,

52 el-Kubbâncî'nin Tefsir ilmine giriş sadedinde ele aldığı konular şunlardır: Tefsir, Te'vil, Muhkem-Müteşabih, Tefsir ile ilgili Temel Kurallar, Gizli (bâtînî) anlamları ortaya çıkarmak, Kıraatler, Nesih, Kur'an Metninin Korunmuşluğu. Bk. Seyyid Sadruddin el-

delilsiz olarak ayetin zahir anlamından vazgeçilmemesi ve bu delilin de Kur'an ve Sünnette sabit olan bir delil olması gerektiğini belirtmekte ve bunu tefsir yapılırken uyulması gereken altıncı kural olarak zikretmektedir.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi Kur'an'ı inceleyen bir araştırmacının esas aldığı metot farklılaşmakta ve bu ise ilahi muradın ne olduğu konusunda ihtilafa yol açmaktadır.

*el-İtkân'*a yöneltilen bu eleştirinin aynısını Arkoun da dillendirmektedir. "Kur'an'ı anlamak için hicri ilk dört asrın oluşturduğu, İslâmî tahayyülün çökelti katmanlarını aşmak gerekir" diyen Arkoun, Suyûtî'nin sünni konsensus tarafından kabul edilmiş olan rivayet zinciri üzerine bir Kur'an anlayışı bina ettiğini ifade ederek, Kur'an'ın toplum ve vakıa ile bağlantılarının koparıldığı kanaatindedir. Ahkâm ayetleri için de aynı ifadeleri kullanan Arkoun, siyasi otoritelerin baskılarıyla ahkâm ayetlerinin ilahi mutlaklıkla ilintilendirilerek değişmez ilkelere dönüştürüldüğünü iddia eder.<sup>54</sup>

Bu ifadelerin nakilsiz ve rivayetsiz bir tasavvurun oluşmasına katkısı tartışmasızdır. Rivayet olmaksızın uygulanacak bir yöntem, Kur'an'ın sınırsız bir şekilde yorumlanmasına kapı aralayacaktır. Arkoun'un vurgulamaya çalıştığı sınırsız yorum anlayışının önünde, ahkâm ayetlerinin yorumu fazla açıklık bırakmayan yönleri engel oluşturmaktadır. Örneğin; hırsızın elinin kesilmesi ifadesinin hükmü sabittir. Buna da bir çözüm bulan Arkoun, ayetlerin varlığını yok saymak yerine, mevcut fıkıh tasavvurunu yöneticilerin keyfi hükümleri imiş gibi niteleyerek fıkıh ile mükellef arasında bir mesafe oluşturmaktadır. Böylece ibadete karşı sorumlu olduğu kadar, kendisini ahkâm ayetlerine karşı da sorumlu hisseden bireyin, pratiğe dönük yaklaşımları ortadan kaldırılmaktadır. Uzun vadede bu durum, günlük ve sosyal hayata müdahil olmayan, sadece yorumdan ve mistik duygulardan ibaret bir tefsir algısının yaygınlaşmasına yol açacaktır. Arkoun'un aslında ne kadar kaygan bir zeminde yürüdüğüne işaret ettiğimiz bu fikirler, Ali Harb'in Arkoun'un bu yaklaşımını son derece tehlikeli bulduğu fikirleri<sup>55</sup> ile aynı

Kubbânçî, *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsîr*, Müessesetü İhyâi't-Turâsî'ş-Şîi, Ncef 1422, s. 79, 123, 134 vd.

53 Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm: Usûluhu ve Davâbituhu*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1410, s. 129 vd.

54 Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 50-51.

55 Polat, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 37.

paralelde kabul edilebilir.

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın nakil merkezli tutumlarının tenkide uğramasında müelliflerinin Şafii mezhebine müntesip olmaları ve ortaya koymaya çalıştıkları tefsir usullerinin Şafii yönteminden etkilenmiş olmasının rolünün bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>56</sup> Bahsettiğimiz tarihsel sürecin dikkat çeken niteliklerinden olan Şafii'yi dışlama<sup>57</sup>, Arkoun'un da önemli bir argümanıdır. Arkoun'a göre Şafii, Sünni geleneği (Ortodoks) kuran en önemli kişidir.<sup>58</sup> Arkoun ve diğer araştırmacıların, Şafii'yi neden dışladıkları merak konusudur. Kanaatimizce bunun asıl cevabı, Şafii'nin usûlünün mevcut İslam düşüncesine olan katkısında yatmaktadır.<sup>59</sup>

Bilindiği gibi Sünni fıkıh anlayışı, Hanefi ve Cumhur (Şafi, Malikî, Han-

56 Her iki müellifin Şafii furû ve usûlünden etkilenmeleri, bütün görüş ve düşünceleri üzerinde belirgin rol oynamıştır. Örneğin Zerkeşî'nin kullandığı "Üstatlarımızdan birisi" قال بعض مشايخنا ya da "mezhebimize mensup âlimler şöyle dedi" قال اصحابنا şeklindeki kavlular, yerine göre Eşari ya da Şafii mezhebine mensup âlimler olarak anlaşılmalıdır. Kendi yaklaşımlarını da ifade etmekten ve Hanefi mezhebinin görüşlerini eleştirmekten çekinmeyen Zerkeşî'nin, yer yer müntesibi olduğu Şafii mezhebinin bazı görüşlerini tenkit ettiğini de belirtmeliyiz. Bu anlamda fakîhu'n-nefs kavramının kendisine tam uyduğunu söyleyebiliriz. (Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, s. 360; Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik el-Cüveynî (ö.478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, tahk.: Abdülazim ed-Dîb, Câmîatu Katar, Devha 1978, c. 2, s. 885; Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö.748/1348), *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehu Rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible, Cidde 1992, c. 1, s. 63).

57 Batılılar, bilimsel manada fıkıh ilmiyle, oryantlizmin akademik ve kurumsal bir disiplin olarak teşekkül ettiği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ciddi anlamda ilgilenmişler ve bu bağlamda fıkıh usûlüne bir takım eleştiriler yöneltmişlerdir. Fıkıhın kaynağı ve fıkhî tesir eden çevreler konusunda klasik oryantlist düşünce şöyle özetlenebilir: "İslâm hukuku Roma hukukundan iktibas edilmiştir. İslâm hukukunun Yahudi hukukundan aldığı kısımlar da aslında Roma hukukuna aittir; bunlar önce Yahudi hukukuna geçmiş, buradan da İslâm hukukuna intikal etmiştir." Diğer yandan oryantlist söylemin sürekli tartıştığı husus, fıkıhın mahiyetinin ne olduğudur. Yani Fıkıhın bir hukuk sistemi mi yoksa vazifeler bilimi (deontology) mi olduğu meselesidir. Murteza Bedir, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara 2003, s. 371-389; Bedir, "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı, Konya 2004, sayı:4, ss. 13-14.

58 Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 43.

59 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 28.

belî) usûlü üzerine kuruludur ki ehl-i hadis olarak tanınan cumhur kısmına ehl-i hadis ve ehl-i reyî birbirlerine yakınlaştıran<sup>60</sup> Şafii önderlik etmektedir.<sup>61</sup> Hem Zerkeşî hem de Suyûfî Şafii mezhebine mensupturlar ve Suyûfî, *el-İtkân'*a başlarken bölümlerin tasnifinde Şafii'nin Harun Reşid'in huzurundaki konuşmasında bahsettiği ilimlerin, *el-İtkân'*daki ilim taksimine katkısı olduğunu ima eder.<sup>62</sup> Nakil esası üzerine kurulu olan hikmeti (sünneti), Kur'an'dan sonra teşri kaynağı olarak önemseyen cumhurun bu anlayışının oluşmasında Şafii'nin büyük rolü vardır.<sup>63</sup> O'na göre sünnet, Kur'an kadar bağlayıcıdır.<sup>64</sup>

Aynı zamanda mevcut hadis usûlünün tesisinde de Kur'an ve sünnetle ilgili ilk yazılı usûl olan Şafii'nin *er-Risâle*'sinin<sup>65</sup> ve Şafii metoduna göre yazılmış eserlerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Hadis usûlcülerinin genelinde Şafii mezhebine müntesip oluşları, kullandıkları usûl ve yöntemleri *er-Risâle*'den yararlanarak yazmalarında etkili olmuştur.<sup>66</sup> Rivayeti önceleyen bu anlayışın mensuplarının İslam âleminde çok oluşu, Kur'an'ı sınırsız yorumlamaya açacak kişilerin önündeki en büyük engeldir. Kur'an ilimleri ile Kur'an hakkındaki yaklaşımlara çerçeve çizerek, ayetler önünde olabildiğince sınırsız yorum alanı olmasını isteyen çağdaş araştırmacıları rahatsız et-

60 Osman Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 1999, s. 114.

61 Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkıh: Târîhuhu ve Ricaluhu*, Dârü'l-Mirrih, Riyad 1401/1981, ss. 30-32.

62 Suyûfî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 1, s. 32.

63 "Mantık'ta Aristo, Aruz'da Halil b. Ahmed hangi değere sahip ise Şafii'de usul-u fıkıh ilminde aynı değere sahiptir." Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan er-Razî (ö.606/1209), *Menâkıbü'l-İmam eş-Şafii*, çev.: Ahmed Hicazi es-Sakka, Mek-tebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Birinci Baskı, Kahire 1406/1986, s. 156.

64 Şafii'nin hikmet teorisi için bk. Gıyasettin Arslan, *İmam Şafii'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., Birinci Baskı, İstanbul 2004, ss. 197-218.

65 Kanaatimizce *er-Risâle*, usûl-u fıkıh ve ulûmu'l-Kur'an geçişkenliğinin ilk örneğidir. Eserde Kur'an'ın Arapça indirilişi, Kur'an tercümesi problemi, Yedi harf meselesi, Mücmel-müfesser, Umum-husus meseleleri, nesh meselesi sünnet-Kur'an ilişkisi gibi çeşitli Kur'an merkezli ilimleri ele alınmaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafii (ö.204/820), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 53, 56, 64, 106. Sonradan *el-Ümm'*den ayrı olarak basılan *Cimâu'l-İlm* adlı kitapta da umum-husus, mutlak umum ve nesh meselelerine yer verilmektedir. Bk. eş-Şafii, *el-Ümm*, tahk.: Rifat Fevzî Abdumuttalib, Dârü'l-Vefâ, Mansura 2001, c. 9, ss.11, 19.

66 M. Hayri Kırbaoğlu, "İmam Şafii'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 1-2-3, 1997, s. 87-99.

miştir.<sup>67</sup>

*el-İtkân*'ı, tefsir tarihine göre düzensiz ve uyumsuz bir tasnif olarak niteleyen Arkoun'un, *el-İtkân*'ı çok fazla incelemeye değeri anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, Suyûtî tarafından açıkca belirtilmese de *el-İtkân* aslında yedi ana bölümden oluşan bir sistem üzerine kuruludur. Bu yedi başlık ise vahyin iniş sürecinden başlayarak tefsir ile ilgili çalışmalara kadar devam eden bir yayılımı yansıtır. *el-İtkân*'daki bölümleri kendi belirlediği ana başlıklar halinde tasnif etmeye çalışan Arkoun, bazı Kur'an ilimlerini sadece başlıklarına bakarak farklı alanlardaki konular ile beraber değerlendirmiştir. Anlaşılan hangi başlık ile ne kastedildiğini okumamıştır. Çünkü *el-İtkân*'ın başlıklarını oluşturan kelimeler, daha sonraki devirlerdeki anlamlarından bilhassa modern kullanımlarından çok farklıdır. Örneğin *el-İtkân*'da 74. *Fî Müfredâti'l-Kur'an* başlığını ilk kez gören kişi, bu bölümde Râğıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı ile aynı konuların işlendiğini düşünebilir. Oysa Suyûtî, bu başlık altında, belli konular hakkındaki en çarpıcı ayetin hangisi olduğu (en ümit verici, en korkutucu ve en ürpertici vb.) meselesi ile ilgili nakil ve değerlendirmeleri ele almaktadır.<sup>68</sup> Suyûtî, bu Kur'an ilmini tefsir tarihi ile ilgili bilgiler ve nakiller sadedinde ele aldığı için *el-İtkân*'ın son konuları arasında incelemeyi uygun görmüştür. Arkoun ise, konunun belağat ve uslûb ile ilgili bir konu olduğunu zannederek *el-İtkân*'ın konu bütünlüğüne dikkat etmeyen dağınık bir eser olduğu fikrine kapılmıştır.<sup>69</sup> Arkoun'un bu ve benzeri yanlış analizlerini *el-İtkân*'ın tamamına yansıttığı görülmektedir.<sup>70</sup>

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştiriler arasında her iki eserde, nüzûl süreci ile ilgili bilgilere verilen öneme yönelik olanlarının yoğunluğu dikkat çekicidir. Bu bilgilerin tefsir usûlü olamayacakları ve pratikte anlama dönük bir katkılarının olmadığı öne sürülmektedir. Bu iddia Mekkî-Medenî, nehârî-leylî, hadarî-seferî, sayfî-şitâî, firâşî-nevmî, arzî-semâî, Kur'an'ın harf sayısı, Arapça olmayan kelimeler, künye ve lakaplar, sure başlangıç ve sonları gibi başlıkların 'Kur'an'da ne var ne yokla ilgili bir envanter çalışması' olduğu teziyle desteklenmiştir. Bu itibarla söz konusu başlıkların 'anlama

67 Abdülmecid Şerfi, *el-İslâm ve'l-Hadase*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus 1991, ss. 150-151.

68 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 4, ss. 415-421.

69 Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 40.

70 Geniş bilgi ve inceleme için bkz. Bekiroğlu, *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*, ss. 232-238.



dönük doğrudan katkılarının olmadığı' ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

Mekkî ve Medenî ayetler ana başlığı ile bağlantılı olarak ayetlerin nerede ve ne zaman indiğinin tespitine dair ilimler, Kur'an'ın anlaşılması için tek başlarına yeterli olmayabilirler. Ancak bu bilgilerin sahit senetle aktarılmış olanları, başka ilimlerle beraber ayete uygulandıklarında ayetin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bizce mezkûr maddeler kendi başlarına değerlendirilmeli ve sahit bir bilgi barındıranları kullanılabilir. Ayrıca bir ayetin anlaşılmasında -örneğin- 'künye ve lakapları bilmek' başlıklı ilim haricindeki ilimlerin kullanılmayacağı şeklinde bir iddia hiçbir müellif tarafından ifade edilmemiştir. Ancak bu ilim, bir usûl konusuna dönüştürülemeyebilir. Belki de bu ve benzeri başlıkları, Kur'an'ın anlaşılmasına dolaylı katkısı olan ilimler arasında mütala etmek daha doğru olacaktır.

Mekkî ve Medenî ayetleri ya da detayına girerek leylî-hadarî... diyerek tasnif etmeyi ve esbab-ı nüzûle yer vermeyi tefsir usûlü olarak görmeyenlerin çözmesi gereken sorunların başında, nüzûl sırasına göre yazılan Kur'an tefsirleri gelmektedir. Tarihsel bilgiler üzerine kurulu olan bu tefsirlerin yaygınlık kazanması, bunlar ile ilgili bir izahı gerekli kılmaktadır. Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsirini savunanlara ve önceleyenlere göre, ayetlerin indiği ortamı bilmek elbette esas olmalıdır. Oysa bu eserlerin ana yöntemini, usûl addedilmeyen veriler ve bilgiler oluşturmaktadır.<sup>72</sup> Eğer, ayetlerin indiği tarihsel bilgiler usûl sayılmayacaksa Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir etmeye çalışan birçok tefsir usûlsuz bir telif olacağı için nazar-ı itibara alınacak bir eser olmamalıdır. Ancak *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştirilerin bu yeni tefsir tarzına yönelik tenkitlerine rastlanmamaktadır. Bilakis, onlara göre Kur'an'ın doğru anlaşılması, Kur'an'ın Hz. Peygamberin sîretine paralel bir şekilde okunmasıyla mümkündür.<sup>73</sup> Oysa sîretin ve meğâzînin kaynağı da en az tefsirin kaynağı kadar nakle dayalıdır. Ve bu nakiller de sıhhat ve zayıflık konusunda oldukça geniş tartışmaları içerirler. Ahmed b. Hanbel'in (241/855) "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, Melâhim ve Meğâzî!" sözleri, bu konuda önemli ölçüler çizen ve manzarayı özetleyen bir ifadedir.<sup>74</sup> Bu-

71 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 18.

72 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2009, ss. 11-23, 96, 98.

73 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 26.

74 Ahmed b. Hanbel bu sözüyle sahit nakillerin problemli rivayetlere oranının azlığına

nunla birlikte ulûmu'l-Kur'an türü eserlerdeki esbab-ı nüzûl, Mekkî, Medenî... vb. ile ilgili nakiller de aslında sîreti ve vahyin indiği dönemi yansıtan nakillerdir.

İbadetlerle, bireysel ya da toplumsal hayatla ilgili hükümlerin vazolunmasında, Mekkî ve Medenî anlayışın izlerini bulmak, ayetlerin hükme taalluk eden yönlerinin doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda Medenî ayetler, Mekkî ayetleri izah etmekte ya da furu hükümler eklemektedir. Carullah bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Şeriatın temel kâideleri, genel öğretileri ve ebedi/değişmez esaslarının tamamı Mekke'de inmiştir. Medine'de inen âyet-i kerimeler ise, Mekke'de inen âyetleri tamamlayıp açıklamış; bazen de sınırlamıştır."<sup>75</sup>

Kur'an metninin korunmuşluğunu da ifade eden Mekkî ve Medenî bilgisi, tefsircinin ayetleri izah ederken en fazla yararlanacağı alanlardan biridir. Bu alanda ise sahih ve çelişkisiz nakilleri esas almak, araştırmacının tefsir çalışmasının isabetli olmasını sağlayacaktır. Bu anlamda el-Burhân ve el-İtkân, başlangıç aşamasında yeterli olacak derecede nakle yer vermektedirler. Yer verdikleri nakiller, bütün bir Mekkî ve Medenî merviyatı olmadığı gibi aktarılanların tamamı muteber de değildir. Bu itibarla her iki eserde yer alan nakillerin sıhhat derecelerinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir.

Kanaatimizce Kur'an'ın kendisi hakkında kullandığı açıklayıcı ifadeler, sünnet, dil kuralları yanında tarihsel bilgiler ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlamda ele alacağımız bazı ayetlerde anlama nasıl ulaşılabileceğini incelemeye çalışacağız.

Örnek olarak inceleyeceğimiz bazı ayetler üzerinden, ayetlerin indiği dönem ve ortamın, doğru tarihsel bilgilerin ve ayetlerin konu bütünlüğünün bilinmesi gerekliliğine değinmek istiyoruz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki

---

dikkat çekmiştir. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), *el-Cami' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sami'*, tahk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1983, c. 2, s. 162; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (ö.728/1328), *Mecmuatu'l-Fetâvâ (Mukaddimetu't-Tefsir)*, Dâru'l-Vefa, Mısır 2005, c. 13, s. 186; Zerkeşi, *Burhân*, c. 2, s. 173.

75 Carullah'ın bu ifadesinin ibadât, muamelât ve ukubât'ın tamamı için geçerli olmadığını belirtmeliyiz. Carullah Bigi Musa b. Fatima Tatarî Türkistanî Kazanî (ö.1369/1949), *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev.: Hatice Görmez, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 24.

vereceğimiz örnekler, her yeni usûl kitabında Mekkî ya da Medenî gibi rivayetlerin yeni baştan tek tek yazılması gerektiğini iddia etmek için değildir. Bilakis, tarihsel verileri doğru ve tutarlı kullanmanın önemine vurgu yapmak içindir.

İlk örneğimiz, Rûm 30/39 ayetidir. Ayet şöyledir: ( وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُوا فِي ) (أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكْوَةٍ تُرِيدُونَ وَجَهَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ) Faizin haramlığını vurgulayan eserlerin çoğunda ve fıkıh kaynaklarında, ayet-teki riba ifadesi, iktisadi alanda kullanılan kavramlardan biri olan *faiz* şeklinde anlaşılmıştır.<sup>76</sup>

Söz konusu ayetin Mekkî olduğu klasik kaynakların ortak olarak aktardığı bir bilgidir.<sup>77</sup> Faizin de (riba) Medîne döneminde haram kılınmış bir hüküm olduğu sîret kaynaklarımızda geçmektedir.<sup>78</sup> Zaten surenin adı ve bazı ayetleri, ateşperest farslar ile ehl-i kitaptan olan Romalılar arasındaki savaşa bağlantılıdır. Miladî 615 yılında gerçekleşen savaş, İslam tarihinde Mekke dönemi olarak tanımlanan süreçte gerçekleşmiştir.<sup>79</sup> Çok tanrılı anlayışı kendilerine model almış Mekkeli müşriklerin, bu savaştan bir çıkarım yaparak ehl-i kitap olan Romalıların yenilmesi sebebiyle Müslümanlarla alay ettikleri nakledilir.<sup>80</sup> Faizin Medine döneminde haram kılınmasını göz önünde bulunduran Ebu Zehra, Mekkî olan bu ayetin, Hz. Peygamberin ahkâm ayetlerinin inmediği Mekke döneminde bile faiz gibi fıtrata aykırı davranışlara karşı çıktığını, bu yönüyle İslam davetinin merhale ayrımında bulunmadığını gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca Mekke döneminin

76 Mustafa Cin, Mustafa el-Buga, Ali eş-Şercî, *el-Fıkhü'l-Menheci ala Mezhebi'l-İmam eş-Şafii*, Daru'l-Kalem, 4. Baskı, Dimaşk 1413/1996, c. 6, s. 65.

77 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdusselam Abdüşafî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001, c. 4, s. 327-339; Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1984, c. 6, s. 286.

78 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1396/1971, c. 2, s. 88.

79 Ali Çiftçi, *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya 2009, ss. 222-226.

80 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak b. Mehran İsfahânî (ö.430/1038), *Delailü'n-Nübüvve*, tahk.: Muhammed Revvas Kal'aci - Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986, c. 2, s. 351.

81 Muhammed Ebu Zehrâ, *Buhûs fi'r-Ribâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts., s. 15.

sonlarında, zekât verilecek iki sınıfın (yoksul ve yolcu) açıklanmasıyla, zekâtın temellerinin atıldığı, faizin ise tıpkı içki yasağındaki gibi tedrici bir süreçle haram kılındığı ifade edilmiştir.<sup>82</sup> Böylelikle faizin kazanç sağlayamayacağı ifade edilerek oluşturulan zihni bir alt yapıdan sonra aşamalı olarak faiz haram kılınmıştır. Bu durumda ayetteki riba kelimesi faiz anlamında, zekât kelimesi ise şartları tahakkuk edince hak sahiplerine verilmesi gereken oran anlamında olmaktadır.

Bununla birlikte aralarında Şa'bî (104/722), Katâde (117/735), Süddî (127/745) gibi âlimlerin de bulunduğu bir grup âlim, ayetin indiği dönem göz önünde bulundurarak ayetteki riba kelimesinin faiz anlamında kullanılmadığını, zekât kavramının da sadaka anlamında kullanıldığını düşünmektedir.<sup>83</sup> Bu yaklaşıma göre Mekke döneminde nazil olan bu ayetteki riba kavramının, Medine döneminde haram kılınan faizden farklı bir anlamı olmalıdır. Artış sağlamaya yönelik, herhangi bir menfaat ve karşılık için verilen hediye, hibe, nakd, mal ya da sadaka türü ederler bu ayetteki riba kavramının kapsama girmektedir.<sup>84</sup> Öyleyse mana itibarıyla, herhangi bir karşılık umularak verilen hediye ya da yardımların sevap yönünden kişiye bir katkı sağlamayacağı ifade edilmiştir.<sup>85</sup> Bu yaklaşıma göre ayetin meali şöyledir: "İnsanların mallarında nemalansın (artsın) diye verdiğiniz şeyler (hediye, hibe, nakd, mal ya da sadaka) Allah nezdinde çoğalmaz. Allah'ın rızasını (vech) murad ederek verdiğiniz zekât (karşılıksız verdiğiniz sadaka artar.) İşte katlayanlar onlardır." Görüldüğü gibi bu yaklaşım esas alındığında kavramın farklı bir yönü ortaya çıkmaktadır.

İkinci örneğimiz, Necm 53/1-18 ayetleridir. Klasik tefsirler genelinde miraç olayı ile izah edilen ayetlerin bağlamını ya da miraç olayıyla ilgili olup olmadığını tespit etmek için ayetlerin ne zaman nazil olduğuna ve tarihsel akışı içinde miraç olayının ne zaman gerçekleştiğine dikkat edilmelidir. Suredeki, sidretü'l-münteha, cennetü'l-me'va, şedidu'l-kuva gibi kavramlar,

82 Çiftçi, *Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, s. 226.

83 Ebu't-Tayyib Muhammed Siddik Hasan Han el-Kannevî (ö.1307/1890), *Fethü'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992, c. 10, ss. 253-256.

84 Geniş bilgi için bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012, c. 4, s. 128.

85 Şevkânî, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyn Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Vefa, 2. Baskı, Mansure 1418/1997, c. 4, s. 299.

miraç rivayetlerinde betimlenerek geçtiği için Necm suresinin bu ayetlerinin ilk çağrışımı, miraç olayı olmaktadır. Âhad rivayetler ile sabit olan<sup>86</sup> miraç olayının keyfiyeti bahs-i diğerdır. Burada dikkat çektiğimiz husus, miracın nefyi ya da ispatı değil Necm Suresi'nin konuyla alakasının bulunup bulunmamasıdır. Bilindiği gibi *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirmez*. Sadece delil olan bilginin delaleti düşer; meselenin diğere delilleri esas alınır ve hüküm diğere delillere binaen verilir.

Necm suresi, birinci Habeşistan hicreti esnasında nazil olmuştur. Bu dönem, nübüvvetin beşinci yılına (yaklaşık 615/1218) tekabül eder. Miraç hadisesi ise hicretten bir buçuk yıl kadar önce yani 620/1223 yıllarında gerçekleşmiştir. Tarih kaynakları, Necm suresinin isra-miraç olayından önce nazil olduğunu, Müslümanların Mekkeli müşriklerin Müslüman olduklarını zannederek Habeşistan'dan döndüklerini naklederler.<sup>87</sup> Uydurma bir konu olan Garanik olayı da bu dönemle ilgilidir.<sup>88</sup>

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde, Necm suresini miraç olayını anlatan bir sure olarak işlemek ve okumak, tarihsel bilgiler ile uyuşmamaktadır. Bu itibarla ayette kastedilen husus vahyin farklı bir evresi olmalıdır. Buna göre, Necm suresinin ilgili ayetlerinde anlatılan husus, Hz. Peygamber'in vahiy meleği Cebrail ile olan iki karşılaşmasını konu edinmektedir. Birinci karşılaşmanın anlatıldığı (Necm 53/1-12) bölüm, vahyin ilk gelişi esnasında Cebrail'in Peygamberimize aslı suretinde görünmesi, ona yaklaşp ilahi emirleri vahyetmesi olayını anlatmaktadır. İkinci karşılaşmanın anlatıldığı (Necm 53/13-17) bölüm ise, yeryüzünden Cebrail, sidretü'l-münteha, cennetü'l-me'va'yı<sup>89</sup> gören, sidreyi kaplayan meleklerin olduğu bütün bir alanı kuşatacak bir bakış açısı ile gerçekleşen bir olayı anlatmaktadır. Mekân itibari ile

86 İsra ve miraç ile ilgili nakillerin sıhhat dereceleri için bk. Abdulkadir Nizâr Reyân, "Ehâdîsu'l-İsrâi ve'l-Mî'râci: Arz ve't-Tahlîl", *Mecelletü'l-Câmiatu'l-İslâmiyye*, c. 9, sayı:2, Gazze 2001, s. 61-94.

87 Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub İbn Hişam el-Hiyerî el-Meafirî (ö.213/828), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1411, c. 1, s. 364.

88 Şimşek, *Tefsir*, c. 5, ss. 91-125.

89 Secde suresinde (32/19), cennetü'l-me'va ifadesi, ahirette Müslümanlara ödül olarak verilecek barınılan ve d-sığınılan mekân anlamında kullanılmıştır. Kanaatimizce bu ayet ile Necm suresinde zikredilen cennetü'l-me'va ifadesiyle kastedilen her iki cennette aynı olmalıdır. Dolayısıyla cennetü'l-me'va ifadesiyle sığınılan bahçe değil; ahirette müminlerin barınması için ödül olarak tahsis edilen mekân anlaşılmalıdır. Ömer Süleyman el-Eşkâr, *el-Yevmu'l-Ahir el-Cenmetu ve'n-Nâr*, Mektebetü Felah, İkinci Baskı, Kuveyt 1998, s.117.

herhangi bir urucun/yükselişin gerçekleşmediği bu bakış ile Hz. Peygamber baktığı noktanın ötelere incelemiş, bu haldeyken Allah'ın, detayı izah edilmeyen en yüce ayetini görmüştür.<sup>90</sup>

Üçüncü örneğimiz Furkan 25/77 ayetidir. ( قُلْ مَا يَعْجَبُوكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ) Ayet birçok mealde şu şekilde karşılık bulmaktadır: “(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin! Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak.”<sup>91</sup>

İslam'da dua etme ve yakarmanın önemine dair konu başlıkları altında yer verilen<sup>92</sup> bu ayette geçen dua kelimesinin burada yalvarma ve yakarmadan farklı bir anlamı vardır. Bu anlam da ibadet etmek<sup>93</sup> ve dine davettir.<sup>94</sup>

Dua etmemenin değersizliğe yol açması, yaratılış gayesi ibadet ve Allah'a kulluk olan<sup>95</sup> bir Müslüman için izah edilmeye ihtiyaç duyan bir nitelemedir. Günlük işlerinin fazlalığı ya da yaptığı işin ağırlığı dua etmesine mani olan bir Müslümanın dua edemediği için değersizleştiğini savunmak ne kadar isabetli olur? Öyleyse inanç konusunda problemi olmayan ve kulluk sorumluluğunu da yerine getirmeye çalışan bir Müslümanı dua etmediği için değersiz bir hale düşürmek ancak dua kelimesinin ibadet anlamında olmasıyla mümkündür.

Ayetlerin bütünlüğü ve akışı (siyak - sibak) Allah'a kulluk ve ibadet hakkındadır.<sup>96</sup> Yakarma kulun istek ve arzularını yaratıcısında arz ettiği bir boyun eğiş anlamı barındırsa da ayette kastedilen, kâfirlerin kulluk vazifele-

90 Necm 53/13-17.

91 Örneğin bk. Halil Altuntaş –Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 365.

92 Ömer Özsoy –İlhami Güler, *Konularına göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 412.

93 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî (ö.756/1355), *Umdu-tu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 2, s. 11.

94 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Müessesetu Kurtuba, Birinci Baskı, Kahire 2000, c. 6, s. 134; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebu's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dârü'l-Mushaf, Mektebetu ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ts., c. 4, s. 198.

95 Zâriyât 51/56.

96 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad 2003, c. 13, s. 85.

rini ihmal ederek hakkı inkâr etmelerinin başlarına açacağı belalardır. Öyleyse yaratılış gayeleri olan Allah'a kulluk esasına uygun bir yaşam sürmedikçe Allah katında hiçbir değerleri olmayacaktır.

Dördüncü örneğimiz Enfâl 8/23 ayetidir. **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ** ayeti “Şayet Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlara işittirirdi ve eğer onlara işittirseydi onlar yüz çevirirlerdi ” anlamındadır. Bazı tefsirlerde ayetin içerdiği şart edatının hangi anlamda olduğu ve ayetin Mantık ilmi kurallarına göre nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair incelemelere yüzeysel olarak yer verilmektedir.

Ayetin Mantık ilmine göre kıyas içerdiği varsayıldığında bu kıyasın iktirânî kıyas olduğu görülmektedir. Bu durumda şartlı önermenin neticesi ise **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا** “Allah onlar hakkında bir hayır bilseydi onlar yüz çevirirlerdi” şeklinde olup muhaldir. Zira Allah’ın kâfirlerin iman edeceklerini bilmesine rağmen onların yüz çevirmeleri, Allah’ın ezeli ilminin gerçekleşmemesi anlamına gelir. Bu ise gerçeğe aykırıdır. Ayrıca bu neticede bir de çelişki bulunmaktadır. Zira **لو** edatı imtina için olduğundan olumlu olan şart ve cevabı olumsuz, olumsuzları ise olumluya çevirir. Ulaşılan neticede şart ve cevap olumlu olduğundan edat, şartı ve cevabını olumsuzya çevirmektedir. Bu durumda mana “onlarda hayır bulunmamakla birlikte yüz de çevirmedi” şeklindedir. Oysa haktan yüz çevirmemek iyi bir davranıştır. Böylece onlarda hem hayrın bulunduğu hem de bulunmadığı iddia edilmiş olmaktadır.<sup>97</sup>

Kur’an ilimlerini derleyen eserlerde müşkilü’l-Kur’an başlığı ile ayetler arasındaki mana farklılıklarının ya da çelişkili gibi görülen ifadelerin çözümlendiği bilinmektedir. Oysa “içerisinde çelişki barındırmayan bir Kitab’ın çelişki zannı oluşan ifadelerini çözmek” gayesi taşıyan bir ilmin lüzumsuz olduğu iddia edilmektedir.<sup>98</sup> Öte yandan Mantık ilmi, İslam ilimleri içerisinde önemli bir faktör olarak kabul edilmekte hatta “Mantık bilmeyen

97 Söz konusu ayetin Mantık kuralları ile uyumlu olduğunu izah eden en kapsamlı tahlil Hâdimî (ö.1176/1762) tarafından yapılmıştır. O’na göre ayetin kıyas içermediği düşünüldüğünde **لو** edatının iktirânî kıyasta kullanılmaması nedeniyle problem kalmamaktadır. Kıyas içerdiği varsayıldığında ise ayet “-küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi” şeklinde anlaşılmalıdır. Konunun etraflıca tahlil edildiği yazma, tarafımızdan tahkik ve tercüme edilerek ilim dünyasına kazandırılacaktır.

98 Gıyasettin Arslan, “Tefsir Usûlü’nün Fıkah Usûlü’nden Arındırılması”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009, s. 147.

kişinin ilmine güvenilemeyeceği" ifade edilmektedir. Zerkeşî'nin tefsir ilmini Mantık'taki had şeklinde tarif ettiğini, Molla Fenârî'nin tefsirin bir ilim olup olmadığı konusunda ya da bazı meselelerde Mantık önermelerini kullandığını<sup>99</sup> yine yakın dönem müelliflerden Zürkânî'nin *Menâhîlu'l-İrfân* adlı eserinde problemleri önermelerle çözdüğünü görmekteyiz. Mantık'ın pratik olarak kullanıldığı bu eserin yanında Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinin girişinde "Tefsir ilmi, tasavvurât ya da tasdikât kabilinden midir?" başlığı ile kısaca konunun Mantık içerisindeki yerine değinmiştir. Bununla birlikte ulûmu'l-Kur'an eserlerimizde "Mantık ilminin gerekliliğini" müstakil bir Kur'an ilmi olarak ele alan eserlere rastlamamaktayız.

Ayetin Müşkilu'l-Kur'an, Mantık ve Arap dili kurallarını ilgilendiren bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Öyleyse bazı ilimlerin lüzumsuz olduğunu iddia etmek bütün ayetler için geçerli olmayacağı gibi Kur'an ilimlerinin sınırlı olduğunu düşünmekte isabetli değildir.

Ele aldığımız bu örneklerde, nüzûl sebepleri, tarih kayıtları, siyak-sibak, Mekki ve Medeni, Mantık, müşkilu'l-Kur'an gibi birçok malzemenin kullanılarak doğru bir izahın yapılabilirliğinin imkânı gözlemlenmiştir. Fıkıh usulü kurallarının uygulanış şekilleri ile kaynakları arasında rivayetin büyük önem arz ettiği tefsirin, hadis usulü yöntemlerini kullanma olanağı da bir arada değerlendirildiğinde daha sağlıklı bir anlam ve yorumlama imkânına kapı açılacaktır. Tarihsel bilgiye boğulmak yerine doğru bilgiyi doğru şekilde kullanmak esas alınır ise anlama ve anlamın bir adım ötesi olan yoruma da daha sağlıklı ulaşılabilir.

## Sonuç

Kur'an ilimlerini konu edinen el-Burhân ile el-İtkân'ın kurallar içeren bir usûl beklentisini karşılamadığı düşüncesinin yakın dönemde bu eserlere yöneltilen bir tenkit olduğu anlaşılmaktadır. Tefsir usulünün varlığına dair tartışmalara temel teşkil eden bu eleştiri, tefsirin sadece kendisine ait bir usule ihtiyaç duyup duymadığına, şayet bir ihtiyaç söz konusu ise çözüm yönteminin nasıl olması gerektiğine dair tartışmalara kapı aralamıştır.

99 M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.



Yakın dönemde ortaya çıkan yeni anlama yöntemleri arayışı ile Tefsir, Fıkıh ya da Kelâm tarihi süresince keşfedilmeye çalışılan yorumlama yöntemi arayışları arasında bir ayrım olduğu söylenebilir. Yakın döneme kadar Kur'an ilimleri etraflı tartışmalar ile daha önceki yöntem eleştirileri arasındaki farkın bir zemin farklılığı olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu ayrımın, bulunduğu zemin çerçevesinde yeni arayışlara ulaşmaya çabalayan bir anlayışla 'aşılabilir bir katmana yol açmış olan tarihsel birikimin lüzumsuzluğu' düşüncesi arasında olduğunu belirtmeliyiz. Fıkıh usulünün gereksizliği ya da Tefsir'in Fıkıh'tan arındırılması fikri ile Tefsir'in oldukça fazla yararlandığı usûl içerisinde yeni arayışların imkânlarını arama çabaları arasındaki farklılık, son yüzyılda ortaya çıkan değerlendirme kıstaslarının yorumlama yöntemi arayışlarına yaptığı etkiyi yansıtmaktadır.

el-Burhân ve el-İtkân'a dair eleştirilerin ortaya çıkış sürecinde tarihsel bilgidan arınma, nakil yığınınından kurtulabilme, Fıkıh ya da Hadis usulü normlarının bağlayıcılığını sınırlandırma, Tefsir tabakâtını ya da fıkıh usulünü herhangi itikadî bir mezhebin ya da siyasi iradenin etkisinden kurtararak özgün düşünceyi yakalama şeklindeki tenkitlerin ayetler üzerinde sınırsız bir anlam alanı açacağı görülmektedir. Belirsiz bir zeminin oluşmasına yol açacak bu tenkitlerin boyutlarının netleştirilmesi önemlidir. Aksi halde hem konunun asıl tartışma alanı olan 'Kur'an ilimleri başlıklı eserlerin usûl sayılıp sayılmayacağı' meselesinin sağlıklı bir şekilde müzakeresi gerçekleştirilemeyecek hem de bütün bir tefsir birikimi lüzumsuz bilgiler yığını algısına maruz bırakılacaktır.

Ayrıca el-Burhân ve el-İtkân içerisinde tefsir usulüne dair hiçbir bilgi bulunmadığı anlayışının Kur'an ilimlerinin tamamını kapsamadığını da vurgulamak gerekir. Nitekim tespitlerimize göre el-İtkân'da anlam ve anlam ile ilgili ilimlerin bir arada bulunduğu üçüncü kısım 36. *Fî Ma'rifeti Ğarîbihi*, 37. *Fimâ Vekaa fihi biğayri Lüğati'l-Hicâz*, 38. *Fimâ Vekaa fihi biğayri Lüğati'l-Arab*, 39. *Fi Ma'rifeti Vücûh ve Nezâir*, 40. *Fî Ma'âni'l-Edevât ellefi Yehtâcu İleyha'l-Müfessir*, 41. *Fî Ma'rifeti İ'rabihî ile* 42. *Fî Kavâid mühimme Yehtâcu'l-Müfessir İlä Ma'rifetiha* başlıklarıdır. Bu başlıkların muhteviyatı, Kur'an ve tefsir ile uğraşan bir kişiyi tam bir tefekkür ve tedebbüre ulaştırmasa bile bu yolda önemli mesafeler kat etmesine yardımcı olabilir.

Aynı zamanda el-İtkân'da, anlama dönük konuların ardından usûl ile ilgili konulara yer verilmesi, *Suyûtî'nin* fıkıh usulünü, anlamın tamamlayıcısı bir ilim olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu başlıklar, 43. *Fî'l-Muhkem*

ve'l-Müteşâbih, 44. Fî Mukaddemihi ve Muahharihi, 45. Fî Hassihi ve Âmihi, 46. Fî Mücmelihi ve Mübeyyenihi, 47. Fî Nâsihihi ve Mensûhihi, 48. Fî Müşkilihi ve Mûhimi'l-İhtilâf ve't-Tenâkuz, 49. Fî Mutlâkihi ve Mukayyedihî, 50. Fî Mantûkihi ve Mefhûmihi ile 51. Fî Vucûhi Muhâtebâtihi başlıklardır.

el-İtkân'daki diğer ilimlerin Kur'an üzerinde çalışan bir kişinin görmezden gelemeyeceği konular ve meseleler olduğunu da belirtmeliyiz. Ancak metin yapısı ile ilgili konular, belağat ile ilgili konular, i'caz ile ilgili konular ve bilhassa Kur'an ve tefsir tarihi ile ilgili konuların direk anlama dönük bir katkısı olmayabilir. Dolayısıyla belirli kuralları içeren bir tefsir usulünün gerekliliğine inanan bir kişi bu ilimleri teknik bir usûl kuralı olarak değerlendirmeyebilir. Buna ilave olarak Kur'an metni ile ilgili bilgilere vakıf olmayan bir müfessir düşünemeyeceği gibi metnini yorumladığı Arapça bir Kitâb'ın belağata dönük yönlerinden bîhaber bir müfessir de düşünemez. Söz konusu bilgilerin mahiyetlerinin bu gözle okunması, tefsir külliyyatının daha iyi algılanması anlamında fayda sağlayacaktır.

Kanaatimizce tarihsel bilgi yoğunluğunun Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlanması beklenirken bilgi ile uğraşmaya çalışan okuyucuyu ana metinden koparma riski de bulunmaktadır. Bu tür bir probleme yol açmamak için Kur'an'ın öne çıkarılmasını sağlayacak olan yöntemlerin incelenmesi lüzumludur. Bu itibarla İslam inancı ile çelişmeyen, Arap dili kurallarına aykırı olmayan, fıkıh usulünün sahasını ilgilendiren meselelerde usulün normlarını göz önünde bulunduracak bir çözümlenmeye katkı sağlayacak yaklaşımlar, tefsir yöntemlerine katkı sağlayabilir.

### Kaynakça

- Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009.
- Abdûlbaki, Muhammed Fuad, *el-Lü'lü' ve'l-Mercân Fima İttefeka Aleyhi's-Şeyhân*, Kahire 1407/1986.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Arslan, Gıyasettin, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009.
- , Gıyasettin, *İmam Şafii'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2004.
- Başkan, Ömer, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010.
- Bedir, Murteza, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara 2003.
- , "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslam

- Hukukçuları Özel Sayısı, sayı:4, Konya 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-müfessirin : Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 18, İstanbul 2007.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu -Hasan Hacak -Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Carullah Bigi, Musa b. Fatma Tatarî Türkistanî Kazanî (ö.1369/1949), *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev.: Hatice Görmez, Kitabiyat, Ankara 2002.
- el-Cüveynî, Ebü'l-Meali İmam'ül-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik (ö.478/1085), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, tahk.: Abdülazim ed-Dîb, Câmîiatu Katar, Devha 1978.
- Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliği Üzerine", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, 2005.
- Çiftçi, Ali, *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya 2009.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *Buhûs fi'r-Ribâ, Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire ts.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Ebu's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dâru'l-Mushaf, Mektebetü ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ts.
- Efe, Âdem, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, 2005.
- Erdem, Sami, "Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh", *Divân*, 1997/1.
- Fazlurrahman (ö.1988), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Görgün, Tahsin, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *Yeni Ümit Kitaplığı-1*, İzmir 2003.
- , ""Yeni" Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, İstanbul 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), *el-Cami' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sami'*, tahk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1983.
- İbn Abdilhâdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî (ö.744/1341), *es-Sârimu'l-münkî fi'r-redâ ala's-Sübki*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdusselam Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtûbî, (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, tahk.: Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec (ö.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbn Hişâm, Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Hiyerî el-Meafirî (ö.213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Müessesetu Kurtuba, Kahire 2000.

- , *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa Abdulvahid, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1396/1971.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö.795/1393), *el-Fark beyne'n-nasiha ve't-ta'yir*, tahk.: Ali Hasan Ali Abdulhamid, Dâru Ammâr, Amman 1409/1988.
- İbn Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi Sübkî Ebü Nasr Taceddin (ö.771/1370), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1328), *Mecmuatu'l-Fetâvâ (Mukaddimetu't-Tefsir)*, Dâru'l-Vefa, Mısır 2005.
- İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak b. Mehran (ö.430/1038), *Delailü'n-Nübüvve*, tahk.: Muhammed Revvas Kal'aci - Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986.
- İşcan, Mehmet Zeki *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- Jansen, *Kur'ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999.
- el-Kannevî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han (ö.1307/1890), *Fethü'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakua İlişkisi-Metadolojik Bir Yaklaşım- (Umumi Hitab & Hususi Sebeb)*, Bilge Adamlar Yay., Van 2009.
- Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İmam Şâfiî'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 1-2-3, 1997.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam, İstanbul 2011.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkah Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM, İstanbul 2008.
- el-Kubbânî, Sadruddin *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsir*, Müessesetü İhyâi't-Turâsi'ş-Şii, Nefes 1422.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, tahk.: Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad 2003.
- Lapidus, Ira Marvin, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ. Safa Üstün, İstanbul 1996.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Özkan, Halit, "Süyûti", *DİA*, İstanbul 2011.
- Özsoy, Ömer, "Nasr Hâmid Ebü Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sayı: 3-4, Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa "Müteşabih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" nün (Ulûmü'l-Kur'an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname*, sayı: 17, 2008/2.
- , *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- , *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008.
- Polat, Fethi Ahmet, Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar: Hasan Hanefî, Nasr H. Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, Konya 2006.
- , *Tefsir*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- , "İlâhî Hitabın Tabiatına Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, Konya 2005.
- er-Razî, Ebü Abdillâh Fahreddin Muhammed (ö.606/1209), *Menâkıbü'l-İmam eş-Şafii*, çev.: Ah-

- med Hicazi es-Sakka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire 1406/1986.
- er-Rûmî, Fahd b. Abdirrahman b. Süleyman *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bs., Beyrut 1403/1983.
- es-Saydâvî, Yusuf, *Beydetu'd-dîk: Nakdu'l-lüğavî li-kitâbi'l-Kitab ve'l-Kur'an*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dimaşk, ts.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman (ö.902/1497), *ed-Devu'l-Lâmi' fi A'yanî'l-Karnî't-Tâsi'*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut ts.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (ö.756/1355), *Umdetu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Sifil, Ebubekir, *Hazreti Ömer ve Nebvi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman (ö.911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire 2004.
- , *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), tahk.: Semîr Mahmûd Derûbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- eş-Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (ö.204/820), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *el-Ümm*, tahk.: Rıfat Fevzî Abdumuttalib, Dâru'l-Vefâ, Mansura 2001.
- Şahrur, Muhammed, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân :kıraa muasıra*, eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrut 1993.
- Şekerci, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- Şener, Abdülkadir, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1982.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâlî bi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmî't-Tefsîr*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Vefa, Mansure 1418/1997.
- Şimşek, Mehmet Sait, *Günüümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008.
- , *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul 2005.
- , *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012.
- eş-Şurbe'î, Muhammed Yûsuf, *el-İmâmu's-Suyûtî ve cuhûduh fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Mektebî, Dimaşk 2001.
- Türcan, Selim, "Kur'ân'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2009.
- Ubeyd, Ali b. Süleyman, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm: Usûluhu ve Davâbituhu*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1410.
- Yavuz, Adil, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemiyle İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, Konya 2002.
- Yıldırım, Enbiya, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 2, Sivas 2006.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah (ö.748/1348), *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible, Cidde 1992.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdülkadir Abdullah el-Anî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö.538/1144), *Tefsirü'l-Keşşâf*, tahk.: Ali Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.

## PEYGAMBERLERİN GÜNAHSIZLIĞI VE نَبِيٍّ , عَصَى , غَوَى KELİMELERİNİN ETİMOLOJİK İNCELEMESİ IŞIĞINDA KUR'ÂN'DAKİ ÂDEM KISSASINA YENİ BİR YAKLAŞIM \*

Muhammet Sacit KURT \*\*

### Özet

Günah; temelinde kötülük olan yahut Allah nehyettiği için kötü olan bir fiili bilinçli olarak, Allah'ın emrine/nehyine muhalefet ederek işlemek ve bu vesile ile haddi aşarak doğru yoldan sapmaktır. "Peygamberlerin Allah'ın korumasında olması (İşmet) onları tüm günahlardan korur mu?" sorusuna âlimler tarih içerisinde farklı yanıtlar vermişlerdir. İlk dönem rivâyetlerinde onların bazı küçük günahlar işleyebileceği zikredilirken sonraki dönemlerde bu anlayış değişmiş ve yerini peygamberlerin hiç günah işlemeyeceği anlayışına bırakmıştır. Âdem<sup>(s)</sup>'in yasak ağaçtan yemesi de görüş değişikliği yaşanan konulardandır. İlk dönem âlimlerinin büyük çoğunluğu "N-S-Y" fiiline terk etmek anlamını verirken, sonraki dönem âlimleri kelâmî bazı kaygılarla fiilin unutmak anlamını tercih etmiştir. Âyete unutmak anlamı vermekse, Kur'ân'a ters bir yoruma sapmak olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Âdem, günah, nisyân, ismet.

### Abstract

**A New Approach to Adam's Narrative in the Qur'an Under The Light of Prophets' Sinlessness and Ethymology of the Words نَبِيٍّ , عَصَى and غَوَى**

The sin is an activity that derives from evil or doing reverse of God's commands (it can be order or prohibition) and thus going astray with transgress the limit. As known sometimes God protect the prophet's some sins. But I wonder if God protected them every time? This question answered varied. In the first period of the interpretation corpus, nearly all of the interpretations say "They can sinned some minor sins." But after that, the opinion of "They couldn't sin" has risen. The opinion that "Adam (pbuh) has eaten the forbidden tree" is also a plot that is opinions changed. Whereas in the first period of the interpretation corpus, the most of the interpreters have given "abdicate/give up" meaning for the meaning of "N-S-Y" verb; following period of the interpretation corpus choose the meaning of "forget". But giving the verse "forget" meaning is a translation that didn't the Qur'an say.

**Keywords:** Adam, sin, oblivion, ismah.

\* Bu makale, ilaveler ve çıkarmalar yapılarak "Kur'ân'da Peygamberler ve Günah" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Sacit Kurt, *Kur'ân'da Peygamberler ve Günah*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

\*\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

## Giriş

“Peygamberlerin günahsızlığı” konusu, insanoğlunun tarih içerisinde merak ettiği ve cevabını aradığı sorulardan birisidir. Merakı celbeden bu hususun, farklı din mensupları tarafından Eski ve Yeni Ahit etrafında (İslamiyet öncesinde ve sonrasında) yorumlandığı bilinmektedir. Süregelen bu merak İslamiyet’le birlikte konunun ayetler ve hadisler çerçevesinde de ele alınmasına yol açmış ve pek çok şekilde yorumlanagelmiştir. Bu yorumlardan en meşhurunun kelimeler âlimleri tarafından yapılan “Peygamberler ‘İsmet’ sıfatına sahiptir” görüşü olduğu söylenebilir.

Ancak böyle bir “İsmet” algısı varken Kur’an’da, عَصَى غَوَى gibi günaha delalet etmesi ihtimal dâhilinde bulunan fiillerin, peygamberlerin ilki olan Hz. Âdem’e atfedilerek kullanılması, müşkil bir durum açığa çıkarmaktadır. Bu açıdan, bu yazıda ilk olarak Hz. Âdem kıssasında işkâl ortaya çıkaran kelimeler etimolojik açıdan incelenecek, ardından konunun tefsir literatüründe nasıl algılandığı ortaya konulacak ve müteakiben konuya farklı bir perspektifle yaklaşılmaya çalışılacaktır.

## Kelimelerin Anlam Alanları

### Ġ-V-Y (غَوَى)

“Ġ-V-Y” fiil kökünün “Doğru yolu bulamamak, emri göz ardı etmek” ve “bir şeyde bozulma”ya delâlet eden iki kök anlamı vardır.<sup>1</sup> “Yaşantısını bozmak (ifsâd etmek)” anlamına da gelir.<sup>2</sup> Bu anlamda kullanılması ile alakalı olarak: Hûd sûresindeki<sup>3</sup> إِنَّ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ أَنْ يعاقبكم على “Fesadınız yüzünden sizi cezalandırması” veya يحكم عليكم بغيكم “Fesadınız yüzünden aleyhinize hükmolunması için” denmesi örnek verilebilir.<sup>4</sup> غَوَى السَّخْلَةَ ve غَوَى الْقَصَبِ

1 Ebû'l-Huseyn Aḥmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luġa*, tahk.: 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979, c. 4, s. 399.

2 Muḥammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrût ts., c. 15, s. 40.

3 Hûd, 11/34.

4 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 40.

sonra midesinin bozulması anlamında kullanılır.<sup>5</sup>

İsfehânî'ye (ö. 502/1108) göre kelimenin kökü; İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) "Dalâlet, sapkınlık" anlamını verdiği<sup>6</sup>, "itikatta cehalet ve bozukluk (Fesâd)" anlamına gelen الغي'dir.<sup>7</sup> Çünkü ona göre cahilâne hareket ya bozuk (fâsid) bir itikada sahip olunmasından yahut sâlih olsun bozuk olsun bir itikada sahip olunmamasından kaynaklanır.<sup>8</sup>

Muraqqış:<sup>9</sup>

فَمَنْ يَلْقَ خَيْرًا يَحْمَدِ النَّاسَ أَمْرَهُ وَمَنْ يَفْعُولًا يَعْدِمُ عَلَى الْغَيِّ لَأْتَمَّا

"Kim bir hayır işlese insanlar onun işini överler, ancak kim bir sapkınlık yapsa onu kınayan kimse bulunmaz"

Dureyd ibn Şimme ise:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدْتُ غَزِيَّةً أُرْشِدُ

"Ben Ğaziyye'den (kabilesini kastediyor) değil miyim? Onlar sapkınlık ederse ben de sapkınlık ederim, onlar doğru yolu bulursa ben de doğru yolu bulurum" demektedir.<sup>10</sup>

Görüleceği üzere beyitlerde kelime "Dalâlet ve sapkınlık" anlamında kullanılmıştır. İzutsu'ya (ö. 1993) göre bu son beyitin çok önemli bir özelliği de vardır. Ona göre Cahiliyye Araplarının kabileci bağlılık duygusunun o derin, akıl dışı doğasını bu beyit kadar güzel ve net bir biçimde ifade eden başka bir beyit yoktur.<sup>11</sup> Kelimenin bu anlamda olduğuna dair bir başka delil de aşağıdaki hadislerde yer alan ifadelerdir:

مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ وَمَنْ يَعْصِيهِمَا فَقَدْ غَوَى "Kim Allah'a ve Peygamberine tabi olursa mu-

5 Hüseyn b. Muhammed b. Mufađđal er-Râgıb İsfehânî, *Mufradât Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts, c. 2, s. 171; İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 400; İbn Manzûr, *ay*. (aynı yer)

6 İbn Manzûr, *ay*.

7 İsfehânî, *age*, c. , s. 170.

8 İsfehânî, *ay*.

9 el-Muraqqış el-Eşğar: Rabî'a b. Sufyân b. Sa'd b. Mâlik. el-Muraqqış el-Ekber'in kardeşinin oğlu olup Necid ehli cahiliye şairlerindendir. Bkz. Hayreddin b. Maħmûd b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris ez-Zirikli ed-Dimeşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, c. 3, s. 16.

10 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

11 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dimî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 113 vd.



hakkak doğru yol bulmuştur. Kim ise o ikisine isyan ederse muhakkak dalalettedir” ifadesini kullanınca Peygamberimiz: “Ne kötü hatipsin. ‘ وَمَنْ يَعْصِ ‘اللَّهَ وَرَسُولَهُ’ Kim Allah’a ve Peygamberine isyan ederse’ desene!” buyurmuştur.<sup>12</sup>

سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أَيْمَةٌ إِنْ أَطَعْتُوهُمْ غَوَيْتُمْ (أَيُّ إِنْ أَطَاعُوهُمْ فِيمَا يَأْمُرُوهُمْ بِهِ مِنَ الظَّالِمِ وَالْمَعَاصِي) غَوُوا

“Gelecekte başınıza (bazı) liderler gelecektir. Şayet (size zulmü ve masiyeti emrettiğinde) onlara uyarmanız sapkınlık içinde olursunuz.”<sup>13</sup>

أَغْوَى kelimesi خَيَّبَ “boşa çıkardı” anlamına gelir.<sup>14</sup> Şu‘arâ sûresinde yer alan وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ<sup>15</sup> âyetinde yer alan الْغَاوُونَ kelimesi “Şeytanlar” olarak tefsir edilmiştir.<sup>16</sup> Şeytanın kişilerin amellerini boşa çıkarmaya çabalayan bir varlık olduğu göz önüne alındığında tefsir ile sözlük anlamı arasındaki yakınlık açıkça fark edilecektir. غَاوُونَ Kelimesi insanlar için de kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Zeccac: (ö. 311/923) “Bir şair caiz olmayan bir şekilde hicvettiği zaman, bu kavminin hoşuna giderse ve bunu severlerse onlar غَاوُونَdur. Aynı şekilde şair bir kişiyi kendisinde olmayan bir şeyle methederse ve kavmi bundan hoşlanırsa ve ona tabi olursa işte onlar غَاوُونَ olurlar” demiştir.<sup>18</sup> الغَوَايَةُ gırtlığına kadar sapkınlığa<sup>19</sup>/ bâtıla<sup>20</sup> batmak anlamında kullanılır. الْمُغَوَاةُ hayvanlara tuzak kurmak için kazılan çukurdur.<sup>21</sup> Bu tuzak şöyle

12 Muslim, *Şahîhu Muslim*, Cum‘a 14.

13 Hadisin metnini bulamadık. Bk. İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

14 İbn Manzûr, *ay*.

15 Şu‘arâ, 26/224.

16 Muhammed b. Ya‘kûb Feyrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi’t-Temyîz fi Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, tahk.: Muhammed ‘Alî en-Neccâr, Beyrût, ts., c. 4, s. 155; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140; Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vil-i Âyi’l-Çur‘ân*, tahk.: ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsîn Turkı, Dâru Hicr, Kâhira 1422/2001, c. 19, s. 415; Hüseyn b. Mes‘ûd Beğavî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl*, Dâru’t-Çayyibe, Riyâd 1409, c. 6, s. 135; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, tahk.: İbn ‘Âşûr, Ebû Muhammed, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, Beyrût 1422/2002, c. 7, s. 185.

17 Feyrûzâbâdî, *ay*.; İbn Manzûr, *ay*.; Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrazzâk el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, tahk.: Komisyon, Dâru’l-Hidâye, yy., ts., c. 39, s. 199.

18 İbn Manzûr, *ay*.; Zebîdî, *ay*.

19 Halîl b. Ahmed b. ‘Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, tahk.: Mehdî Mağzûmî-İbrâhîm Sâmirâî, Dâru Mektebetu’l-Hilâl, yy., ts., c. 8, s. 456; İbn Manzûr, *ay*.

20 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 399.

21 İbn Fâris, *ay*, İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

işler: Bir çukur kazılır ve içerisine bir oğlak yavrusu bırakılır. Kurt oğlağı yemeye teşebbüs ettiğinde tuzağa düşer. Kurt, oğlak yavrusunu ister ama avlanır.<sup>22</sup> İnsanların bir musibete uğramalarını anlatmak için Araplar وَقَعَ اِنْ فُرْشَا تُرِيدُ اَنْ تَكُونَ deyimini kullanırlar. Bu anlamda Hz. Ömer: “Şüphesiz Kureyş Allah'ın malını helâke uğratmak istiyor” demektedir.<sup>23</sup> Bu sözle Hz. Ömer şunu kastetmektedir: “O çukur, düşen kurdu nasıl helâke uğratıyorsa şüphesiz Kureyş Allah'ın malını aynı şekilde helâke uğratmak istiyor.”<sup>24</sup>

تَعَاوَا Toplanmak anlamındadır. تَعَاوَا عَلَيَّ Toplanıp yardımlaşarak birini öldürmek yahut öldürmeksizin dört bir yandan gelerek etrafını kuşatmak, şerde yardımlaşmak anlamındadır ve تَعَاوَا أَوْ الْعَوَايَةُ veya الْعَوَايَةُ kökünden gelir. تَعَاوَا ve تَعَاوَا kelimelerinin şerde yardımlaşmak anlamı ortaktır. Nitekim kelimenin geçtiği rivâyetlerde aynı rivâyetin 'ayn-ı muhmele (ع) ile de 'ayn-ı m'uceme (غ) ile de zikredildiği söylenmektedir.<sup>25</sup>

Kelime Kur'an'da 20'si Mekkî, 2'si Medenî olmak üzere toplam 22 defa zikredilmektedir. Bu âyetlerde kelime neredeyse tamamen azgınlık, sapma, dalalet anlamlarında kullanılmıştır. Yalnız aşağıdaki ayette müfessirler kelimeye dalalet ve helâk anlamlarını vermişlerdir:

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي اِنْ اَرَدْتُمْ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَاِلَيْهِ تَرْجَعُونَ

Eğer Allah sizi helak etmeyi/sizin sapmanızı istemişse, ben sizin iyiliğinizi arzu etmiş olsam bile, bu hayırhahlığım size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve nihayet ancak Ona döndürüleceksiniz.<sup>26</sup>

Kelime Kur'an'da; aleyhine söz hak olanların insanlara yaptıklarını,<sup>27</sup> Hz. Âdem'in Allah'ın emrine muhalefetini,<sup>28</sup> Allah'ın şeytanın azgınlığına müsaade etmesini,<sup>29</sup> şeytanın insanları azdırmasını,<sup>30</sup> insan şeytanlarının

22 İbn Manzûr, ay.

23 İbn Manzûr, ay.

24 İbn Manzûr, ay.

25 İbn Manzûr, ay.

26 Hûd, 11/34.

27 Kaşas, 28/63.

28 Tâhâ, 20/121.

29 A'râf, 7/16; Hicr, 15/39.

30 Hicr, 15/39; Şâd, 38/32; Hicr, 15/42.

başka insanları azdirmasını,<sup>31</sup> yeryüzünde haksız yere kibirlenen akl-ı selimin yolunu görseler bile yol olarak tutmayan bilakis sapkınlığın yolunu gördükleri zaman onu yol olarak benimseyenlerin tutumunu,<sup>32</sup> Allah'ın hidayet verdiği bir neslin haleflerinin namazı bırakmak ve şehvetlerine uymak suretiyle tuttıkları yolun sapkınlığını,<sup>33</sup> Hz. Mûsâ'nın yardım ettiği adamın ertesi gün bir başka adamla daha kavgaya tutuşmasından sonra adamın karakterini,<sup>34</sup> Allah'ın kendisine ayetler verdiği ancak ayetlerden sıyrılıp şeytanın peşine takılan kişinin halini, cehennem ehlinin bir sıfatını<sup>35</sup>, sapkınların yolunu<sup>36</sup> ifade için kullanılmıştır.

### 'A-Ş-V/Y (عَصَى)

Kelimenin birleşmeye ve ayrılmaya delâlet eden iki kök anlamı vardır. Birleşme anlamdaki kullanımı ile alakalı olarak şu görüşler zikredilmiştir:

1. عَصَا Elin parmakları kapanmış bir şekle bürünmesi halidir.<sup>37</sup> Ebû 'Abîd'e göre kelime kökü, "birleşme ve anlaşma" anlamındadır.<sup>38</sup> Cemaat (topluluk) için عَصَا kelimesi kullanılır. الْعَصَا İslâm cemaati demektir ve kim bu cemaatten ayrılırsa Müslümanları bölmüş olur.<sup>39</sup> الْعَصَا odun anlamında da kullanılır.<sup>40</sup> Bu anlamlar عَصَوَ fiil kökünden gelir.<sup>41</sup> Her iki anlam bir arada düşünüldüğünde; aynı kökten gelen bu iki kelimenin ortak anlam sahasının "bir yerden güç alma, destek görme" olduğu da düşünülebilir. Ellerini kapayan kişi yumruk haline getirir ki bu bir güç simgesidir. Cemaat, genellikle aynı görüşü paylaşan insanların oluşturduğu insan topluluğudur ve bu insanlar genelde aynı düşünceleri paylaştıkları için birbirlerinden destek alır-

31 Kaşas, 28/63; Şâffât, 37/32;

32 A'râf, 7/146.

33 Meryem, 19/59.

34 Kaşas, 28/18.

35 Şu'arâ, 26/91 ve 94.

36 Bakara, 2/256; A'râf, 7/146.

37 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 271.

38 İbn Fâris, *ay*; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 63.

39 İbn Fâris, *ay*.

40 Feyrûzâbâdî, *Beşîru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, c. 4, s. 74.

41 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 99.

lar. Asâ, sopa, yürümede zorluk çeken kişinin dayanarak, destek alarak yürüdüğü âlettir.

2. Tâ'at'ın zıttı<sup>42</sup> olan 'İşyân, Ma'siyet<sup>43</sup> anlamına gelir. Bu anlamlar عَصَى fiil kökünden gelir.<sup>44</sup>

Kur'an'da kelimenin her iki anlam varyasyonu da yer almaktadır. Kelime sopa, değnek anlamıyla Kur'an'da 11'i Mekkî biri Medenî olmak üzere 12 defa; 'İşyân anlamında ise 18'i Mekkî, 14'ü Medenî olmak üzere 32 defa kullanılmıştır. Kur'an'da; Hz. Âdem'in verdiği sözde durmayıp yasak ağaçtan yemesini,<sup>45</sup> Peygamberlere karşı gelmeyi,<sup>46</sup> Allah'a karşı gelmeyi<sup>47</sup> ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca kıyâmet gününde huzûr-u ilâhîde mahcûp ve mahzun bir halde bulunan, Allah'ın yeryüzünde bozgunculuk yapıp 'ısyân ettiğini hatırlattığı kişinin tasviri için<sup>48</sup> kullanılmıştır.

#### N-S-Y (نسيء)

İbn Fâris'e göre; kelimenin "Bir şeyden gafil olmak, unutmak, bir şeyi hatırlayamamak" ve "Bir şeyi terk etmek, bırakmak" anlamlarına gelen iki kök anlamı vardır.<sup>49</sup> Cevherî ise, kelimenin kök anlamının terk etmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Unutmanın hafızadaki bir bilginin akli terk etmesi olduğu düşünüldüğünde Cevherî'nin de söylediği gibi kelimenin "terk etmek" anlamına gelen tek kök bir anlamının bulunması da muhtemeldir. Feyyûmî'ye göre, nisyân kelimesi, kasıtlı veya kasıtsız terk etmek anlamlarını müstereken barındıran bir manaya sahiptir.<sup>51</sup> Râğib İşfehânî<sup>52</sup> ve Feyrûzâbâdî<sup>53</sup> de:

42 Feyrûzâbâdî, *Beşîiru Zevi't-Temyîz fi Le'âifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, c. 4, s. 74.

43 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 271.

44 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 100;

45 Tâhâ, 20/121.

46 Muzzemmil, 73/16; Nâzi'ât, 79/21; Hûd, 11/59; Hâkkâ, 69/10; Şu'arâ, 26/216; Nûh, 71/21; Nisâ, 4/42; Âlu 'İmrân, 3/152; Bakara, 2/93; Nisâ, 4/46; Nisâ, 4/14; Ahzâb, 33/36; Mucâdele, 58/8-9.

47 Zümer, 39/13; Hûd, 11/63; Cinn, 72/23; Meryem, 19/44; Nisâ, 4/14, 42; Ahzâb, 33/36.

48 Yûnus, 10/91.

49 İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421.

50 İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihhâh Tâcu'l-Luğa ve's-Şihhâhi'l-'Arabiyye*, tahk.: Aşmed 'Abdulğafûr 'Aţâr, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979, c. 6, s. 2508.

51 Aşmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-Munîr fi Çarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-

“Nisyân, insanın kendisine emanet edilen şeyin korumasını bırakmasıdır (terk etmesi). Bu kalbin zayıflığından, gafletten yahut kasıtlı olarak göz ardı etmekten kaynaklanabilir” demektedir.<sup>54</sup> Râğıb ayrıca, “Allah’ın insanı zemmettiği her nisyânın, temelinde amd (kasıt) yatan/bulunan nisyân” olduğunu ifade etmiştir. Kelime Kur’ân’da 32’si Mekkî, 13’ü Medenî olmak üzere toplam 45 defa geçmektedir.

İlk dönem tefsirleri,<sup>55</sup> ilk dönem sözlükleri<sup>56</sup> ve vücûh-nezâir kitaplarında<sup>57</sup> “terk etti” anlamı açıkça yer almasına karşın; günümüzdeki Kur’ân çevirilerinin hemen hemen hepsinde kelimeye unutmak anlamı verilmesi, böylelikle kelimenin ihtiva ettiği “terk etmek” ve “temelinde kasıt bulunan nisyân daha açık ifadeyle göz ardı etmek/görmezden gelmek” anlamlarının neredeyse tamamen göz ardı edilmesi de, kanaatimizce gözden kaçırılması gereken, önemli bir detaydır.

Anlam alanları incelenen bu üç fiil kökü de Hz. Âdem kıssasında yer almakta ve peygamberlerin günahsız olup olmadığını belirlemede kilit noktayı teşkil etmektedir. Çünkü kıssa içerisinde yer alan bu kelimelere verilecek anlamlar, varılacak yargıyı tamamıyla değiştirecektir. Bu durumu daha net görebilmek için anlam alanları ortaya konan bu kelimelerin Hz. Âdem kıssası içerisinde nasıl bir anlamlandırılmaya tabi tutulduğuna göz atmakta fayda vardır.

---

Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût, ts., c. 2, s. 604.

52 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 425.

53 Feyrûzâbâdî, *age*, c. 5, s. 48.

54 Feyrûzâbâdî, *age*, c. 5, s. 49; İşfehânî, *age*, c. 2, s. 425.

55 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; ‘Abdullah İbn ‘Abbâs, *Tenvîru'l-Miğbâs min Tefsîri İbn ‘Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1360, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

56 Ebû Mansûr Muhammed b. Aşmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, tahk.: ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Mışriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, yy. 1964, c. 8, s. 79; İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421; Feyyûmî, *age*, c. 2, s. 604; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 321.

57 İsmâ'il b. Aşmed Ferîd Hîrî, *Kitâbu Vucûhi'l-Ķur'ân*, tahk.: ‘Abdurrahmân ‘Abdulhâlim Efgânî, Basım evi belirtilmemiş, yy., 1404/1983, s. 321; Huseyn b. Muhammed Dâmegânî, *İşlâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fi'l-Ķur'âni'l-Kerim*, tahk.: Seyyidu'l-Ehl ‘Abdulazîz, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrût 1980, s. 404. Yahyâ b. Sellâm, İbn Cevzî ve Mukâtil b. Süleymân'ın eserleri de taranmış ancak kelimenin vücuhuna dair bir malumat bulunamamıştır.

## Hz. Âdem Kıssası

### Âyetler ve İlk Dönem Tefsirleri Işığında Hz. Âdem Kıssası

Hz. Âdem Kur'ân'da, kendisine günah anlamında bir fiil izâfe edilen peygamberlerdendir. Günah anlamına gelen bu kelimelerin tefsirinde benimlenen metot tarihsel süreç içerisinde farklılıklar arz etmiştir. Konunun daha rahat algılanması açısından Kur'ân'da kıssanın nasıl anlatıldığını kısaca hatırlamakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

Kıssa, Kur'ân'da Hz. Âdem yaratılmadan önce meleklerin Allah'a "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz" demesi Allah'ın ise onlara "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" şeklinde cevap vermesi ile başlar,<sup>58</sup> Hz. Âdem'in, menşei toprak olan ve tadrîci bir şekilde toprak (تُرَابٍ)<sup>59</sup>, balçık (حَمًا مَسْنُونٍ),<sup>60</sup> cıvık çamur (طِينٍ لَازِبٍ)<sup>61</sup>, kupkuru balçık (صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ)<sup>62</sup> kelimeleri ile tavsif edilen maddeden yaratılması ile devam eder.<sup>63</sup> Yaratmanın ardından Allah Hz. Âdem'e eşyanın ismini öğretir. Allah ardından meleklerle eşyanın isimlerini sorar,<sup>64</sup> onlar cevap veremezler.<sup>65</sup> Aynı soru Hz. Âdem'e sorulur ve Hz. Âdem eşyanın ismini meleklerle haber verir.<sup>66</sup> Ardından Allah, meleklerle, Hz. Âdem'e secde etmelerini emreder, İblîs hariç tüm melekler secde eder.<sup>67</sup> Allah İblîse emrine itaatsizliğinin sebebini sorar, İblîs ise kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratılmasını delil göstererek kibirlenir.<sup>68</sup> Allah da büyüklük taslaması ve kâfirlerden olmasından ötü-

58 Baqara, 2/30.

59 Âlu 'İmrân, 3/59.

60 Hicr, 15/26, 28, 33.

61 Şâffât, 37/11.

62 Raḥmân, 55/14.

63 Bu kelimelerin tedriciliği temsil etmesi ile alakalı olarak Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, AÜİFY, Ankara 1976, s.180.

64 Baqara, 2/31.

65 Baqara, 2/32.

66 Baqara, 2/33.

67 Baqara, 2/34; A'râf, 7/11; Hicr, 15/30-31; Tâhâ, 20/116.

68 Hicr, 15/32-33; Şâd, 38/74-76.

rü İblîsi cennetten kovar.<sup>69</sup> İblîs, insanları saptırmak için Allah'tan izin ister ve Allah bu süreyi kendisine verir.<sup>70</sup> Bunun üzerine İblîs:

قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَأَنْبِتَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ  
وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿٧٠﴾

“Beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. Sonra onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükredenlerden bulamayacaksın”<sup>71</sup>

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٧١﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ  
الْمُخْلِصِينَ ﴿٧٢﴾

“Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım”<sup>72</sup> der.

Şeytanın cennetten kovulmasının ardından Allah, Âdem<sup>(s)</sup>'in cennette huzur bulabilmesi için Havvâ'yı yaratır.<sup>73</sup> Ardından da yasak ağaca<sup>74</sup> yaklaşmalarını için onları uyarır ve yaklaşmaları halinde zâlimlerden olacaklarını açıkça beyan eder.<sup>75</sup>

İblîs, cennetten çıkarılmasına sebep olan ve kendisini saptıracağına dair söz verdiği Hz. Âdem'i kandırmak için plan yapar. Hz. Âdem ve Havvâ'ya birbirlerinden gizlenmiş olan avret yerlerini göstermek ve bu suretle onları cennetten çıkarmak ister. “Rabbimiz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı” demek ve

69 Hicr, 15/34-35; A'râf, 7/12-13; Şâd, 38/77.

70 A'râf, 7/14-15; Hicr, 15/36-38.

71 A'râf, 7/16-17.

72 Hicr, 15/39-40. Ayetin müteşâbihini için ayrıca Bk. Şâd, 38/86.

73 Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umar İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Azîm*, tahk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1420/1999, c. 1, s. 234; Ebû Muhammed 'Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Ķur'âni'l-'Azîm Musnedan 'an Rasûlullâhi ve's-Şahâbeti ve't-Tâbi'in*, tahk.: Tayyib, Es'ad Muhammed, Mektebetu Nizâr Muştafâ Elbâz, Riyâd, 1417/1997, c. 5, s. 1448.

74 Yasak ağacın ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu ağacın buğday, (Bk. Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 1, s. 551-554; İbn Keşîr, *age*, c. 1, s. 234) yaşı üzüm, (Bk. Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 1, s. 554-556; İbn Keşîr, *age*, c. 1, s. 234) incir (Bk. Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 1, s. 556) olabileceği söylenmiştir. Taberî bu ağacın buğday, üzüm veya incir olmasının caiz olduğunu ancak bunu bilmenin âlimin ilmüne bir şey katmayacağını, bilmemenin de âlimin ilminden bir şey eksiltmeyeceğini ifade etmiştir. Kanaatimizce de en makul görüş budur.

75 Bakara, 2/35; A'râf, 7/19.

sözünün doğruluğu hususunda yemin etmek suretiyle<sup>76</sup> onlara vesvese verir.<sup>77</sup>

Bu noktada “Şeytan cennetten kovulmuşken ve Hz. Âdem ile Havvâ cennette iken şeytan nasıl oldu da onlara vesvese verebildi?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Müfessirler bu duruma farklı cevaplar vermişlerdir. İblîs’in koyun gibi dört tane ayağı olan yılanın karnında cennete girmesi,<sup>78</sup> koyun gibi bir hayvan olarak girmesi,<sup>79</sup> cinlerin ilklerinden olan bir deve gibi girmesi,<sup>80</sup> kendisi yeryüzünde bulunduğu halde cennetteki Hz. Âdem ile Havvâ’ya vesveselerini ulaştırması<sup>81</sup> bu konuda zikredilen rivâyetlerden bazılarıdır. Bu rivâyetlerde şeytan ilk olarak Havvâ’ya giderek ona “Şu ağaca bak ne kadar hoş kokusu ve tadı, ne güzel bir rengi var” gibi sözlerle iğvâ vermiş ve meyveden yemesini sağlamış; ardından Havvâ, Hz. Âdem’e meyveyi götürmüştü<sup>82</sup> “Âdem ye! Ben yedim bana bir zararı dokunmadı” demiştir.<sup>83</sup> Her ikisi de bu meyveden yiyince birbirlerine kötü yerleri yani avret mahalleri<sup>84</sup> gözükmüş ve bunun üzerine üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başlamışlardır.<sup>85</sup> İbn ‘Abbâs’dan gelen bir rivâyette Hz. Âdem hatasından sonra cennette koşmaya başlamış, bir ağaç kendisini tutmuştur. Allah: “Benden mi kaçırıyorsun Ey Âdem?” diye sorunca Hz. Âdem “Hayır, fakat senden hayâ ediyorum Ya Rabbî!” şeklinde cevap vermiştir. Allah: “Cennette sana verdiklerimden haram kıldığım şey haricindekileri mubah kılmadım mı?” şeklinde sorduğunda ise Hz. Âdem “Şüphesiz ki öyle Yâ Rabbî. Lakin senin adınla yemin eden bir kişinin sözünden cayacağını hesap edemedim” demiştir. Ardından Allah Hz. Âdem’i cennetten kovarak yeryü-

76 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 10, s. 106.

77 A’râf, 7/20.

78 Beğavî, *age*, c. 1, s. 83; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 561, 563.

79 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 563.

80 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 564.

81 Bu görüş Hâsenü’l-Başrî’ye aittir. Bk. Ebû Abdillâh Fâhrüddin Muḥammed b. ‘Umar Fâhrüddin Râzî, *Tefsîru Fâhrî’r-Râzî*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1401/1981, c. 3, s. 16.

82 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 562, 563.

83 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 563.

84 Ebu’l-Ḥâsen Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tahk.: ‘Abdullah Maḳmûd Şaḫḫâte, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabiyyi, Beyrût 2002, c. 2, s. 33; Beğavî, *age*, c. 3, s. 220; İbn Keşîr, *age*, c. 5, s. 321.

85 A’râf, 7/22.



züne göndermiştir.<sup>86</sup>

Hız. Âdem şeytanın iğvâsına kanarak Allah'a verdiği sözü terk etmiş,<sup>87</sup> Allah'ın emrine muhalefette bulunmuş, şeytanın vesvesesine itaat etmiştir.<sup>88</sup> Allah Âdem'e "Aşâ" ve "Gavâ" fiillerini izâfe etmiş<sup>89</sup> ve onu sözünde azimli yani sabırlı<sup>90</sup>/emredileni koruyan<sup>91</sup> olarak bulmadığını beyan etmiştir.<sup>92</sup>

İlk dönem tefsirlerinin çoğu bu görüşü tercih etmiş olmakla birlikte,<sup>93</sup> fiilin unutmak anlamında kullanıldığını ifade eden bir iki rivâyet de yer

86 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 111-112. İlk dönem tefsirlerinde Hz. Âdem'in yaratılışı bu şekilde anlatılmakla birlikte sonraki dönemlerde farklı bazı yorumlar da yapılmıştır. Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Âdem", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul Asarî İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1360/1941; İsmail Yakıt, Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*, Isparta, Yıl: 1999, Sayı: 6, ss. 1-18; İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 1998, Sayı: 5, ss. 1-16.

87 İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; İbn Keşîr, *age*, c. 5, s. 320; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

88 Sa'lebî, ay.; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 182.

89 Tâhâ, 20/121.

90 'Abdulhâk b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Muḥarraru'l-Vecîz fî Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: 'Abduselâm 'Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, c. 4, s. 67; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 183.

91 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 184.

92 Tâhâ, 20/115.

93 Sa'lebî tefsîrinde müfessirlerin çoğunun görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Bk. Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263. Bilhassa ilk dönem tefsirleri ve bazı sonraki dönem tefsirleri incelendiğinde Sa'lebî bu görüşünde haklı gözükmektedir. Çünkü İbn 'Abbâs, Muḳâtil, Yahyâ b. Sellâm, İbn Ebî Zemenîn, İbn Kuṭeybe, Vâhidî, Ferrâ fiilin "terk etmek" anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Ayrıntılar için Bk. İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Muḳâtil b. Süleymân, *age*, c. 3, s. 43; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, tahk.: Hind Şelebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004, c. 1, s. 283; 'Abdullah b. 'İsâ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Muhammed Ḥâsen İsmâ'îl- Aḫmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 1, s. 528; 'Abdullah b. Muslim İbn Kuṭeybe, *Te'vîlu Muşkilu'l-Ḳur'ân*, tahk.: Seyyid Aḫmed Seḳar, Dâru'l-İḫyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyyi, Mısır 1954, s. 382; Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Aḫmed Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîṭ fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*, tahk.: Aḫmed 'Abdulḡanî Cemâl-Aḫmed Muhammed Şîra, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994, c. 3, s. 224; *Tefsîru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: Dâvûdî, Safvân 'Adnân, Dâru'l-Ḳalem, Beyrût 1415/1995, c. 2, s. 707; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, tahk.: Aḫmed Yûsuf Necâti-Muḫammed 'Alî Neccâr-'Abdulfettâḫ İsmâ'îl Şelbî, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Mısır ts., c. 2, s. 188.

almaktadır.<sup>94</sup>

Ayetteki “وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى” ifadesi tefsirlerde farklı şekillerde izah edilmiştir. Yaḥyâ b. Sellâm: “Buradaki ma’siyet, dalalet derecesine ulaşmayan bir ma’siyettir”,<sup>95</sup> İbn Kuteybe “Hz. Âdem, Allah tarafından kendisine nasihat edilmesine rağmen şeytanın tuzaklar kurması, Allah adına yemin etmesi ve Hz. Âdem’in ayağını kaydırmak istemesi neticesinde nehyedildiği ağaçtan yemiştir. Şeytan da böylelikle onları aldatarak gaflete düşürmüştür. Onların itikattan ve sahih niyetten kazandıkları bir günah yoktur. Bu yüzden biz sadece Allah’ın dediği gibi ‘عَصَى آدَمُ وَغَوَى’ deriz, ona ‘عَاصِي’ ve ‘غَاوِي’ demeyiz. Nasıl ki insanlar elbise dikmeyi adet haline getirmediği için elbiseyi kesti ve dikti deniyor, terzi denmiyorsa, buradaki fiil de aynı şekilde anlaşılmalıdır” demektedir.<sup>96</sup> İbn Kuteybe’nin bu yorumuna göre Hz. Âdem’in Allah’ın emrini göz ardı edip, ona muhalif bir harekette bulunması nadiren vuku bulduğu için ona ‘âşî ve gâvî demek uygun olmayacaktır. İbn Ebî Zemenîn, Yaḥyâ b. Sellâm’ın muhtasarını yaptığı tefsirde bu isyanı: “Küfre varmayan bir ma’siyet”<sup>97</sup> olarak tanımlar. Bahsi geçen ifadeyi İbn A’râbî “hayatını

94 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 182-183.

Yûnus-İbn Vehb-İbn Zeyd sırasıyla gelen rivâyette, Üsâme b. Zeyd b. Eslem el-Kuraşiyî’l-‘Adevî’nin tabakât kitaplarında “Da’îl” yahut “Munkeru’l-Ĥadîs” şeklinde zikredilmesi rivâyetin sıhhati açısından sıkıntılı olduğunu göstermektedir (Ayrıntılı bilgi için Bk. Aḥmed b. ‘Alî b. Ḥacer ‘Aşkalânî, *Taḥrîbu’t-Tehzîb*, Dâru’l-‘Âşîme, Riyâd 1423/2002, s. 123; Cemâluddîn Ebî’l-Ferac ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed İbn Cevzî, *Kitâbu’l-Ġ-Ġu’afâ-i ve’l-Metrûkîn*, tahk.: Ebû’l-Fidâ ‘Abdullâh Kâfî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1406/1986, c. 1, s. 95; Yusuf İbnü’z-Zekiyî ‘Abdurrahmân Ebu’l-Ĥaccâc Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1980, c. 2, s. 334-335). Diğer taraftan İbn ‘Abbâs ve Ḥasenu’l-Başrî’den Hz. Âdem’in unuttuğunu da, terk ettiğini de beyan eden iki ayrı görüşün yer alması da ayrıca ilgi çekicidir. İbn ‘Abbâs ve Ḥasenu’l-Başrî’nin “Terk etti” anlamındaki rivâyetleri için Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 182; Vâhidî, *Tefsîru’l-Vesîṭ fi Tefsîri’l-Ĥur’âni’l-Mecîd*, c. 3, s. 224; Celâluddîn ‘Abdirrahmân b. Ebî Bekr Şuyutî, *ed-Durru’l-Mensûr fi Tefsîri’l-Me’sûr*, tahk.: Turkı, ‘Abdulah b. ‘Abdulmuḥsin, Merkezu Ĥicr İ’l-Buḥûsî ve’l-Dirâseti’l-‘Arabiyyi ve İslâmiyyeti, Kâhira 1424/2003, c. 10, s. 247; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Hasenu’l-Başrî, *Tefsîru Ḥasenu’l-Başrî*, Dâru’l-Ĥadîs, Kâhira 1992, c. 2, s. 120. “Unuttu” anlamındaki rivâyetleri için Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 183; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Râzî, *Tefsîru Fâhri’r-Râzî*, c. 22, s. 124.

95 Yaḥyâ b. Sellâm, *age*, c. 1, s. 285.

96 İbn Kuteybe, *age*, s. 312-313; Vâhidî, *Tefsîru’l-Vesîṭ fi Tefsîri’l-Ĥur’âni’l-Mecîd*, c. 3, s. 224; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. İbrâhîm b. ‘Umar eş-Şeyḥî Ḥâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl fi Me’âni’t-Tenzîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1399/1979, c. 4, s. 283.

97 İbn Ebî Zemenîn, *age*, c. 1, s. 528.

berbat etti",<sup>98</sup> Vâhidî ise "Yasak ağaçtan yemek sûretiyle Rabbi'nin emrine karşı geldi"<sup>99</sup>/ hata etti ve yasak ağaçtan yemek ile amaçladığı şeye nâil olmadı veya doğru yolu bulamadı"<sup>100</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Hiz. Âdem Allah'tan tevbesini ifade eden kelimeler almış, Allah da onların tevbesine icabet etmiştir.<sup>101</sup> Bu kelimelerin:

﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz"<sup>102</sup>

âyeti olduğu da söylenmektedir.<sup>103</sup>

Şa'lebî ve İbn 'Abbâs âyette geçen nefse zulüm ifadesini "emre itaatsizlik etmekle nefesine zarar vermek" olarak izah etmiştir.<sup>104</sup> Taberî ise "bizi men ettiğin ağaçtan yemek işinde, emrinin hilâfına eylemde bulunmak ve bizim ve senin düşmanına itaat etmek ile nefsimize kötülük ettik"<sup>105</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Muqâtil ise ayetin tefsirinde "وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا" dan sonra "ذُنُوبَنَا" ifadesini eklemiştir.<sup>106</sup>

98 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîl fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, c. 3, s. 224.

99 Vâhidî, ay.

100 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l 'Azîz*, c. 2, s. 707.

101 Bakara, 2/37.

102 A'râf, 7/23.

103 Ebû'l-Kâsım Dahhâk b. Mezâhim, *Tefsîru'd-Đahhâk*, tahk.: Muhammed Şukrî Ahmed Zâvîti, Dâru's-Selâm, Kâhira 1419/1999, c. 1, s. 363; Beğavî, *age*, c. 1, s. 85; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 1, s. 579 vd.

104 Şa'lebî, *age*, c. 4, s. 225. İbn Teymiyye de nefse zulüm hakkında şunları söylemektedir: "Genel anlamıyla kullanıldığında kazanılan her türlü günah (zenb) kulun nefesine zulmüdür." Ebû'l-Abbâs Taqıyyuddin Ahmed b. 'Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû' ul-Fetâvâ*, tahk.: Cezzâr, 'Âmir-Bâz, Enver 'Âmir, Dâru'l-Vefâ, Manşûre 1426/2005, c. 7, s. 62.

105 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 115.

106 Muqâtil b. Suleymân, *age*, c. 2, s. 32. "ذنب" kelimesinin bilinçli ve bilinçsiz olarak yapılan hata/günahlar için kullanıldığını bildirenler (Bk. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984, s. 122; Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, s. 155) Hiz. Âdem'in bu fiili unutarak işlediğini iddia etmektedirler. İlerde de açıklanacağı üzere, Hiz. Âdem'in bu fiili unutarak işlemesi siyaksibak açısından pek uygun gözükmemektedir. Nitekim Râzî de böyle düşünmenin imkan dahilinde olduğunu ifade etmiştir. (Bk. Ebû Abdillâh Fahruddin Muhammed b. 'Umar Fahruddin Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu's-Seğâfeti'd-Dîniyye, Kâhira 1986, s. 52)

## Kelâmî Kaygılarla Yapılan Tefsirler ve Kelâm Eserleri Işığında Hz. Âdem Kıssası

Şu ana kadar kıssayı, ilk dönem rivâyetleri ışığında incelemiş bulunmaktayız. Tefsirde rivâyet metodunun benimsendiği dönemlerde âyetler bu şekilde tefsir edilirken kelâmî bazı kaygıların ön plana çıkmasıyla algı yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Yukarıda Hz. Âdem'in Allah'a verdiği sözde kararlı olamaması, bilinçli bir şekilde yasak ağaca yaklaşması, şeytanın vesvese ve iğvâ yoluyla onları kandırıp cennetten çıkarması şeklinde tefsir edilen âyetler, kelâmî kaygıların öne çıktığı eserlerde peygamberlerin ismet sahibi (günahsız) olmaları gerektiği gerekçesiyle te'vile tabi tutulmuştur. Bu konuda en doyurucu izâhâtı Râzî'de görmekteyiz. Konu üzerine husûsî bir kitap da kaleme alan Râzî, hem bu eserinde, hem de tefsirinde peygamberlerin günahsız olmalarını ispat için 15/16 delil getirerek konuyu aklen izaha çalışmaktadır.<sup>107</sup> Bu izahtan sonra da peygamberlerle ilgili günah anlamını taşıyan kelimeleri te'vil ederek açıklamaya çalışmaktadır.

1. Kitapta, Hz. Âdem kıssasına dayanarak Peygamberlerin günah işlediğine dair 7 ayrı delil öne sürülmüştür:
2. Hz. Âdem için عَصَى fiili kullanılmıştır.<sup>108</sup> Asi olan ise büyük günah (kebîra) işlemiştir. Öyleyse Hz. Âdem büyük günah işleyenlerdendir.
3. Hz. Âdem için aynı şekilde غَوَى fiili kullanılmıştır.<sup>109</sup> Gayy rüşdün zıddıdır. Demek ki Hz. Âdem doğru yolu bulamamıştır.
4. Hz. Âdem tevbe etmiştir.<sup>110</sup> Tevbe eden ise kesinlikle günahkârdır. Çünkü tevbekâr, işlediği günahattan pişmanlık duyan kişi demektir. İşlediği günahattan pişmanlık duyan kişi ise ortada bir günah olduğunu haber veriyor demektir. Şayet bu haberinde yalan söylüyorsa, yalan söylediği için; söylemiyorsa haber verdiği için günahkârdır.
5. Allah onu nehyetmesine rağmen yasak ağaca yaklaşmıştır. Allah'ın

107 Tefsirde 16, Kitapta 15 delil sayılmaktadır. Râzî, *Tefsîru Fâhri'r-Râzî*, c. 3, s. 8-10; Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, ss. 41-48.

108 Tâhâ, 20/121.

109 Tâhâ, 20/121.

110 Bakara, 2/37; Tâhâ, 20/122.

yasakladığı bir şeyi yapmak ise günahın ta kendisidir.

6. Allah'ın "Yaklaşırsanız 'zalim'lerden olursunuz"<sup>111</sup> sözüne mutabık olarak "Rabbimiz biz nefsimize zulmettik"<sup>112</sup> ifadesinde Hz. Âdem kendisini zalim olarak isimlendirmiştir. Allah ise "İyi bilin ki Allah'ın laneti zalimler üzerinedir"<sup>113</sup> buyurmuştur. Lanete layık olan ise büyük günah sahibidir.
7. Hz. Âdem Allah'ın mağfireti olmasaydı muhakkak hüsrana uğrayanlardan olacağını kendisi itiraf etmiştir.<sup>114</sup> Bu da onun büyük günah sahibi olduğunu gösterir.
8. Şüphesiz ki Hz. Âdem şeytanın vesvesesi ve ayak kaydırması sebebi ile şeytana itaat edip onun adımlarını izlemenin cezası olarak cennetten çıkarılmıştır. Bu ise onun büyük günah sahibi olduğunu gösterir. Bu maddelerin teker teker günaha delalet etmediği kabul edilse bile hepsi bir arada düşünüldüğünde Hz. Âdem'in günah işlediği kesindir.<sup>115</sup>

Râzî bu delillerin tutarsızlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Onun bu sorulara verdiği cevaplar ve cevaba bağlı olarak yaptığı te'viller ise şu şekildedir:

İsmetin vakti Rafızî'lere göre doğumdan ölüme kadar, Mu'tezileden pek çok kişiye göre buluğdan ölüme kadar, ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ve Mu'tezileden Ebû Huzeyl ve Ebû 'Alî'ye göre ise peygamberlik geldikten sonradır.<sup>116</sup> Hz. Âdem'e isyan ve doğru yoldan çıkma anlamlarına gelen kelimelerin izâfe edilmesi peygamberlik öncesi bir dönemde vuku bulmuştur.<sup>117</sup> Bu açıdan peygamberlikten sonra olan ismeti kabul edenlere

111 Bakara, 2/35.

112 A'râf, 7/23.

113 Hûd, 11/18.

114 A'râf, 7/23.

115 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 11-12.

116 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 8.

117 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 12; Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Ali b. Muhammed b. 'Ali Curcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1417/1997, c. 3, s. 433; Mes'ûd b. 'Umar Teftâzânî, *Şerḥu'l-Mekâşid*, tahk.: 'Abdurrahmân 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989, c. 5, s. 53.

göre ağaçtan yemenin Hz. Âdem'in günahsızlığına hanel getiren bir yanı yoktur. Şayet Hz. Âdem peygamberlik sonrasında bu günahı işlemişse, bunun unutarak yahut bilinçli bir şekilde işlenmiş olması mümkündür. Unutarak yenmiş olabileceğini iddia eden kelamcılar, bunu, bir işle meşgul iken unutarak yemek yiyen oruçlunun durumuna benzetmişlerdir.<sup>118</sup> Râzî'ye göre şayet Hz. Âdem, bu fiili bilinçli olarak işlemiş olsaydı, Allah hakkında su-i zanna gitmiş olurdu ki, bu ağaçtan yemeye nazaran daha büyük bir günahdır.<sup>119</sup> Bu yüzden ayetlerin ve hadisin, ağaçtan bilinçli olarak yemeye delalet ettiği söylenemez. Hz. Âdem'in kınanması ise unutma sebeplerinden sakınmadığı içindir. Müslümanlardan unutma sonucu hâsıl olan günahlar affedilmiştir. Ancak şereflerinin büyüklüğünden ötürü bu mesuliyet peygamberlerden kaldırılmamıştır. Şayet "Peygamberlerin hallerinin yüceliği ve mertebelerinin büyük olması onların bir başkasının yükümlü olmadığı şeylerle yükümlü olması şartını doğurur mu?" diye sorulacak olursa bu da "Hasenâtü'l-ebrâr"ın (İyi kişilerin hasenâtının) "seyyâtü'l-mukarrabîn" (Allah'a daha yakın olanların kötülüğü) olması ile izah edilir.<sup>120</sup> Bu görüşte olanlara göre günahkâr (müznib) kişi kötülüklerden (seyyât) nasıl korkarsa, mukarrabînden (Allah'a daha yakın) olan kişiler de hasenâttan öylece korularlar.<sup>121</sup>

Râzî'ye göre Hz. Âdem'in bu fiili bilinçli bir şekilde yapmış olduğu söylendiğinde ise durum ile alakalı 4 ayrı görüş ortaya çıkar:<sup>122</sup>

1. Bu nehiy haramlık ifade eden değil, tenzihi ifade eden bir nehiydir. Râzî bu görüşü kabul etmekte ve nehyin tahrir için olduğunu söyleyenleri eleştirmektedir.<sup>123</sup>

118 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, ay.

119 Râzî, Hz. Âdem'in Şeytanın "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı" sözlerine inanması durumunda Allah hakkında sû-i zann beslemiş olacağını ifade etmekte ve bunun ağaca yaklaşmaktan daha büyük bir günah olacağını söylemektedir. Bahsi geçen sû-i zann budur. (Bk. Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13)

120 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13; İshâk b. Âkil b. 'Umar el-'Alevî el-Mekkî Sekkaf, *el-Berâhinu'l-Hasimetî'-Şikak min Câhidi 'İşmeti Nebiyîna*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 1144, vr. 28a.

121 Sekkaf, ay.

122 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13.

123 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 5 ve 13-14.

2. Hz. Âdem bu fiili peygamber iken ve kasıtlı olarak işlemiştir ve bundan ötürü büyük günah kazanmıştır. Hz. Âdem'in günah işlediği ilk dönem tefsirleri tarafından benimsenmiş olsa da sonraki müfessirler bu durumu kabul etmemiştir.
3. Hz. Âdem bu fiili kasıtlı yaptı ancak bu işi yaparken kendisinde bir ürperme ve korku hali mevcuttu. Bu ise işlenen fiili küçük günaha (şagîra) dönüştürür. Ancak korku duyarak da yapılmış olsa fiil laneti, kınamayı ve ateşte ebedî kalışı gerektireceğinden bu görüş Râzî tarafından kabul görmemiştir.<sup>124</sup>
4. Hz. Âdem ictihadda yaptığı hatadan ötürü ağaca yaklaşmıştır. Mu'tezilenin çoğu bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre Hz. Âdem ağacın nev'ine mi yoksa kendine mi işaret edildiğini bilemediği için ictihad etmiştir ve ictihadında hata yapmıştır. Furû' ile ilgili bir ictihadda hata yapıldığı zaman, tıpkı bizim şeriatımızda olduğu gibi hatanın bağışlanmış küçük günah olması ihtimaline binaen fiil ceza ve lanete müstehâk olmayı gerektirmez.<sup>125</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Âdem'in fiili unutarak işlediği tercih edilmesi halinde günah vuku bulmamaktadır. Böylelikle yukarıda Hz. Âdem'in günah işlediğine dair zikredilen tüm deliller çürütülmüş olur.<sup>126</sup> Tevbe etme hususunda ise şöyle söylenmektedir: "Şüphesiz ki hiç günah işlememiş bir kişinin tevbesi Allah'a yönelmek ve O'na dönmek açısından daha güzel bir işittir. Bunun en güzel yanı ise işin henüz başlangıcında sevabı hak etmiş olmaktadır."<sup>127</sup> Şayet unutarak işlememişse ona izâfe edilen عَصَى ve عُوى fiilleri

124 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13-14.

125 Sekkaf, *age*, 26b vd; Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 14; Hâzin, *age*, c. 4, s. 285.

126 Kelâmî kaygılar ön plana çıkmadığı takdirde tefsirin, çağdaş tefsir yahut dirâyet tefsiri olması olaya bakışı etkilememektedir. Örneğin Mâturîdî ve İbn 'Âşûr, Hz. Âdem'in bu fiili 'amden yaptığını ifade etmektedir. Mâturîdî: "Ḥasen ve te'vîl ehlinin çoğunluğu ayetteki 'Nisyân'a sehv anlamını vermemiş, 'Ziyan etti (Ḍayye'a), Terk etti (Terake)' anlamındaki vermiştir. Çünkü Hz. Âdem bu fiiliyle itâb edilmiş ve cezalandırılmıştır. Bir kişi (temeli) sehv ve nisyâna dayanan bir (fiilden) ötürü itâb edilmez. Bu ise fiilin ziyân etme (taḍyî') ve terk anlamında kullanıldığını (yani) sehv ve nisyân anlamında kullanılmadığını gösteren bir delildir." Ebû Manşûr ibn Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, tahk.: Ahmet Vanlıoğlu, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005, c. 9, s. 242. İbn 'Âşûr'un fiilin 'amden yapıldığını ifade etmesi ile ilgili olarak Bk. Muhammed Ṭâhir ibn Muhammed Ṭâhir İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyyetu li'n-Neşr, Tûnus 1984, c. 16, s. 327.

127 Râzî, *İşmetü'l-Enbiyâ*, s. 52.

ictihadında yaptığı hatadan yahut tenzihi ifade eden bir emre muhalefet etmesinden ötürü kullanılmış demektir. Bunlar küçük günah olmasına karşın peygamber olmasından ötürü Hz. Âdem'in bu küçük günahlarını dahi böyle ağır kelimelerle ifade etmiş ve onu cennetten kovmuştur. Ardından Hz. Âdem günahından ötürü tevbe etmiş Allah da onun tevbesine icabet etmiştir. Böylelikle zikredilen tüm deliller çürütülmüş olacaktır.

### HZ. ÂDEM KISSASINA YENİ BİR YAKLAŞIM

Buraya kadar tefsir literatüründe olayın nasıl izah edildiğini incelemiş bulunuyoruz. Şeytanın cennetten kovulmasına kadar geçen bölümü aynen kabul etmekle birlikte; şeytanın kovulduktan sonra kullandığı أَعْوَى fiilini daha derinden incelemek istiyoruz. Makalenin başında غَوَى fiil kökünden türeyen الْمُغْوَاةُ ve تَغَاوُوا عَلَيْهِ kelimeleri tetkik etmiştik.

غَوَى fiilinin Kur'ân'daki kullanımı dikkatle incelendiğinde, kelimenin türevlerinin içerdiği: “Bir tuzağı kamufle etmek ve güzel göstermek suretiyle pusu kurmak” ve “Düşmanlık gayesiyle birisine dört bir yandan yaklaşmak” anlamlarının satır aralarına gizlendiği görülecektir.

تَغَاوُوا عَلَيْهِ kelimesinin, “toplanıp yardımlaşarak birini öldürmek yahut öldürmeksizin dört bir yandan gelerek etrafını kuşatmak, şerde yardımlaşmak”<sup>128</sup> anlamına geldiğini belirtmiştik. Bu anlamlar göz önünde bulundurulduğunda; şeytan insanları dört bir yanından kuşatacak, yanına insanlardan ve cinlerden yardımcıları olarak toplanacak ve kötü şeyleri insanlara güzel göstererek onları saptıracaktır. Nitekim “الْمُغْوَاةُ” adlı kapanda tuzağa bir oğlak yavrusu bırakılması ve bu şekilde göz boyayarak kurdun tuzağa düşürülmesi örneği ile aşağıdaki ayet bir arada düşünüldüğünde mantıkî yakınlık açıkça fark edilecektir:

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ

“Ey Rabbim, dedi, beni azdırdığın şeye (rahmetinden kovmana) mukabil ben de Andolsun yeryüzünde onlar(ın ma'siyetlerini) her halde süsleyeceğim (onları kendilerine hoş göstereceğim). Onların hepsini, toptan, muhakkak ki, azdıracam.”<sup>129</sup>

Görüldüğü üzere şeytan Hz. Âdem ve Havvâ'ya nehyedildikleri şeyi

128 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

129 Hicr, 15/39.



güzel göstermiş, amacına ulaşmak içinse melek olmayı ve ölümsüzlüğü kullanmıştır. Ardından yeminler ederek onları kandırmış ve amacına ulaşmıştır.

Ayette şeytanın iğvasına kanmak ise (Z-L-L) fiili ile ifade edilmiştir. Buna dayanarak kendisine deliller geldikten sonra<sup>130</sup> iğvaya kanan kişinin ayağının kaydığı ve günaha düştüğü söylenilebilir:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي  
الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

“Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırды. Onları içinde buldukları bütün nimetlerden mahrum etti. Bunun üzerine biz de, ‘Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır’ dedik.”<sup>131</sup>

Ayette yer alan hadise ile kötü bir işi güzel gösterip tuzak kurmak anlamları bir arada düşünüldüğünde; Hz. Âdem, İblîsin kurduğu المَعْوَاة in kurdu, ölümsüzlük ve melek olmak isteği de oğlağıdır. Hz. Âdem amaçladığı şeylere ulaşmak isterken tuzağa düşmüş, elindeki nimetleri kaybetmiştir. Hz. Âdem bu fiili işlerken bilinçli bir haldedir, yani herhangi bir unutmama durumu söz konusu değildir. Şeytanın dört bir taraftan çullanması ve işleyeceği kötü fiili onlara güzel göstermesi sonucunda Allah’a verdiği sözü terk eden (نَسِي) (yani göz ardı eden/görmezden gelen/umursamayan) Hz. Âdem Allah’ın emrine muhalefet etmiş (عَصَى), tuzağa düşmüş ve doğru yoldan çıkmıştır (غَوَى). Ancak İblîs gibi hatasında ısrar etmemiş, kusurunu anlayıp hemen rabbine yönelmiş, ona tevbe etmiştir. Allah da tevbesi dolayısıyla onu affetmiştir.

Âdem’in ağaçtan unutarak yediğini ispata çalışan Râzî’nin, Allah hakkında su-i zanda bulunmanın ağaçtan yemekten daha büyük bir günah olmasını delil olarak böyle bir fiilin işlenmeyeceğini ifade etmesi olayın yaşanmadığına dair bir delil teşkil etmez. Çünkü dikkat edilecek olursa Şeytan onları kandırabilmek için yemin etmiştir.<sup>132</sup> Ayrıca, zikredilen bir rivâyete göre Hz. Âdem, Allah’ın adıyla yemin ettiği için Şeytanın sözünden cayaca-

130 Baqara, 2/209. Bu delil Allah’ın onlara ağaca yanaşmamalarını emretmesi ve şeytanın tuzak kurabileceğini hatırlatarak onları önceden uyarmasıdır. Bk. Tâhâ, 20/117; A’râf, 7/19; Baqara, 2/35.

131 Baqara, 2/36.

132 A’râf, 7/61.

ğını hesap edememiştir.<sup>133</sup> Bu açıdan Hz. Âdem'in Allah hakkında sû-i zanda bulunduğunu iddia etmek de zor gözükmektedir.

Ayetlerin tefsirinde kelâmî bazı kaygıların tefsirin önüne geçmesi ile ilk dönem tefsirlerinin aldığı rivâyetler İsrâîliyyât ve iltifat edilmemesi gereken haberler olarak nitelendirilmiş,<sup>134</sup> elde, olayı izah edebilecek başka doküman kalmadığı için zaman zaman aklî bazı çözümlere de başvurulmuştur. Örneğin şeytanın cennetten kovulmasına karşın Hz. Âdem ile Havvâ'ya vesvese vermesi hususunda Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetin kapısına kadar gittikleri ve İblîsin kapı dışından onlara vesvese vermiş olabileceği düşünülmüştür.

Bu eleştirileri yapmamızda başrol oynayan bir diğer konu ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi; ilk dönem tefsirleri,<sup>135</sup> ilk dönem sözlükleri<sup>136</sup> ve vü-cûh-nezâir kitaplarında<sup>137</sup> "terk etti" anlamı verilen "نَبِيّ" fiilinin te'vil cihetine gidilerek âyetin anlam kaymasına uğratılmasıdır. Unutma anlamıyla te'vil edilen kelime daha sonra peygamberimizin:

"إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ"

"Şüphesiz Allah benim için, ümmetimden amel etmediği veya konuşmadığı müddetçe kalbinin vesvese verdiği şeyin mes'ûliyetini kaldırmıştır"<sup>138</sup>

"إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ"

"Şüphesiz Allah ümmetime, hata, unutma ve zorla yaptırılan bir işte cevaz vermiştir (yaptıkları fiillerin sorumluluğunu ümmetimden kaldırmıştır)"<sup>139</sup>

Hadisleri ve hadisin zayıf bir tariki olan:

زُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ

"Ümmetimden hata unutma ve zorla yaptırılan işlerin sorumluluğu kaldırılmıştır"<sup>140</sup>

133 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 111-112.

134 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 16.

135 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

136 Ezherî, *age*, c. 13, s. 79; İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421; Feyyûmî, *age*, c. 2, s. 604; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 321.

137 Hîrî, *age*, s. 321; Dâmeğânî, *age*, s. 404.

138 Buḥârî, *Şahîhu'l-Buḥârî*, 'Itḩ 6; İman 15; Ṭalâḩ 11.

139 İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, Ṭalâḩ 16.

140 Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Câmi' u'l-Eḩâdîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût

rivâyeti delil gösterilmek suretiyle, peygamberlerin bu fiillerden günah irtikab etmediği ispat edilmeye çalışılmış ve yapılan hata ikiye katlanmıştır.<sup>141</sup> Yukarıdaki rivâyetler incelendiğinde, değişmeyen kelimelerden birisinin “أُمَّتِي” lafzı olduğu görülecektir. Peygamberimizin en son peygamber olması ve diğer peygamberlerin peygamberimizden önce yaşamış olmaları, diğer peygamberlerin peygamberimizin ümmeti olması düşüncesini imkânsız kılacağı için bahsi geçen hadisler ile mezkûr olayın tefsir edilmesi apaçık bir anakronizm doğurur. Bu açıdan mezkûr yorumların kabulü mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca, Şeytanın Allah’ın melek olmamaları için ağaca yavaşmalarını istemediğini söylemesi,<sup>142</sup> Hz. Âdem ve Havvâ’nın iyiliklerini istediğine dair yemin etmiş olması,<sup>143</sup> İbn ‘Abbâs’dan gelen rivâyette de geçtiği üzere Hz. Âdem’in şeytanın Allah adına yemin ederek caymasını düşünemeyerek bu fiili işlediğini beyan etmesi, Hz. Âdem’in yaptığı fiilden dolayı kınanması<sup>144</sup> da onun bu fiili unutarak yapmadığını açıkça göstermektedir. Ancak Râzî bunların doğruluğunu kabul etmemektedir.

Tarih içinde Peygamberlerin günahsızlığını, (İsmet) “Peygamberlerin hiçbir surette günah işlemeyeceği, onların ancak zelle (sürçmek bir nevi hataen günah işlemek) işleyebileceği” şeklinde algılayan bir kişi, âyetleri tefsir usûlüne uygun olarak incelediğinde, zihnindeki şablonun karmakarışık bir hale bürünmesinden ötürü çok büyük sıkıntılar yaşayabilmiştir. Oysa Peygamberlerin günahsızlığı (İsmet) fikrinin “Peygamberlerin küçük günahlar işleyip ardından hatalarını anlayıp hemen tevbe etmesi” şeklinde anlaşılması hem Kur’ân’a, hem hadislere, hem ilk dönem tefsirlerine, kısacası ilk dönemin İslâm algısına daha uygun olacaktır.

Olayların izahında yaşanan bu sıkıntı, (âyetlerin iması,<sup>145</sup> hadislerin

1424/2004, c. 4, s. 424.

141 Muhammed ‘Alî Sâbûnî, *Kur’an’ın Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev: Suat Cebeci-Bilal Delice, Kültür Yayınları, İstanbul, 1970, s. 77.

142 A’râf, 7/20.

143 A’râf, 7/21.

144 Râzî, *Tefsîru Fahri’r-Râzî*, c. 3, s. 12.

145 Allah Hz. Âdem’e hitap etmekte, yükümlülük ve sorumluluğunu bildirmektedir: Bakara, 2/33, 35; A’râf, 7/19; Tâhâ, 20/117. O Rabbi’nden vahiy almıştır: Bakara, 2/37. Ayrıntılı bilgi için Bk. Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, s. 359; Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994, s.168-

beyânı<sup>146</sup> ve tefsirlerin şahitliğiyle<sup>147</sup>) Peygamber olduğu bilinen Hz. Âdem'in, peygamber olmadığına iddia edilmesine dahi yol açabilmiştir.<sup>148</sup> Hatta Peygamberlerin hiç günah işlemediğini savunanlar, kelâmî bazı kaygılarla, yaşanan bu sıkıntıyı gidermek istemişler, ancak bu eylemlerle ayetlerin açık ifadelerine muhalefet etmişlerdir. Onlar bazı ayetleri belli bir yorum çerçevesinde ele almışlar ve bazı akli gerekçelendirmelerin de yardımıyla, Peygamberlerin günah işlemediğini ispat etmeye çalışmışlar,<sup>149</sup> bu vesile ile Kur'an'da Peygamberlere izâfe edilerek kullanılan ve günah anlamına gelen *zenb*, *ısyân*, *dalâl*, *igvâ* gibi kelimeleri te'vîle tabi tutmuşlardır. Uygulanan te'vîl faaliyeti yalnızca ayetlerle de sınırlı kalmamıştır. Sahihayn da dâhil pek çok güvenilir hadis kitaplarında yer alan hadisler (Kutub-u Sitte'nin dört kitabı bu kaynaklar içerisindedir) de te'vîlden nasibini almıştır. Örneğin Hz. İbrâhîm'in üç defa yalan söylediğini bildiren bir hadiste,<sup>150</sup> bir Peygamberin yalan söylemeyeceği belirtilmiş, bahsi geçen sözler tevriye olarak isimlendirilmiş<sup>151</sup> ve hadiste te'vîl yoluna gidilmiştir. Hatta hadisin ahad haber

170; Seyfettin Çetin, *İlk İnsan İlk Baba İlk Peygamber Hz. Âdem*, Okul Yayınları, İstanbul 2004, s. 151-153.

- 146 İbn Hibbân, *Şahîh-u İbn Hibbân*, Birr ve İhsân 4; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannefu fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âşâr*, Evâil 1; Aḥmed ibn Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, Muessesetu Kurṭuba, Kâhira ts. c. 5, s. 178, 179, 265; Suleymân ibn Eş'aş Ebû Dâvûd, *Musned*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrût ts., s. 65; Suleymân ibn Aḥmed ibn Eyyûb Ebû'l-Kâsım Ṭaberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Selefi, Hamdi b. 'Abdilmecid, Mektebetu'l-'Ulûmu ve'l-Ḥikem, Mûsûl 1404/1983, c. 8, s. 217; *Mu'cemu'l-Evsaf*, Dâru'l-Harameyn, Kâhira 1415, c. 1, s. 128; Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn 'Alî Beyhâkî, *Şu'âbu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1410, c. 1, s. 148 ve c. 3, s. 291.
- 147 İbn Ebî Hâtim, *age*, II/634; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V/329.
- 148 Muḥammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerâfeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul 1980, s. 134.
- 149 Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Mekkî el-Ḥanefî el-Ḥamevî, *İthâfu'l-Ezkiyâ bi-Taḥkiki 'İşmeti'l-Enbiyâ*, Giresun Yazmaları, Mustafa b. Muhammed el yazması, 1177, no: 114, vr. 1b-6a; Râzî, *'İşmetu'l-Enbiyâ*, 39-48; Teftâzânî, *age*, V/50-53; Curcânî, *age*, III/425-432.
- 150 Buḥârî, *Ehâdîsu'l-Enbiyâ* 11; Nikâh 13; Muslim, *Feḏâil* 41; Ebû Dâvûd, *Ṭalâk* 16; Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, Tefsîru'l-Kur'an (21/63); Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, c. 2, s. 403; Nesâî, *Sunenu'n-Nesâîyyu'l-Kubrâ*, Menâkıb 76; Aḥmed b. 'Alî b. Muḥennâ Ebû Ya'lâ, *Musned-i Ebî Ya'lâ*, tahk.: Ḥuseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûnu li't-Turâs, 1404/1984, c. 10, s. 426; İbn Hibbân, *Ḥazar ve İbâha* 7; Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn 'Alî Beyhâkî, *Sunenu Kubrâ*, Ḥulu' ve Ṭalâk 41; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr Ṭaberî, *Târîhu'l-Umeme ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1407, c. 1, s. 149.
- 151 Ebû'l-Ṭayyib Şemsu'l-Ḥakḥ 'Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Basimevi Belirtilmemiş, Medîne 1388/1968, c. 6, s. 296; Muḥammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm

olduğu,<sup>152</sup> metin tenkidine tabi tutulmadığı,<sup>153</sup> Peygambere yalan isnad etmekte raviye yalan isnadının daha doğru olacağı<sup>154</sup> gibi bazı gerekçeler öne sürülerek hadisin reddi yolu dahi tercih edilebilmiştir.

Kanaatimizce; yalnızca aklî bir temellendirmeden hareketle, konuyu açıkça anlatan âyetlerde te'vile gidilmesi, izahat veren hadîs rivâyetlerinin ahad olduğu söylenerek hadîslerin reddedilmesi pek makul bir tutum değildir.<sup>155</sup> Ancak maalesef, takınılan tutum yer yer o kadar aşırılaşmıştır ki, benimsenen görüş, Kur'ân'daki âyetlerle ve Sahihayn da dahil pek çok mu-teber hadis kaynaklarındaki hadislerle çeliştiğinde; âyetler te'vile tabi tutulmuş, hadisler ise te'vîl edilmiş yahut uydurma statüsüne sokulmuştur.

Benimsenen bu yanlış "İsmet" algısının; İsrâiliyyât'tan gelen "Hz. Âdem'i Havvâ kandırdı" anlayışının 20. yüzyılda yazılmış eserlerde dahi savunulmasına,<sup>156</sup> Kur'ân'daki fiilin yalnızca Hz. Âdem'e izafe edilmesi tamamen göz ardı edilip günah keçisi olarak Havvâ'nın seçilmesine sebep olduğunu düşünmekteyiz.<sup>157</sup> Kanaatimizce Hz. Âdem günahsız kılınmak istendiği için, (İsrâiliyyât rivâyetlerinin de desteği ile) suçun tüm sorumlusu Havvâ haline getirilmiştir.

Verilen örneklere dikkatle bakıldığında, yaşanan tüm sıkıntıların temelinde yatan sorunun, önceden edinilen görüşlerin Kur'an'a onaylatılmak istenmesi olduğu görülecektir. Böyle bir faaliyetin Kur'an'ı tâbî olunacak bir

Mubârekfûrî, *Tuḥvetu'l-Aḥvezi bi Şerḫi Câmi'i't-Tirmizi*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995, c. 9, s. 6.

152 Râzî, *Tefsîru Faḫri'r-Râzî*, c. 22, s. 185-186; Râzî, *'İşmetu'l-Enbiyâ*, s. 71. Bulut, Râzî'nin metodunun zayıf rivayetler için uygulanabilirse de sahih rivayetler için geçerli sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre rivayeti tevriye ile izah etmek daha doğru bir tutum olacaktır. Bk. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991, s. 64.

153 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul ts. c. 3, s. 314-315.

154 Râzî, *Tefsîru Faḫri'r-Râzî*, c. 26, s. 148.

155 Hatta İbn Teymiyye bu hususta: "Kim sahabe ve tâbiünin yolundan ve tefsîrinden aykırı bir görüşe saparsa, şüphesiz bu fiilinde hata etmiştir" demektedir. Bk. Eb'î'l-Abbâs Taḫıyyuddîn Aḫmed b. 'Abdullâhîm İbn Teymiyye, *Muḫaddimetun fi Uşûli't-Tefsîr*, Medâru'l-Vaḫan li'n-Neşr, Riyâd 1425/2004, s.130.

156 Bk. 'Abbâs Maḫmûd 'Aḫḫâd, *Hâzili'ş-Şecera*, Dâru'n-Nehḫa, Ḳâhira ts.

157 Bk. Smith, Jane I. - Haddad, Yvonne Y., "Eve: Islamic Image of Woman", trc. Yasin Aktay, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1992, cilt: 6, sayı: 1, ss. 64-71, s. 68.

rehber olmaktan çıkarıp tâbî olan konumuna düşüreceği ise açıktır.<sup>158</sup> Örnekler de açıkça göstermektedir ki; Kur'ân'ın söyledikleri tarafsız bir gözle ele alınmak kaydıyla Kur'ân araştırmalarına çok büyük katkı sağlayacak bir soru ("Fikrimizi Kur'ân ile nasıl destekleriz?" sorusu) "Kur'ân ne diyor?" sorusunun önüne geçtiği anda yöntem açısından çok büyük sıkıntılar doğurmaktadır.<sup>159</sup>

Kur'ân ve hadislerdeki açık ifadelerin yanı sıra ilk dönem rivâyetlerinin neredeyse tamamı, Peygamberlerin günah işlediklerinde mutabıktır. Ancak bu mutabakat dahi ayetlerin te'vîl edilmesine yahut rivayetlerin; tercihinde keyfi davranılmasına, reddedilmesine engel teşkil etmemiştir. Ayetlerin tefsirinde böyle subjektif bir tutum takınılması sonucunda, ayetler hakkında, herhangi bir temeli olmayan, yalnızca "böyle de olmuş olabilir" denebilecek aklî bazı izahlar getirilmiştir. Oysa bu, ayetlerin tefsirinde faraziyeler manzumesi oluşturmak anlamına gelecektir ki tefsirin böyle faraziyelerle yapılması halinde, yapılacak tefsire ne bir sınır çizilebilir, ne de Kur'ân'ın anlatmak istedikleri net bir şekilde ortaya konabilir. Nitekim Hz. Peygamber böyle yanlış bir tutum takınılması halinde; isabetli bir görüş dahi serdedilse hata edilmiş olunacağını bildirmiştir:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

"Kim Kur'ân hakkında tamamen şahsi kanaatine dayalı söz söyleirse doğruya ulaşmış olsa bile hata etmiştir."<sup>160</sup>

Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki, âyetlerin tefsîrinde benimsenecek en doğru yol, ilk dönem tefsirlerinin ifadeleri temele alınarak yapılacak bir tefsir faaliyeti olacaktır. Dolayısıyla Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması bilinçli olarak, (amden) vukû bulmuş bir hadisedir ve Peygamberlerin günahsız olması gerektiği görüşünden hareketle âyeti te'vîl etmek gereksiz ve pek makul olmayan bir davranıştır.

Türklerin neredeyse tamamına yakınının itikatta benimsediği Mâturîdîlik Mezhebi'nin kurucusu İmam Mâturîdî'nin, Peygamberlerin zelle ve şağâir işlediğini ifade etmesi ilginçtir. İmam Mâturîdî, eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'de şöyle demektedir:

158 Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul 1992, s. 57.

159 Ayrıntılı bilgi için Bk. Albayrak, *age*, ss. 58-71.

160 Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1.

ثُمَّ الَّذِي يَنْقُضُ قَوْلَ الْخَوَارِجِ الَّذِينَ يُكْفِرُونَ بِالصَّغَائِرِ مَا بَلَّيَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأَوْلِيَاءَ وَمَا يُكْفَرُ  
[بِهِ] [يُسْقِطُ النُّبُوَّةَ وَالْوَلَايَةَ]

“Peygamberlerin ve velilerin şağâir ile sıkıntıya uğratılması, şağâir ile küfre düşüldüğüünü ifade eden Hâricilerin sözlerini nakzeder. Kâfir olmayı gerektiren bir günah, peygamberlik ve velilik (mertebesini) düşürür.”<sup>161</sup>

Görüldüğü üzere Mâturîdî, küçük günahı tekfir sebebi sayanlara Peygamberlerin de böyle fiillerde bulunmuş olmalarını delil göstermiştir. Böyle bir görüşü benimseyen kişinin, Allah’a cehalet nispet ettiğini, bunun, “Allah’ın risâleti kime vereceğini bilemediğini(!) söylemek” olduğunu ifade etmiştir. O, küçük günahlardan ve zellelerden kimsenin hâlî olmadığını, böyle bir fikri benimsemenin, kişiyi “Teklîf-i mâ lâ yuṭâk” “Takat yetirilemeyen yükümlülük” ile sorumlu tutmak anlamına geleceğini söylemiştir.<sup>162</sup>

... وَصَفَ اللَّهُ الْأَنْبِيَاءَ بِالِدُّعَاءِ لَهُ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَطَمَعًا وَخَوْفًا وَيَبْكَائِهِمْ عَلَيَّ مَا كَانَ مِنْهُمْ مِنْ  
الرَّائِلَاتِ وَتَضَرُّعِهِمْ إِلَيْهِ حَتَّىٰ أَحْيَبُوا فِي دُعَائِهِمْ وَأَعْطَوْا سُؤْلَهُمْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ دُنُوهُمْ بِحَيْثُ  
اِحْتِمَالِ التَّغْذِيبِ عَلَمًا فِي الْحِكْمَةِ أَوْ كَانَ عَلَيْهِمْ مِنْ ذَلِكَ خَوْفُ التَّغْذِيبِ لَكَانَ فِي ذَلِكَ تَعْدِي  
الْحَدِّ وَالْوَصْفِ بِالْجَوْرِ وَالتَّغْذِيبِ مِنْهُ وَذَلِكَ أَعْظَمُ مِنَ الرَّائِلَاتِ

“...Allah Peygamberleri kendisine yalvarıp yakararak, gizli bir şekilde, ümit ve korku içerisinde, kendilerinden meydana gelmiş olan zellelerden ötürü gözyaşı dökerek dua eden, dualarına icabet edilinceye ve istekleri kendilerine verilineceye kadar yalvarıp yakaran kimseler olarak vasıflandırmıştır. Şayet onların günahları hikmet gereği azap ihtimalini barındırmıyorsa veya bu konuda onlarda azab korkusu olmasaydı, o zaman onlar, bu dualarında haddi aşmış olurlardı. (Çünkü) Allah’ı haddi aşmak ve cevretmek ile vasıflandırmış olurlardı. Bu ise, zellelerden daha büyük bir günahdır.”<sup>163</sup>

Peygamberlerin hiç günah işlememesi şeklinde algılanan “İşmet”, o kadar fanatik bir tavırla savunulmuştur ki, Taberî, tefsirinde Hz. Âdem’in ağaca yaklaşmasının unutmakla alakasına dair hiçbir tercihte bulunmazken, tefsirin tercümesi adıyla piyasaya çıkan kitabın mütercimleri “Bu izah tarzı (unutmak) Peygamberlerin masum olması ve bu sebeple günah işlememesi esasına daha uygundur” şeklinde bir ifadeyi Taberî’ye söyletmekten hiçbir rahatsızlık duymamıştır.<sup>164</sup>

Yukarıda verilen tüm örnekler Peygamberlerin günahsızlığı algısının

161 Ebû Mansûr ibn Muhammed Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara 2003, s. 525.

162 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 526.

163 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 525.

164 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Taberî Tefsiri*, ter. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1996, c. 5, s. 494.

birçok açıdan hatalı olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce bu algının oluşmasının en büyük etmenlerinden birisi de Hz. Peygamber'e duyulan aşk ve sevgidir. Peygamberler arasında ayırım yapılmamasından ötürü de tüm peygamberler için geçerlilik kazanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'e duyulan aşk ve sevgi de bazı problemleri ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İnsanlarda tamamen beşer üstü bir Peygamber tasavvurunun ortaya çıkması bu aşk ve sevginin en bariz göstergesidir. Böyle bir algı neticesinde de; Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu, görme ve işitme duyusunda olağanüstülükler bulunduğu, sesinin çok uzak yerlerden duyulduğu, saçının, kanının, idrarının, tükürüğünün kutsal olduğu, gaitasının hoş koktuğu, esnemekten korunduğu, gölgesinin olmadığı vb. şekildeki pek çok iddia ortaya atılmıştır.<sup>165</sup> İnsanlardaki Peygamber aşkı, 'Abdullah el-Behiy'den "Hz. Peygamber vefât ettiğinde hemen defnedilmediği için karnı şişmiş, küçük parmağı bükülmüştü" rivayetini nakleden Vekî' ibnu'l-Cerrâh'ın idam ile yargılanmasına bile yol açmıştır. Vekî' ibnu'l-Cerrâh idamdan ancak Sufyân b. 'Uyeyne'nin (107-198/725-815) şefaati ile beraat edebilmiştir.<sup>166</sup> Bu problemlerin kötü nedenlerle ortaya çıktığı kesinlikle söylenemez. Ancak peygamber aşkının gerçekleri değiştirmesinin önüne geçilmesi ve ilk dönem rivâyetlerinin oluşturduğu Kur'an algısının yeniden tesis edilmesi gereklidir.

Görüldüğü üzere, peygamberlerin günahsızlığının kabulü, istenmeden de olsa pek çok problemi beraberinde getirmiştir. Hâlbuki onların günah işlemleri, hatalar yapmaları insan olmalarının en açık göstergesidir. Bilinmelidir ki; kusursuz insan yoktur, insanın kusursuzu vardır. İnsanların kusursuzları da Peygamberlerden başkası değildir.

Aslında Peygamberlerin hata, kusur ve günahlar ile malul olmaları pek çok faydayı beraberinde getirmektedir. Örneğin Peygamberlerin günah işleyebileceğinin kabul edilmesi, peygamberlerin ilahlaştırılmasını engeller.<sup>167</sup> Bu, nazil olan Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazılmış bir kitap olma-

165 Ayrıntılı bilgi için Bk. Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Haşâisu'l-Kubrâ*, trc. Ömer Temizel, Uysal Kitabevi, Konya 1994, s. 43-60; H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2010, s. 249-374; Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-21 Nisan 2001*, Isparta, ss. 129-139, s. 131.

166 Ayrıntılı bilgi için Bk. Mehmed Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1986/10, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 5-11, s. 7.

167 'Abdulcelîl 'Îsâ, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru İhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Kâhira 1368/1948, s.24.



dığını da teyid eden açık bir delildir. Çünkü hiç kimse kendiliğinden uydurduğu bir kitapta kendi kendisini yermez.<sup>168</sup> Peygamberlerin zelle ve küçük günah (şağâir) işleminin bazı hikmetler içermesinden ötürü de hiçbir mahzuru yoktur: Allah onlara zelle ve küçük günahlarını hatırlattığı zaman, yaptıkları hatanın endişesiyle onları taatte daha ciddi bulmuştur. Bu ise peygamberlerin Allah'ın rahmetinin genişliğine sırtını dayamadıklarını (peygamberlerin iradeleri ile hareket ettiğini, "Nasılsa Allah affedecektir" şeklinde bir inanca sahip olmadıklarını) gösterir. Peygamberlerin günah işlemesine izin vermekle Allah, peygamberlere gösterdiği hayırhahlığın ve onlara verdiği büyük nimetlerin anlaşılmasını istemiş de olabilir. Yine Allah onlara izin vermekle, Allah'ın rahmetini ümit etmek, O'nun lütuf ve affından ümitsizliği terk etmek için Allah peygamberleri günahkârlara imamlar (önderler) kılmak istemiştir.<sup>169</sup> Vâhidî de aynı hususta şu bilgileri nakletmektedir: "Hâsenü'l-Başrî: 'Allah peygamberlerin günahlarından bahsederken onları kınamamıştır. Bilakis, bunları O'nun rahmetinden ümit kesmeyesiniz diye anlatmıştır' demiştir. Ebû 'Ubeyde ise Hâsen'in bu yorumu üzerine: 'Hâsen Allah'ın peygamberleri hakkında söylediklerini delil olarak en sağlam delile gitmiştir. Onların tevbeleri kabul edildiği zaman -ki onların tevbelerinin kabulü sizinkinden çok daha çabuk olur- (Hâsen'in getirdiği) bu delili kabul etmek elzemdir' demiştir."<sup>170</sup>

Tüm bu delillendirmelerden de anlaşıldığı üzere, peygamberlerin günah işlemediğini ifade etmek pek çok sıkıntılar doğururken, onların bazı küçük günahları işleyip ardından vakit kaybetmeden tevbe etmeleri pek çok sıkıntıyı bertaraf etmektedir. İnsanların konuya önyargı ile yaklaşmaları ise bu faydaların göz önüne çıkmasını engelleyen başlıca etmen olmuştur.

## Sonuç

Bilindiği gibi tefsir ilminin en büyük amaçlarından birisi, ilâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanlar, hatta bütün insanlar tarafından anlaşılmasını, açıklanmasını sağlamaktır. Bu açıdan, tefsir ilminin

168 M. 'Abdullah Draz, *en-Nebe'u'l-Azîm*, trc. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yay, İzmir 2006, s. 38-42.

169 Şa'lebî, *age*, c. 5, s. 211.

170 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesît fi Tefsîri'l-Şur'âni'l-Mecîd*, c. 2, s. 608.

temele aldığı soru “Kur’ân ne diyor?” olmalıdır. Hz. Peygamber’in vefatını takip eden ilk yüzyıllarda tefsir ilmi bu soruyu temele almış ve Kur’ân’ın anlaşılabilmesi için pek çok rivayet nakledilegelmiştir. Ancak zaman ve konjonktürün de etkisi ile bazı kelâmî kaygılar ön plana çıkmış, temel gayesi “Kur’ân ne diyor?” sorusuna cevap bulmak olan tefsir ilmi amacını kaybetmiştir. Böylelikle Kur’ân ön yargılara dayanak bulmak için kullanılan bir kitap haline gelmiştir. Kur’ân’ın böyle bir kitap haline getirilmesi neticesinde bir çok ayet te’vîle tabi tutulmuş, ön kabuller baz alınarak, savunulan görüşler Kur’ân’a söylenmiştir. Kanaatimizce Peygamberlerin günahsızlığı fikri de Kur’ân’a söylenmeye çalışılan görüşlerden birisidir. Çünkü Kur’ân’da Peygamberlerin günahsız olduklarını açıkça beyan eden hiçbir ayet bulunmamaktadır. Ancak ismeti savunanlar, muhtemelen kelâmî bazı kaygılarla, ayetlerin açık ifadelerine muhalefet etmişlerdir. Belli bir yorum çerçevesinde ele aldıkları bazı ayetler vasıtasıyla ve bazı aklî gerekçelendirmeler yardımıyla, Peygamberlerin günah işlemediğini ispat etmeye çalışmışlar, Kur’ân’da Peygamberlere izâfe edilerek kullanılan ve günah anlamına gelen *zenb*, ‘*ışyân*, *dalâl* gibi kelimeleri ise te’vîle tabi tutmuşlardır. Te’vîl yolu yalnızca ayetlerle sınırlı kalmamıştır. Bazı güvenilir hadis kitaplarında yer alan hadisler de te’vîlden nasibini almıştır.

Bu konu daha detaylı olarak incelendiğinde Kur’ân ve hadislerdeki açık ifadelerin yanı sıra ilk dönem rivâyetlerinin neredeyse tamamının, Peygamberlerin günah işlediklerinde mutabık olduğu görülecektir. Ancak bu mutabakat dahi rivayetleri tercihte keyfi davranılmasına, rivayetlerin reddedilmesine yahut ayetlerin te’vîl edilmesine engel teşkil etmemiştir. Ayetlerin tefsirinde böyle subjektif bir tutum takınılması sonucunda, ayetler hakkında, herhangi bir temeli olmayan, yalnızca “böyle de olmuş olabilir” denebilecek aklî bazı izahlar getirilmiştir. Oysa bu, ayetlerin tefsirinde faraziyeler manzumesi oluşturmak anlamına gelecektir ki tefsirin böyle faraziyelerle yapılması halinde, yapılacak tefsire ne bir sınır çizilebilir, ne de Kur’ân’ın anlatmak istedikleri net bir şekilde ortaya konabilir. Nitekim Hz. Peygamber böyle yanlış bir tutum takınılması halinde; isabetli bir görüş dahi serdedilse hata edilmiş olunacağını bildirmiştir.

Ayetlerin tefsirinde subjektif davrananlar, tefsir usulünde yaptıkları bu hatadan ötürü, zaman zaman bazı sıkıntılar yaşamış, durumu izah için zorlamalı yorumlara başvurmak zorunda kalmışlardır. İlk Peygamber Hz. Âdem hakkında ayette zikredilen *نَسِيَ* kelimesi “terk etmek” anlamında kullanılmış olmasına rağmen; Hz. Peygamber’den gelen bir hadisle örtüştürüp,

peygamberi gûnahtan azade kılmak için kelimeye, içerdığı bir diğer mananın, “unutmak” anlamının verilmesi ve anakronizme düşülmesi bu zorlamalı yorumlara güzel bir örnek teşkil edecektir. Çünkü görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları hadiste Peygamberimiz ﷺ lafzını kullanmaktadır ki, ilk peygamber Hz. Âdem’in son peygamber Hz. Muhammed’in ümmeti olması mümkün gözükmemektedir.

Aynı problem peygamberlerin tevbe-istiğfârlarında da söz konusudur. Nitekim 2. Bakara sûresi 37 ve 20. Tâhâ 121-122 âyetlerinde Hz. Âdem’in tevbesinin kabul edildiğine işaret edilmiştir. Peygamberlerin günahsız olduğu iddia edildiğinde ortaya çıkan bu problem, evlânın terki, “Hâsenâtu’l-ebrâr, seyyiâtu’l-muqarrabîn” gibi zorlamalı yorumlarla izah edilmeye çalışılmıştır.

Ayetlerin “Peygamberler günah işlemez” önyargısıyla tefsir edilmeye çalışılması başka bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin Mu‘tezile’den bir kısmı ayette yer alan isyân fiilini Hz. Âdem’e yakıştıramamış ve onun Peygamber olmadığını dahi iddia edebilmişlerdir. Kanaatimizce; Kur’ân’da fiilin yalnızca Hz. Âdem’e izafe edilmesinin göz ardı edilip, Havvâ’nın günah keçisi olarak seçilmesi, dolayısıyla İsrâiliyyât’tan gelen “Hz. Âdem’i Havvâ kandırdı” anlayışının 20. yüzyılda yazılmış eserlerde dahi savunulmasının ardında yatan sebep de böyle bir fiilin, bir Peygambere yakıştırılmamasıdır. Dolayısıyla ‘İsmet sahibi olduğu için günah işleyemeyen Hz. Âdem’in günahı, Havvâ’nın sırtına yüklenmiştir.

İnsanların bu ayetleri te’vil etmelerinde rol oynadığını düşündüğümüz bir faktör de Rasulullah’a duyulan aşk ve muhabbetir. Hz. Peygamber’e duydukları aşk, tıpkı O’nun bir hadisinde buyurduğu gibi kişileri kör ve sağır etmiştir. Bu nedenle bazı hususlarda Kur’ân’ın ve hadîslerin sarîh ifadelerini bırakıp te’vil cihetine gitmişlerdir. Böyle bir faaliyetin kötü düşüncelerle ortaya çıktığı elbette söylenemez. Ancak peygamber aşkının gerçekleri değiştirmesine de izin verilmemelidir. Bu açıdan ilk dönem rivâyetlerinin oluşturduğu Kur’ân algısının yeniden tesis edilmesi elzemdir.

Sonuç olarak Hz. Âdem’in günah işlediğini ifade eden, aklî ve naklî, delillere rağmen onun günahsız olduğu ön kabulü ile yapılan bir te’vîl faaliyetinin, Kur’ân’ı kendi re’yi ile tefsir etmek olacağı açıktır. Bu ise tefsir usulüne aykırı bir yola sapmak olacağından problemlili bir tercih gibi gözükmemektedir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Şeybânî, *Musnedu'l-İmâm-ı Ahmed b. Hanbel*, Muessesetu Kurtuba, Kâhira tsz.
- 'Akğâd, 'Abbâs Maḥmûd, *Hâzihi's-Şecera*, Dâru'n-Nehḍa, Kâhira tsz.
- Akseki, Ahmed Hamdi, "Âdem", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1360/1941
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şüle Yayınları, İstanbul 1992.
- 'Azîmâbâdî, Ebû't-Ṭayyib Şemsu'l-Ḥaḳḳ, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Basımevi Belirtilmemiş, Medîne 1388/1968.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2010.
- Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzil*, Dâru't-Ṭayyibe, Riyâd 1409.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn 'Alî, *Şu 'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1410.
- , *Sunenu Kubrâ*, Meclisu Dâ'iratu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyyeti'l-Kâineti fî'l-Hindi bi Beldeti Ceydurâbâd, Hindistan 1344.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988.
- Buḥârî, İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Şahîhu'l-Buḥârî*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, AÜİFY, Ankara 1976.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *eş-Şihhâh Tâcu'l-Luḡa ve's-Sihhâhî'l-'Arabiyyeti*, tah. Ahmed 'Abdulḡafûr 'Aṭṭâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979.
- Curcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1417/1997.
- Çetin, Seyfettin, *İlk İnsan İlk Baba İlk Peygamber Hz. Âdem*, Okul Yayınları, İstanbul 2004.
- Ḍaḥḥâk b. Mezâhim, Ebû'l-Kâsım, *Tefsîru'd-Ḍaḥḥâk*, tah. Zâvîti, Muḥammed Şükri Ahmed, Dâru's-Selâm, Kâhira 1419/1999.
- Dâmegânî, Huseyn b. Muḥammed, *İslâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tah. 'Abdulazîz, Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, Beyrût 1980.
- Draz, M. 'Abdullah, *en-Nebe'u'l-Azîm*, trc. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yay, İzmir 2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Ebû Ya'lâ Mevşîlî, Ahmed b. 'Alî b. Muḥennâ, *Musned-i Ebî Ya'lâ*, tah. Esed, Huseyn Selîm, Dâru'l-Me'mûnu li't-Turâs, 1404/1984.
- Erdem, Mustafa, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Ahmed, Tehzîbu'l-Luḡa, tah. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Basım Yeri Belirtilmemiş 1964.
- Ferâhîdî, Ḥalîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-'Ayn*, tah. Mehdî Maḥzûmî-İbrâhîm Sâmirâi, Dâru Mektebetu'l-Hilâl, Basım Yeri ve Tarihi Belirtilmemiş.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muḥammed 'Alî Neccâr-'Abdulfettâh İsmâ'îl Şelbî, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Mısır tsz.
- Feyrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'kûb, *Beşâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Muḥammed 'Alî en-Neccâr, Beyrût, tsz.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muḥammed, *el-Mişbâhu'l-Munîr fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût, trs.
- Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- El-Ḥamevî, Şihâbuddin Ahmed b. Muḥammed el-Mekkî el-Ḥanefî, *İthâfu'l-Ezkiyâ bi-Taḥkîki 'İsmeti'l-Enbiyâ*, Giresun Yazmaları, Mustafa b. Muhammed el yazması, 1177.
- Hasenu'l-Başrî, *Tefsîru Ḥasenu'l-Başrî*, Dâru'l-İḥadîs, Kâhira 1992.

- Hatipoğlu, Mehmed Said, "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1986/10, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 5-11.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. 'Umar eş-Şeyhî, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979.
- Hîrî, İsmâ'îl b. Aḥmed Ferîd, *Kitâbu Vucûhi'l-Ḳur'ân*, tah. 'Abdurrahmân 'Abdulhalîm Efgânî, Basım evi belirtilmemiş, Basım yeri belirtilmemiş, 1404/1983.
- İbn 'Abbâs, 'Abdullah, *Tenvîru'l-Miḳbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1360.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir ibn Muhammed Tâhir, *et-Taḥrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyyetu li'n-Neşr, Tûnus 1984.
- İbn 'Atıyye, 'Abdulḥaḳ b. Gâlib, *el-Muḥarraru'l-Vecîz fi Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Muhammed, 'Abdusselâm 'Abduşşâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993.
- İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebi'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed, *Kitâbu'd-Ḍu'afâ-i ve'l-Metrûkîn*, tah. Ebû'l-Fidâ 'Abdullâh Ḳâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm Musnedan 'an Rasûlullâhi ve's-Şaḥâbeti ve't-Tâbi'in*, tah. Ṭayyib, Es'ad Muhammed, Mektebetu Nizâr Muşâfâ Elbâz, Riyâd, 1417/1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh ibn Muhammed, *el-Muşannefu fi'l-Eḥâdîsi ve'l-Âşâr*, Evâil, (1), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1409.
- İbn Ebî Zemenîn, 'Abdullah b. 'Îsâ, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, İsmâ'îl, Muhammed Ḥasen ve Mezîdî, Aḥmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- İbn Fâris, Ebû 'l-Huseyn Aḥmed, *Mu'cemu Meḳâyîsu'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Ḥacer 'Asḳalânî, Aḥmed b. 'Alî, *Taḳrîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-'Âşîme, Riyâd 1423/2002.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umar, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*, tah. Selâme, Sâmi b. Muhammed, Dâru Ṭayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1420/1999.
- İbn Ḳuteyb, 'Abdullah b. Muslim, *Te'vîlu Muşkilu'l-Ḳur'ân*, tah. Seḳar, Seyyid Aḥmed, Dâru'l-İḥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyyi, Mısır 1954.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerram, Lisânu'l-'Arab, Dâru Şâdir, Beyrût trs.
- İbn Teymiyye, Ebî'l-'Abbas Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdulhalîm, *Muḳaddimetun fi Uşûli't-Tefsîr*, Medâru'l-Vaṭan li'n-Neşr, Riyâd 1425/2004.
- , *Mecmû'ul-Fetâvâ*, tah. Cezzâr, 'Âmir-Bâz, Enver 'Âmir, Dâru'l-Vefâ, Manşûre 1426/2005.
- 'Îsâ, 'Abdulcelîl, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru İḥyâi'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Ḳâhira 1368/1948.
- İşfehânî, Ḥuseyn b. Muhammed b. Mufaḍḍal er-Râġıb, *Mufradât Elfâzi'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşḳ trs.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-21 Nisan 2001*, Isparta, ss. 129-139.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr ibn Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, tah. Vanlıoğlu, Ahmet, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005.
- , *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara 2003.
- Mizzî, Yusuf ibnu'z-Zekiyyi 'Abdurrahmân Ebu'l-Ḥaccâc, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1980
- Mubârekkûrî, Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm, *Tuḥvetu'l-Aḥvezî bi Şerḫi Câmî'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tah. 'Abdullah Maḥmûd Şaḥḥâte, Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, Beyrût 2002.

- Muslim, Ebû'l-Hüseyn, *Şahîhu Muslim*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb Ebû 'Abdirrahmân, *Sunenu'n-Nesâîyyu'l-Kubrâ*, tah. Bendârî, 'Abdulgaffâr Süleymân-Hasen, Seyyid Kesrevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1411/1991.
- Pezdevî, Muhammed, *Ehl-i Sunnet Aşkâidi*, trc. Şerâfeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul 1980.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. 'Umar Fahrüddin, *Tefsîru Fahrî'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1401/1981.
- , *İşmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu's-Seşkâfeti'd-Dîniyye, Kâhira 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân*, tah. İbn 'Âşûr, Ebû Muhammed, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabiyyi, Beyrût 1422/2002.
- Sâbûnî, Muhammed 'Alî, *Kur'an'ın Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev: Suat Cebeci-Bilal Delice, Kültür Yayınları, İstanbul, 1970.
- Sekkaf, İshâk b. Âkil b. 'Umar el-'Alevî el-Mekkî, *el-Berâhinu'l-Hasimeti's-Şikâk min Câhidi 'İşmeti Nebiyyina, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi*, Esad Efendi Koleksiyonu.
- Smith, Jane I. - Haddad, Yvonne Y., Eve: Islamic Image of Woman, trc. Yasin Aktay, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 1992, cilt: 6, sayı: 1, ss. 64-71.
- Şuyutî, Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr*, tah. Türkî, 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin, Merkezu Hicr li'l-Buḥûsi ve'd-Dirâseti'l-'Arabiyyi ve İslâmiyyeti, Kâhira 1424/2003.
- , *Câmi'u'l-Eḥâdis*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1424/2004.
- , *Ḥaşâisu'l-Kubrâ*, trc. Ömer Temizel, Uysal Kitabevi, Konya 1994.
- Şahin, Muzaffer-Altuntaş, Halil, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2010.
- Ṭaberânî, Süleymân ibn Ahmed ibn Eyyûb Ebû'l-Kâsım, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Selefi, Hamdî b. 'Abdilmecîd, Mektebetu'l-'Ulûmu ve'l-Ḥikem, Mûsûl 1404/1983.
- , *Mu'cemu'l-Evsaf*, Dâru'l-Harameyn, Kâhira 1415.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, tah. Türkî, 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin, Dâru Hicr, Kâhira 1422/2001.
- , *Târîhu'l-Umami ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1407.
- , *Ṭaberî Tefsîri*, ter. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1996.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Umar, *Şerhu'l-Mekâşid*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989.
- Tirmizî, Muhammed ibn 'Îsâ Ebû 'Îsâ, *Sunenu't-Tirmizî*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Ahmed, *Tefsîru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Dâvûdî, Safvân 'Adnân, Dâru'l-Ḳalem, Beyrût 1415/1995.
- , *Tefsîru'l-Vesîṭ fi Tefsîru'l-Ḳur'ânu'l-Mecîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994.
- Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, tah. Hind Şelebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.
- Yakıt, İsmail, "Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*, Isparta, Yıl: 1999, Sayı: 6, ss. 1-18.
- , "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 1998, Sayı: 5, ss. 1-16.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrazzâk el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, tah. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, Basım Yeri ve Tarihi Belirtilmemiş.
- ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, Ḥayreddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 2002.



## HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Yayın İlkeleri

1. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi, editör ve bir editör yardımcısı olmak üzere 7 (yedi) kişiden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
7. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. İki veya bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

### Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.
3. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak



yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tam 12 nk satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça ana metinlerde 12 nk dipnotlarda 10 nk Traditional Arabic veya Sakkal Majalla yazı tipi kullanılmalıdır.

5. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. **Kıtap:** Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek yazarlı:** Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Yay., Ankara 2008, s. 20.

**Çok yazarlı:** İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

**Derleme:** Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

**Çeviri:** Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berika*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. **Tez örnek:** Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. **Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

**Örnek:** Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

**Örnek:** Buharî, *es-Sahîh*, İman 1.

e. **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

**Telif makale örnek:** O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

**Çeviri makale örnek:** Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

**Örnek:** Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konulmalıdır. Yazar sayısı ikiden fazlaysa birinci yazar isminden sonra "ve diğerleri" denilmelidir.

- j. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir.  
**Örnek:** el-Bakara, 2/10.
- k. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.  
**Örnek:** <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)
- l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

#### 6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser	: age
Adı geçen makale	: agm
Aleyhi's-selam	: <sup>(s)</sup>
Araştırma Görevlisi	: Ar. Gör.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bk.
Baskı	: bs.
Celle celalühu	: <sup>(cc)</sup>
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.:
Editör	: edit.:
Hadis numarası	: h.no:
Hazırlayan	: haz.:
Hazreti	: Hz.
Hicrî	: H.
Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
Mektup numarası	: m.no:
Miladî	: M.
Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi	: İA
Numara	: no:
Ölümü	: ö.
Sadeleştiren	: sad.:
Sayfa	: s.
Sayfadan sayfaya	: ss.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: tahk.:
Tarihsiz	: ts.
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yardımcı	: Yrd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.

**Not:** Burada belirtilmeyen kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Klavuzu esas alınır.

## YAKIN DÖNEMDE *EL-BURHÂN* VE *EL-İTKÂN*'A YÖNELTİLEN TENKİTLER

Harun BEKİROĞLU\*

### Özet

Kur'an ilimleri başlıklı eserlerin şekil ve muhtevalarının oluşumunda Zerkeşî'nin (ö.794/1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ının önemli bir etkisi vardır. Aynı zamanda Tefsir usûlü oluşturma maksadıyla kaleme alındıkları için ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerin usûlu't-tefsir olarak anlaşılmasında da yönlendirici olmuşlardır. Bu noktadan hareket eden bazı araştırmacılar, Kur'an ilimlerinin usûl olup olmadığını, değilse Kur'an'ın anlaşılmasına ne derece katkıları olduğunu irdelemişler ve bu itibarla söz konusu eserlere bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu eserlerin tek başlarına tefsirin usûlünü ifade edip etmedikleri çerçevesindeki tenkitler incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** el-Burhân, el-İtkân, Zerkeşî, Suyûtî, Tefsir, Ulûmu'l-Kur'an, Usûl.

### Abstract

#### Objections that has been directed to al-Burhan ve al-Itkan in terms of History of Tafseer

Both Zerkeshî's (794/1392) *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* and Suyûtî's (911/1505) *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* have a significant influence on the creation of the shape and context of the books which entitled "Qur'anic Sciences". At the same time, because they were penned in order to create the method of tafsir (exegesis), they are leader in understanding of the books entitled ulumu'l-Kur'an (Qur'anic Sciences) as usûlu't-tefsir (the methodology of tafsir). From this point, some researchers examined whether Qur'anic sciences are usûl (methodology), if not, to what extent they contributed on understanding of Qur'an. In this respect Qur'anic researchers criticized the aforementioned books. It is put forth that these books collected the information related with Qur'an but they are not sufficient for the method of tafsir.

**Keywords:** Al Burhan Fi 'Ulum al Qur'an, al Itqan fi Ulum al Qur'an, Al Zarkashi, Al Suyuti, Interpretation, Qur'anic Sciences, Methodology.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi. Bu makale, "el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi" (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012) adlı doktora tezinin üçüncü bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

## 1. Giriş

Bir esere tenkit yöneltmenin ilmî bir hususiyet olduğu bilinmektedir. Hatta ilmi gelişimin sürdürülmesi için bazen bu durum zorunlu da olabilir. Kamunun kullanımına sunulmuş her esere eleştiri yöneltmesi mümkündür. Bu sebeple hiçbir müellifin eserine yöneltilecek eleştirileri görmezden gelmesi ya da onlara karşı agresif bir tavır sergilemesi ilmî açıdan doğru bir tutum değildir.<sup>1</sup> Eleştiriler bir eserin konusuna yönelik olabileceği gibi başvurulan kaynakların tutarlılığı, nakillerin doğruluğu veya yazım metoduna dair olabilir<sup>2</sup>.

Elinizdeki makalenin kapsamı Hadis'e ait müstakil bir usûlün Tefsir'de de bulunması gerektiği anlayışı ile bir tefsir usûlü inşa etmek için kaleme alınan<sup>3</sup> Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ına yazıldıkları dönemden bugüne kadar yapılan eleştirilerle sınırlandırılmıştır. Ancak bu iki esere yöneltilecek eleştirilerin yazıldıkları yüzyılda yaşayan şahıslardan değil yakın bir döneme (20. Asrın sonları) ait kişilerden geldiğini görmekteyiz. Zira daha önceki asırlarda *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik bir tenkitten söz etmek mümkün değildir. Suyûtî'nin bizzat şahsına yönelik tenkitlerin ise ya kullandığı nakiller ile ilgili ya da Sehâvî (ö.902/1497) ile arasındaki münakaşada kullanılan deliller çerçevesinde olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

- 1 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî el-Hanbelî (ö.744/1341), *es-Sârimu'l-münkî fi'r-redd ala's-Sübkî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 7.
- 2 Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1393), *el-Fark beyne'n-nasiha ve't-ta'yir*, tahk.: Ali Hasan Ali Abdulhamid, Dâru Ammâr, Amman 1409/1988, s. 8.
- 3 Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdulkadir Abdullah el-Anî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992, c. 2, s. 30; Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî (ö.911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 1, s. 32.
- 4 Suyûtî'nin otobiyografisi incelendiğinde çevresindeki devlet adamları ya da ilim adamları ile problemler yaşadığı anlaşılmaktadır. Sehâvî, Burhânuddîn İbrahim b. Abdurrahman el-Kerakî, Kastallânî, Şemsuddîn el-Cevcerî ve Şemsuddîn Muhammed el-Bânî gibi şahıslarla münakaşa etmişse de en sert tartışmaları Sehâvî ile yaşamıştır. Sehâvî, Suyûtî'ye karşı en ağır ithamlarda bulunan kişi olarak görülebilir. Bk. Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö.902/1497), *ed-Devu'l-lâmi' fi a'yani'l-karni't-tâsi'*, c. 5, s. 66-70; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 1, ss. 328-335; Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2011, c. 38, s. 189.

Suyûtî'ye yöneltilen bu eleştiriler<sup>5</sup> arasında *el-İtkân*'ı ya da *el-İtkân*'daki Kur'an ilimlerini direk hedef alan tenkitler bulunmamaktadır. Kanaatimizce *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın her ikisine birden yöneltilen eleştirilerin yirminci yüzyıl dolaylarında ortaya çıkmasında, aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesinin<sup>6</sup> modern dönem Kur'an ve tefsir tasavvuru üzerinde oluşturduğu etkilerin büyük payı vardır.

## 2. Eleştirilerin Ortaya Çıkış Süreci ve Nedenleri

Modern dönemde şekillenmeye başlayan Kur'an ve tefsir algısının bir yansıması olarak oluşan bu yeni anlayışın kökenleri, Batı'nın ilerlemesi karşısında geri kaldığı iddia edilen İslam dünyasının tekrar nasıl silkinerek gelişebileceğinin sorgulanmasına dayanır.<sup>7</sup> Bu anlayışa göre; İslam dünyası Kitab'ı doğru anlamadığı için geri kalmıştır. Kitab'ın doğru anlaşılmasına neden olan geçmiş dönemlerdeki yöntemler - özellikle parçacı yöntem anla-

5 Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği ithamlar arasında Suyûtî'nin intihal yaptığı, matematik vb. ilimleri anlayacak kapasiteye sahip bulunmadığı, birçok ilimde yeterli birikimi olmadığı için müctehid sayılamayacağı, bilgiyi hocadan değil kitaplardan almasından ötürü hatalarının çok olduğu, hadisten anlamadığı ve annesini çok üzdüğü gibi iddialar bulunmaktadır. Ancak Suyûtî'nin bazı eserlere, ihtisar ve iktifat tarzındaki katkılarının, varlığından haberdar olmadığımız birçok eserin ilim dünyasına tanınmasına vesile olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu durum *el-İtkân*'da oldukça belirgindir (Suyûtî'nin eserlerinin nitelikleri için bk. Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), c. 1, ss. 57-59). Suyûtî'nin eserleri İslam dünyasında büyük ilgi görmüş gayr-i Müslimler bile hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Reynold Nicholson (ö.1945) "Arap dünyasında, İskender çağı edebî akımların şahsında toplandığı bir insan seçmemiz istense, seçimimiz Suyûtî olurdu" derken Rus müsteşrik Ignati Kraçkovski de (ö.1951) "Üç asırdan fazladır sadece Arap dünyasında değil tüm İslam dünyasında okuyuculara en yakın kişi Suyûtî'dir" demiştir (Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), c. 1, s. 38. Suyûtî ve Sehâvî arasındaki hadis sahasında gerçekleşen tartışmanın detaylı tahlili için bk. Adil Yavuz, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemiyle İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sayı: 14, s. 165-187). Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği söz konusu iddiaların detaylı olarak incelendiği ve iddiaların abartılı bulunduğunu müstakil bir araştırmada, bu iddiaların ana sebebi, Suyûtî'nin müctehidlik iddiasında bulunması ve bazı fetvalarındaki farklılıklar olarak tesbit edilmiştir. Bk. Enbiya Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, c. 10, sayı: 2, s. 149-174.

6 Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşünce Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, Konya 2001, c. 1, sayı: 2, s. 19.

7 Polat, *Tefsir*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 229 vd.

yışı - günümüz sorunlarının çözümünde de yetersiz kalmaktadır. Öyleyse yapılması gereken İslam'ı *tarihin enkazından* bir an önce kurtarmaktır.<sup>8</sup>

Cemâleddin Afgânî (ö.1314/1897) ile başlayan, Muhammed Abduh (ö.1323/1905) ve Reşid Rıza (ö.1354/1935) ile büyük oranda şekillenen bu anlayış daha da derinleşerek Merâğî, Arkoun ve Ebu Zeyd ile devam etmiştir.<sup>9</sup> Varlık ve âlem tasavvuru birbirinden farklı iki medeniyeti aynı kriterlerle karşılaştırmak, ayrıca sorgulanması gereken bir soru olsa da işgal ve savaşlarla uğraşan İslam toplumunda bu sorgulamaya yönelik bir imkân oluşmamıştır.

On sekizinci yüzyıla gelinceye kadar kültürel yapısı, dini ve ictimâî kurumları ile kaynaşmış bir halde olan İslam dünyası, batının zirveye doğru tırmanan etki ve müdahalesi neticesinde büyük değişikliklerle yüz yüze kalmıştır.<sup>10</sup> Her İslam beldesinde farklı şekillerde ve oranlarda olan bu etki, Müslüman toplumların içyapılarında büyük değişikliklere yol açmıştır. İctimâî ve siyasî alanda tüm bu yaşananlardan kurtulmanın tecdid, ıslah ve değişim ile mümkün olacağı anlayışı<sup>11</sup>, ilim alanında da klasik bilginin sınırlarını zorlayıcı bir tenkide kapı aralamıştır.<sup>12</sup>

Batıda, Hristiyanlık ile mücadele ederek oluşan yeni reformist anlayış

- 
- 8 Fazlurrahman (ö.1988), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 7.
- 9 Suriye'de yazdığı *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kıraa muasıra* adlı eseriyle dikkatleri üzerine çeken Muhammed Şahrur benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. Mühendis olan Şahrur, Arkoun ve Ebu Zeyd'in görüşlerini daha da uç noktalara taşımış ve bundan dolayı da birçok tenkide maruz kalmıştır. Örneğin o, Tevrat ve İncil'in hayattan kopuk birer metin olarak sadece ibadet kastıyla okunmasını eleştirirken, İslam âlimlerinin de Kur'an'ı aynı hale ulaştırma gayreti içinde olduklarını belirtmiştir. Sünnet'le ilgili yaklaşımları da oldukça uç noktalara ulaşan Şahrur, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmediğini iddia etmiştir (Muhammed Şahrur, *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kıraa muasıra*, eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrut 1993, s. 263 vd.). Şahrur'a yönelik tenkitler için bk. Yusuf es-Saydâvî, *Beydetu'd-dik: Nakdu'l-lüğavî li-kitâbi'l-Kitab ve'l-Kur'an*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dimaşk, ts. s. 26 vd.
- 10 Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ. Safa Üstün, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 11.
- 11 Bu tecdidin Gazzâlî ve İbn Teymiyye kaynaklı olduğu hakkında bk. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 206.
- 12 Tarihsel sürecin detaylı değerlendirmesi için bk. Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 20 vd.

ve yöntemler, başarılarını kilisenin hâkim dogmatik anlayışlarını yıkmış olmalarına borçludurlar. Skolâstik bir düşüncenin İslam geleneğinde varolduğu ve bundan kurtulması gerektiği düşüncesi, batı aydınlarının skolâstik Hristiyanlık ile mücadelelerinden ilham alınmış gibidir. Bu zihni altyapı, geleneksel tefsir anlayışından farklı bir modern tefsir anlayışının oluşmasına neden olmuştur.<sup>13</sup> Batının skolastik düşünce ile mücadelesindeki söylemlerinin etkisinde kalan ilim adamlarının çağdaşlaşma ya da günceli yakalama adına batının yarattığı ve dayattığı modern anlayış ve yöntemlerin kaçınılmaz ve zorunlu bir gerçeklik olduğunu kabul etmesi, İslam dünyasının zihni tasavvurundaki en büyük kırılmadır.<sup>14</sup> Çünkü psikolojik yenilgi, tam olarak bu noktada gerçekleşmiş ve yerleşmiş olmaktadır. Yenilgi psikolojisinin hâkim olduğu bir aklın ise bir medeniyetin temellerini ihyası ve inşası zaten imkânsızdır.<sup>15</sup>

Modern dünyanın insanları maruz bıraktığı sorunları Kur'an perspektifi ile çözme gayesinde olan bu yeni anlayış, kısmî olarak ictimâî tefsir ekolü alanında belirginleşmiştir.<sup>16</sup> Bu ekolün temel niteliklerini akılcılık, parçacı değil bütüncül yaklaşım kullanma, taklitten sakındırma, bidat, hurafe ve dahiliyattan -özellikle israiliyattan- uzak durma, bilimsel verilere yer verme oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

Sosyal beklentileri ve ihtiyaçları merkeze alan bu fikir, ulûmu'l-Kur'an gibi büyük çoğunluğunu tarihsel bilginin ve nakillerin oluşturduğu kaynaklara mesafeli durma hissine zemin hazırlamıştır. Bu öncelikli beklenti, Müslüman bir tefsir tarihi araştırmacısı için tarihi doğru okumanın önündeki engellerden biridir.<sup>18</sup> Bu duruş, bir naklin sıhhatini araştırıp itimad edilebilirliğine göre rivayeti delile dönüştürme ya da reddetme şeklindeki klasik

13 Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010, s. 12.

14 Tahsin Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", Yeni Ümit Kitaplığı-1, İzmir 2003, s. 184-217.

15 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008, ss. 45-69.

16 Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008, s. 58.

17 Fahd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bs., Beyrut 1403/1983, c. 1, ss. 213-410.

18 Selim Türcan, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2009, sayı: 16, ss. 29-49.

tavrın çok ötelere geçerek, ana kuralların reddine varan tavırlara yol açmıştır.<sup>19</sup>

Örneğin; bazı araştırmacılar tarafından, fıkıh usûlünde de kullanılan “İtibar, sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğindedir” (*el-‘ibre bi-umûmi’l-lafz lâ bi-husûsi’s-sebeb*) ilkesi, tefsirde ideolojik yorumların üretilmesinin, hatta tefsirde anakronizm probleminin ortaya çıkmasının ana kaynağı olarak gösterilmektedir. Lafzın umumiliği ilkesinin esas alındığı hâkim gelenekte, Kur’an’ın tarih üstü bir referans metni olarak algılandığı ve hâkim tefsir geleneğinin, her bir ayetin kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir referans değeri taşıdığı varsayımı ile hareket ettiği iddia edilmektedir.<sup>20</sup>

Ancak bu yaklaşım, külli kaidenin kullanımı hakkında isabetli bir bilgi olarak durmamaktadır. Çünkü kaide, ayetin anlamının tarihsel olaylarla sınırlandırılmasını engelleyerek, ayetin, *sebebinin* kapsamına girecek meselelere dair hükümler içerdiğini ortaya koymak için vazolunmuştur.<sup>21</sup> Kaideye yer alan *lafz* ifadesi de yanlış anlaşılabilir *kelime* şeklinde anlaşılabilir ve örnek olarak da kaideyi esas aldığı farzedilen Taberî’nin *زَعُّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْجٌ* ifadesini, kendisi gibi düşünmeyen tüm fırkalara şamil olacak şekilde yorumladığı ifade edilmiştir. Oysa el-lafz, ayetin bir bölümüne değil bütün bir haline uygulanan bir kavramdır. Mutlak kullanımlarda *müfred kelimeleri* karşılarken mürekkebe kullanımında *ibâreler* ve *nass* anlamına denk gelmektedir.<sup>22</sup>

Aynı durum *lafzın hususiliği* kavramı için de geçerlidir. Müfred kelimeler için kullanılabilirken bütün bir ayet ve nass için de kullanılabilir. Örneğin “On(un vefatından) sonra zevcelelerini nikah etmeniz de ebedîyyen (caiz değildir)”<sup>23</sup> ayeti, hükmü hass olan ayetlerdendir. Bu ayet için *lafzın umumiliği* değil *hususiliği* söz konusudur. Zira Hz. Peygamberin hayatta olan eşi bulunma-

19 Muhammed Yûsuf eş-Şurbeçî, *el-İmâmu’s-Suyûtî ve cuhûduh fi ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Mektebî, Dımaşk 2001, ss. 624-632.

20 Mustafa Öztürk, “Müteşabih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”nü (Ulûmü’l-Kur’an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname*, sayı: 17, 2008/2, s. 34.

21 Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübki (ö.771/1370), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muuz, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1991, c. 2, s. 138.

22 Ömer Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi-Metadolojik Bir Yaklaşım- (Umumi Hitab & Hususi Sebeb)*, Bilge Adamlar Yay., Van 2009, s. 46.

23 Ahzâb 33/53.



dığı için ayetin anlamı hususî olarak durmaktadır.

Üstelik *el-İbre bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* ilkesini kullanan klasik müfessirler, bu ilkeyi zannedildiği gibi, Kur'an'ın her kelime ya da ayetine uygulamamaktadırlar. Aynı şekilde her bir ayeti, kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir delil olarak almadıkları da bilinen bir gerçektir. Eğer söz konusu kaideyi örnek verdiğimiz ayete uygulamış olsalardı şöyle bir *yanlış* anlama ulaşmış olacaktı: Peygamberin, vefatından sonra eşleri ile başka erkeklerin evlenmesi yasak ise toplumun önderi sayılabilecek kralların ya da şeyh ve âlim gibi kanaat önderlerinin vefatından sonra bu kişilerin eşleri ile başka erkeklerin evlenmesi de yasaktır. Suis-timale ya da ideolojik kullanıma çok müsait olan ifade, tarihin hiçbir döneminde umum anlamında anlaşılmamış bilakis hususiyeti özellikle vurgulanmıştır.<sup>24</sup>

Klasik usûlde, lafzı umumileştirmek bir yana *illeti* ortadan kalkan herhangi bir nassın hükmünün de ortadan kalkacağını belirten çok daha esnek ve ideolojik kullanımlara müsait kurallar vardır. Oysa bu kurallar bile fıkıh usûlündeki disiplinli kullanımından dolayı farklı noktalara çekilmeye uygun değildirlir.<sup>25</sup> Bu çerçevede Abdullah b. Zübeyr'in Kâbe üzerindeki ta-

24 Ayetin hususiyeti indiği dönemdekiler için bir anlam ifade ettiği ancak sonraki asırlara yönelik bir mesaj içermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Peygamberlik kurumunun saygınlığını korumak ve peygamberlik inancının boyutlarının netleşmesini sağlamaya dönük mesajlar içeren bu ayet gibi hususiyet bildiren başka ayetler de vardır. Bu hususiyet bazen (Mücâdile 58/12 gibi) ayeti açıklayan başka ayetlerden (Mücâdile 58/13) ya da hadislerden anlaşılabilir. Bk. Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul 2005, ss. 107-108; Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar: Hasan Hanefi, Nasr H. Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, Konya 2006, ss. 126-127.

25 Hz. Ömer'in hırsızın elinin kesilmesi hükmünü ve müellefe-i kulûba verilen zekâtları, illetin kalmadığı gerekçesiyle kaldırdığı görüşü, sürekli işlenen ve Kur'an ayetlerine bile müdahale olunabileceği şeklinde anlaşılabilen bir konudur. Oysa kıtlık döneminde hırsızın elinin kesilmemesi uygulaması hadislerle kaydedilmiş olup Hz. Ömer'in ihdas ettiği yeni bir uygulama değildir. Zekât meselesinde ise kesilen yardım, zekât değil ganimetten verdiği yardımdır. Ayrıca olay, Hz. Ebubekir döneminde sadece Uyeyne b. Hısn el-Fezârî ve ez-Zibrikân b. Bedr'in kavmine, kalplerini ısıdırmak için harac mallarından yardım yapılmasına dair Hz. Ömer'in imzasının da olduğu belgeyi iptal etmesinden ibarettir. Dolayısıyla herhangi bir hükmün ya da nassın iptali söz konusu değildir (Bk. Sifil, Ebubekir, *Hazreti Ömer ve Nebevi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 243-252). İmam Şafii'yi nassları lafız-beyan formülü ile ele alan bir yöntem takib etmekle suçlayan Mustafa Öztürk, Hz. Ömer'in istihsan yaparak nassı ilga ettiğine örnek olarak müellefe-i kulûbün

sarrufu örnek olarak ele alınabilir. Hz. Aişe kaynaklı nakilde “Eğer kavmin küfürden yeni kurtulmuş olmasaydı, ben Kâbe’yi yıkar da onu tekrar İbrahim’in kurduğu temel üzerine yeniden inşa ederdim. Kâbe’ye bir de arka kapı yapardım” buyrulmaktadır.<sup>26</sup> Hadisteki Kâbe’nin yıkılıp aslına uygun olarak yapılmasına engel bir şekilde, toplumun inanç dengelerinin hassas bir süreçten geçmesi (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت) gerekçe/illet gösterilmiştir. Söz konusu illetin ortadan kalktığını düşünen Abdullah b. Zübeyr, Ka’beyi eski haline dönüştürmüş ve Hz. Peygamberin açmayı arzuladığı ikinci bir kapıyı da açmıştır.<sup>27</sup> Bu davranışı kendi döneminde tepki toplamadığı gibi herhangi bir tenkit gelmemiştir. Görüldüğü gibi amelî hayata yansımaları olabilecek hususlarda bile herhangi bir karmaşa ya da indî yaklaşıma mahal bırakılmamaktadır.

Son dönem Kur’an ve tefsir algısının yansımalarından biri olan tarihsel bilgiyi önemsememe eğilimi, Jansen’in de dikkatini çekmiştir. O şöyle demektedir: “Kişi, Mısırlı bir âlim olan Suyûtî’nin *el-İtkân*’ındaki, bir ayet veya bir sûrenin inme nedeni olan özel sebepleri sadece düşünmemeli, Kur’an usulünün genel uygulanabilirliğine daha fazla dikkat etmelidir. Kur’an üzerine inceleme yapan ilim adamlarının muhtelif eğilimlerine rağmen, insan birçok ilahiyatçıda vahyin indiriliş sürecindeki tarihi olaylara ilginin çok büyük olmadığını farkedebilir. Örneğin bu husus, 1926 ve 1940 yılları arasında Mısır’da basılan kaynakçada gözükür. Belirtilen dönemde *Esbâb-ı Nüzûl* başlığı altında sadece iki eser basılmıştır.”<sup>28</sup>

Jansen’in 1926-1940 yılları arasındaki çalışmalarla ilgili tespiti, sınırlı bir

---

zekâtan menedilmesi, kıtlık dönemlerinde had uygulamaması gibi yaygın örnekleri kullanır. Oysa incelediğimiz gibi Hz. Ömer, her hangi bir nassı ilga etmemiştir. Aksine onun uygulamaları, tam da Şafii’nin nassa olan bağlılığını teyid edecek uygulamalardır. Hz. Ömer’in uygulamalarına yöneltilen tenkitler için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, ss.24-25; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s.134.

26 Hadisin farklı varyantları vardır. Hadis muttefekun aleyhtir. Buhârî, Hacc, 41; Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Lü’lü’ ve’l-Mercân fima ittefeka aleyhi’ş-Şeyhân*, Dârü’l-Hadîs, Kahire 1407/1986, c. 2, s. 71.

27 Ebü’l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtûbî, (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, tahk.: Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1423/2003, c. 4, s. 262.

28 J. J. G. Jansen, *Kur’ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999, s. 39.

tarih aralığında ve coğrafyada gerçekleşmiştir. Zira yakın dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde tarihsel verilerin kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin sözkonusu tespitin 1935-1939 yılları arasında basılmış Elmalılı tefsiri için ya da 1911-1915 tarih aralığında kaleme alınmış Mehmet Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri için söz konusu olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Jansen'in tespiti dönemin Kur'an ve tefsir tasavvurunun ipuçlarını da vermektedir. Tarihsel bilgiye olan ilginin azaldığını ifade eden bu tespit, aynı zamanda *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen tenkitlerin temelini atıldığı bir dönemle ve tenkitlerin ortaya çıktığı Mısır ile ilgilidir. Tarihsel bilgi ve nakle yönelik bu tutum, Hasan Hanefî Hasaneyn<sup>29</sup>, Muhammed Arkoun ve Nasr Hamid Ebu Zeyd kuşağına ulaştığında somutlaşmış ve büyük oranda nakle ve tarihsel bilgiye yer veren *el-Burhân* ile *el-İtkân*'a yöneltilen ilk eleştiriler ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup> Nakle dayalı tefsiri olabildiğince azaltma ve tefsirde taklitten sakınmaya çalışma olarak öne çıkan bu durum, çağdaş tefsir anlayışının benimsediği yöntemlerdendir.<sup>31</sup>

Klasik kaynaklara ya da fıkıh, kelim ve hadis gibi farklı alanlara yönelik eleştiriler olsa da *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a doğrudan yöneltilen eleştiriler, Arkoun ve Ebu Zeyd'in eserlerinde yoğun olarak görülmektedir. Ülkemizde ise Mustafa Öztürk'ün eleştirileri dikkat çekmektedir. O, özellikle *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın tefsir usûlü eseri olmadıkları ve bu anlamda tefsirin usûlsüzlük sorunu yaşadığı kanaatindedir.

29 Erken dönemde Abduh'tan etkilendiği açık olan Hanefî'nin, geçmiş dönemler açısından büyük ölçüde Mutezile'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Din adamları sultanı kaldırma sorumluluğunu kendi laik kimliği ile özdeşleştiren Hanefî, Spinoza'nın Tevrat'a uyguladığı "kutsal metinleri beşeri metinler gibi okuma" yöntemini Kur'an'a uygulamaya çalışmıştır. Aynı seküler süreçten geçen İslam dünyasında benzer eğilimlere ilginin arttığı düşünülmektedir. Abduh'un eabil kuşları olarak bilinen kuşlar hakkındaki ifadelerin sembolik kullanımlar olduğu şeklindeki yorumu, savunmacı (apolojetik) tavrın yansımasıdır. Hanefî de bu tarihsel yaklaşımdan etkilenmiştir. Bu tavrın en büyük riski, şu düşüncenin zemin bulmasıdır: "Herhangi bir şey, bu arada İslam, çağdaş kavram ve değer yargılarıyla uyumu ölçüsünde kıymet ifade eder." Hanefî'nin *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik direkt eleştirisi olmamasına rağmen zihin dünyasının Arkoun ve Ebu Zeyd'e yakınlığı amacıyla ismine yer vermiş bulunmaktayız. Geniş bilgi için bk. Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, ss. 1-11.

30 eş-Şürbecî, *el-İmâmu's-Suyûtî ve Cuhûduh fi Ulûmi'l-Kur'an*, ss. 624-625.

31 er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akhiyye*, c. 1, s. 333 vd.

Bu durumun pratik yansıması ise Kur'an kıssalarına ve hissi mucizelere yönelik yaklaşımlarda görülür. Bk. er-Rûmî, *age*, c. 1, s. 410-465.

Arkoun, *Kur'an Okumaları* adlı eserinde, *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik çeşitli eleştirilere yer verirken Ebu Zeyd'in tenkitleri, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde toplanmıştır<sup>32</sup>. Ebu Zeyd, kitabını nasıl yazdığını şöyle anlatmaktadır:

"Yüksek lisansta, *el-İtticâhü'l-Aklî*'yi çalıştım. Mu'tezile'nin akla dayandığını gördüm. Doktorada, *Felsefetü't-Te'vîl*'i çalıştım. Bu sefer Sûfiyenin akla hiç yer vermediğini gördüm. Bu da bana, nassın yorumundaki farklılığın boyutunu gösterdi. O halde, herkesçe kabul edilen bir tefsir usûlü geliştirilebilir miydi? İşte bu yüzden Suyûtî ve Zerkeşî'yi (ki bunlar m. XVI. yüzyıla kadar var olan tüm usûl bilgilerini ihtivâ etmektedir) esas alarak bu eseri kaleme aldım. Bu asrın çocuğu olduğum için, elbette bu asırdan etkilendim. Neticede gördüm ki, yorumların farklı farklı (ve yanlış) oluşu usûllerin de farklı (ve yanlış) oluşundan kaynaklanmış ve ayetler *siyak*larından koparılmıştı. Herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf körfez savaşının haklılığına Kuran'dan delil getirirken, diğer taraf bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek savunabiliyordu. Tabi hakikati sahiplendiğini düşünmek, işte en tehlikelisi de buydu. Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'in indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim."<sup>33</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, *Mefhûmu'n-Nass*, Tefsir usûlü oluşturmanın imkânlarını aramaktadır. *el-Burhân* ve *el-İtkân*, kitapta esas alınan iki önemli ulûmu'l-Kur'an kaynağıdır. Eserde çoğunlukla Tefsir usûlünün tarihsel kodlar barındıran konuları ele alınarak öneriler sunulmuştur. Örneğin Nasih-Mensuh, Esbab-ı Nuzûl, Mekkî-Medenî ve Tencîmu'l-Kuran konuları bu gözle değerlendirilmiştir. Diğer yandan i'caz gibi, Kuran'ın mahalli özellikleri aşan görüntüleri de tamamen tarihsel unsurlar ışığında ele alınmış ve bu mahalli özellikler doğrultusunda bir i'caz anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır. Kitabın tüm çabası, evrensel, tarih üstü ve ötesi bir Kuran anlayışı karşısında, tarihsel ve tarihin içinde bir Kuran anlayışı üretebilmektir.

Ebû Zeyd'in ilk usûl eleştirisi yazan kişi olduğunu ifade eden F. Ahmet Polat, eser hakkında şöyle demektedir:

"Ebû Zeyd'in eserinin, Kuran'ın tarihsel unsurlarını ortaya koyma noktasında son derece başarılı olduğu söylenebilir. Örneğin Kur'an dilindeki yerel unsurlarla ilgili tespitleri bu anlamda oldukça başarılı örneklerdir. *Mefhûmu'n-Nass*, yeni bir usûl çalış-

32 Eserin tercümesi ile ilgili tahliller ve tashihler için bk. Polat, "İlâhî Hitabın Tabiatına Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2005, sayı: 20, ss. 65-93.

33 Ebu Zeyd'in söz konusu ifadeleri ve değerlendirmeleri için bk. Polat, *İlâhî Hitabın Tabiatına Dair*, ss. 65-66.

masının her şeyden önce bir edebi inceleme olduğunun bilincindedir. Bu sebeple kitabın en önemli iki hedefinden ilki, Kur'an'ı edebi bir metin olarak görmek ve dilsel bir metin olarak nasıl anlayabileceğimizi sorgulamak, ikincisi ise İslam'ı objektif bir biçimde, hiçbir ideolojiye bulaşmadan anlayabilmektir. Şurasını da itiraf etmek gerekir ki kitap, bir bütün olarak Kur'an ilimlerini eleştirmeye yönelik belki de ilk eser olma ünvanına sahiptir. Özgün fikirlerle dolu olmasa da, araştırmacı sistematik bir eleştiri yapmaktadır. Her ne kadar benzer eleştiriler fıkıh usûlüne dair eserlerde yapılmış ise de tefsir usûlü literatüründe bu anlamda ilk olduğunu söyleyebileceğimiz bir eserle karşı karşıyayız.<sup>34</sup>

İslam dünyasının son asrında başlayan usûl tartışmalarının fıkıh alanında olması, ayrıca incelenmesi gereken bir husustur. Batıdaki hukuk hareketlerinin etkisiyle Ziya Gökalp tarafından ortaya atılan ve Halim Sabit tarafından hararetle savunulan *İctimâî Usûl-i Fıkıh*<sup>35</sup> ve Hüseyin Naci tarafından tasarlanan *Laik Usûl-i Fıkıh*<sup>36</sup> kurguları, modern dönem din tasavvuru ile oluşmuş bir din anlayışının sorgulanması sayılabilir.<sup>37</sup>

İslam mezheplerinin ana yöntemlerini ortaya koyan ve tefsir alanında da kendisinden müstağni kalınamayan fıkıh usûlünün bu asırda yoğun bir şekilde sorgulanması ve bunu ortaya çıkaran amiller doğru değerlendirilmelidir.<sup>38</sup> Yalnız bir hukuk metodolojisi olmayan fıkıh usulü, İslam toplumunda hukukî ve ahlâkî değerlerin meşruiyet ölçüsünü tespit eden bir disiplindir.<sup>39</sup> Tahsin Güngör'e göre sadece hukukî olarak kabul edilen bazı hüküm-

34 Polat, "*İlâhî Hitabın Tabiatına Dair*", s. 66. Ayrıca bk. Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1994, c. 7, sayı: 3-4, s. 246.

35 Konu hakkında bk. Abdülkadir Şener, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1982, s. 231-247; İzmirli İsmail Hakkı'nın Ziya Gökalp'in teorisine yönelik eleştirileri için bk. Âdem Efe, "II. Meşruiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, Ankara 2005, c. 8, sayı: 1, s. 25-40.

36 Bk. Sami Erdem, "Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh", *Dîvân*, 1997/1, s. 213 vd.

37 Dinin yeniden yorumlanması ile ilgili atılan her adımın Müslümanların batı karşısında gücünün daha da azalmasına yol açtığı şeklindeki yaklaşımları için bk. Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, s.186.

38 Fıkıh usulüne yöneltilen tenkitler ve değerlendirmeler için bk. Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, ss. 25-30.

39 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM, İstanbul 2008, s. 180.

lere ulaşmanın yolu olmayıp “dareyn saadetini zâmin”dir. Uygulanması için siyasi erke ihtiyacı olsa da meşruiyeti için buna muhtaç değildir. Üstelik siyasi gücün geçerliliğinin ölçüsüdür.<sup>40</sup> Sosyal hayatı belirleme niteliği olması hasebiyle usûlü değiştirilen fıkıhın, usûlü ile birlikte, günlük hayattaki başat rolü de değişecek ve bunun pratik yansımaları olacaktır.<sup>41</sup> Aynı durum tefsirdeki usûl tartışmaları içinde geçerlidir.<sup>42</sup> Dil-istidlal, delâletü'l-elfâz ve nesh gibi birçok hususta fıkıh usulü ile müşterek bir zeminde yer alan Tefsir, bu ilimler hakkındaki değerlendirmeden etkilenecektir.

Kanaatimizce tenkitlerinin tutarlılığı ya da tutarsızlığı bir yana, Arap dünyasında ya da ülkemizde *tefsir usûlü* konusunu irdeleyen çalışmaların merkezinde Ebu Zeyd'in söz konusu eseri yer almaktadır. Kendisinden önce fıkıh usulü ile ilgili yeni yaklaşımları ile dikkat çeken Seyyid Bey (1343/1924), Tefsir alanında Dihlevî (1176/1762), Cevdet Bey (ö.1926) gibi önceki âlimler ile müşterek bir zeminde hareket ederek çeşitli meselelerde yeni yaklaşımlar sergileyen araştırmacılar bulunsada tenkit merkezli fikirlerin cesurca ve delilleriyle ortaya konması Ebu Zeyd tarafından imkân bulunmuştur. Kur'an ilimlerinin usûl olup olmadığı ya da Kur'an'ı anlamaya ne derece katkıları olduğu konusundaki tenkitler arasında Ebu Zeyd'i aşan çok fazla bir eleştiri bulunmaz. Eleştiriye konu edilen, hatta örnek verilen Kur'an ilimlerinin bile Ebu Zeyd'den istifadeyle teşekkül ettirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Ülkemizde *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik tenkitleri olan Mustafa Öztürk, klasik dönemlerde telif edilmiş ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında önerilen anlama ve yorumlama yöntemlerinin yeterli olup olmadığını sorgulayarak, *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın, ulûmu'l-Kur'ân terimine yükledikleri anlamın, Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlüyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını öne sürer ve şöyle der:

“Bilindiği gibi, klasik döneme ait Tefsir Usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân kitapları arasında Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserleri ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Zira bugün, konuyla ilgili yapılan tüm bilimsel çalışmalarda, evvel emirde bu iki

40 Tahsin Görgün, ““Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, İstanbul 2005, s. 685.

41 Örneğin müşterek lafızların barındırdıkları anlamlardan birine ya da her ikisine göre anlamlandırılacağı (umûmü'l-müşterek) meselesi hükmü etkileyecek teknik konulardan biridir. Bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam, İstanbul 2011, s. 98.

42 Sifil, “Modern Dönem Kur'an Telakkileri”, *İnkışaf*, 2006, sayı:5, s. 15.

kaynağa atıfta bulunmaktadır. Ancak bu iki eserde yer alan başlıklara göz attığımızda, pek çok konunun Kur'an'ı anlama ve yorumlamayla ilgili usûl bilgisi içermediğine tanık olunmaktadır. Söz gelimi, havassu'l-Kur'an, fezailu'l-Kur'an, Kur'an'dan istinbat edilen ilimler, Kur'an'da geçen isim, sıfat ve künyeler, Kur'an'daki hitaplar vb. konular, doğrudan ve dolaylı olarak Kur'an'la irtibatlı olan ancak usûlle hiçbir ilgisi bulunmayan bilgiler içermektedir. Esasen bu hüküm, esbab-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ve nasih-mensuh gibi bahisler kapsamında aktarılan bilgiler için de geçerlidir."<sup>43</sup>

İfadelerin değerlendirilmesine yer verilmeden evvel şu esasın unutulmaması gerektiği kanaatindeyiz: Bir araştırmacı bu ilimlerin ayetlerin anlaşılmasına hiçbir katkı sağlamayacağını iddia edebilir. Ancak başka bir tefsir araştırmacısı ya da müfessir, bu ilimlerden elde edebileceği bir incelikle ya da hiçbir hükmün anlaşılmasına vesile olacağına ihtimal verilmeyen bir nakilden elde edeceği bir ipucundan yola çıkarak güzel çıkarımlarda bulunabilir. Naklin ya da bilginin değerlendirilmesinde insan faktörünün yer alması yeni imkanların da ortaya çıkabileceğini gösterir.

### 3. Tenkitler ve Tahliller

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştirilerin çoğu, her iki eserin gerek Kur'an tarihi ve gerekse Tefsir tarihi ile ilgili tarihsel bilgilere dair oluşturdukları Kur'an ilimleri hakkındadır. Bu ilimlerin Kur'an'ın geniş bir tasavvurla anlaşılmasına engel teşkil ettikleri düşünülmektedir. Nüzûl ve nüzûl keyfiyetini içeren "Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, Hadârî, Şitâî, Leylî, Müşeyya' ve Esmâi men nezele fihim Kur'an" gibi bölümler, anlam çabalarının donuklaşmasına ya da okuyucunun, metnin dış unsurları ile uğraştırarak onun asıl mesajından uzaklaşmaya yol açtıkları gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmaktadır. Ayrıca tabakat kavramı ile kutuplaşmaya yol açıldığı ve alternatif düşüncelere müsamaha gösterilmediği ifade edilmektedir.

*el-Burhân*'da sahabe ve tabiun tefsirlerinin değerinden bahsedilse de bütüncül bir tefsir tarihinden bahsedilmez.<sup>44</sup> Tefsir tarihini tabakat anlayışı ile ilk ele alan kişi Suyûtî'dir. Onun bu tasnifi, tefsir tarihinde belirleyici olmuştur. Buna göre Suyûtî, müfessirleri dört gruba ayırmaktadır.<sup>45</sup>

43 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 11-25.

44 Bk. Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971), *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-müfessirin : Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, c. 1, s. 7.

45 Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, 1976, s. 21.

1. Selef (sahabe, tabiun ve etbau't-tabiin) müfessirleri
2. Muhaddis müfessirler (sahabe ve tabiun nakillerinin yer aldığı eserler)
3. Ehl-i Sünnete mensup olan müfessirler (meânî, ahkâm, i'rab vb. konulara yer verenler)
4. Şia ve Mu'tezile gibi bidat fırkalara mensub müfessirler.

Suyûtî'nin *el-İtkân*'da temelini attığı ve daha sonra<sup>46</sup> *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserinde yaptığı ehl-i sünnet ve bidat şeklindeki bu tasnife, "Sünni kesim tarafından yapılmış siyasi yönü ön planda olan bir ayırım olduğu" şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>47</sup> Bu eleştiri, sadece tabakata yönelik değil bütün bir klasik tefsir çalışmalarına yöneltilmiştir. Özelde ise Ebu Zeyd'in hâkim siyasilerin, Kur'an'ı kendi kontrollerinde tutmak için zorunlu tuttuğu Ortodoksî anlayışı yayan çalışmalar kapsamında *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ı mesul tutmaya çalışması dikkat çekicidir.<sup>48</sup>

Kanaatimizce Suyûtî'nin bu tasnifi, fıkıh ve hadis usûlünün pratik yansımalarını esas alarak oluşturduğu bir taksimdir. Bununla birlikte Suyûtî'nin farklı ekollerden olmalarına rağmen Zemahşerî, Cübbâî ve Rummânî'nin çalışmalarına yer vermesi, farklılıkları yok saymadığı anlamında önemli bir davranıştır.<sup>49</sup> *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın ana kaynakları arasında Zemahşerî'nin önemli bir yer tutması<sup>50</sup>, Zemahşerî'nin sadece i'tizâlî görüşlerinin nazarı itibara alınmadığını bunun dışındaki birikiminin önemsendiğini göstermektedir.<sup>51</sup> Suyûtî'nin söz konusu bu tasnifi, tabakatla ilgili kavramların henüz

46 Suyûtî'nin tabakât konusuna yer verdiği *el-İtkân*'ın son bölümünde yaptığı açıklamalar ve tasnif sisteminin yüzeyselliği, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserini *el-İtkân*'dan sonra yazdığını göstermektedir. Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 275-288.

47 İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara 2005, c. 8, sayı: 1, s. 16.

48 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, ss. 32-47.

49 Krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 67-69; Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *Tefsirü'l-Keşşâf an Hakaiki't-tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998, c. 1, s. 394-395.

50 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 254.

51 Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?*, s. 52; Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss. 100-101.



netleşmediği bir süreçte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Suyûfî'den rivayet, dirayet, işarî ya da ictimâî tefsir gibi çok daha sonra oluşmuş tasnif kavramlarını kullanmasını beklemek, isabetli bir beklenti değildir. Suyûfî'den önce yapılmış herhangi bir tasnif söz konusu olmadığından Suyûfî'nin ortaya koyduğu değerlendirmenin, bulunduğu şartlar itibariyle yapılabilecek en uygun tasnif olduğu belirtilmelidir.

Başlangıçta her bilimsel çalışmaya eşit mesafede durma izlenimi yansıtan bu tenkitin, pratikte ayetlere uygulanabilirliği mümkün görülmemektedir. En azından rivayete önem veren bir ilim olması bakımından tefsir alanında nakillerin ya da hadislerin, delil olarak kullanılmasında ehl-i sünnetin ya da diğer firkaların hadis usûllerinden hangisinin esas alınmasının daha uygun olduğu ya da tearuz halinde nasıl davranılması gerektiği örneklerle incelenmeliydi. Bu gereklilik, sahabelerden nakilleri kabul edilecek kişilerin kimler olması gerektiği tartışmaları gibi birçok alanda söz konusudur. Aynı şekilde bu gereklilik, tabakât alanında da tasnif farklılığına yol açacaktır.

Bunun dışındaki diğer seçenek, her araştırmacının kendi isteğine göre, bazen Ehl-i sünnetçe muteber olan bazen de -örneğin- Şia hadis kaynaklarından yararlanarak yeni bir karma oluşturmaktır. Hem hadis usûlü hem de fıkıh usûlü açısından bunun mümkün olmadığı bedîhidir. Örneğin fıkhî hükümler ayetlerden ya da hadislerden istinbat edilirken, referans olarak esas alınacak sahabelerin adlarının Şia ya da Sünni kaynaklarında arz ettiği farklılık, pratiğe nasıl yansiyacaktır?

Örneğin Sadruddin el-Kubbâncî, *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsîr* adını verdiği ve sekiz bölümden oluşan eserinin beşinci bölümünü "gizli (bâtînî) anlamları ortaya çıkarmak" konusuna ayırmıştır. "Bu tür anlamların ortaya çıkarılması kitap, sünnet ve fıkıh usûlünce emredilmektedir" diyen el-Kubbâncî Hz. Âli'nin imametinin de bu yolla sübut bulduğunu ifade eder. Yine ona göre Ehl-i beytten başkası Kur'an'ın tevilini bilemez. Kur'an üzerine araştırma yapacak bir kişinin alanı ise, bunların izahlarının bulunmadığı alanlar ve konularla sınırlıdır. Örnek verdiği nakilleri temel Şia kaynaklarından seçen el-Kubbâncî, tefsirin temel kurallarını ele aldığı eserinde, meseleleri mezhebi bakış açısıyla incelemiştir<sup>52</sup>. el-Ubeyd ise el-Kubbâncî'nin aksine,

52 el-Kubbâncî'nin Tefsir ilmine giriş sadedinde ele aldığı konular şunlardır: Tefsir, Te'vil, Muhkem-Müteşabih, Tefsir ile ilgili Temel Kurallar, Gizli (bâtînî) anlamları ortaya çıkarmak, Kıraatler, Nesih, Kur'an Metninin Korunmuşluğu. Bk. Seyyid Sadruddin el-

delilsiz olarak ayetin zahir anlamından vazgeçilmemesi ve bu delilin de Kur'an ve Sünnette sabit olan bir delil olması gerektiğini belirtmekte ve bunu tefsir yapılırken uyulması gereken altıncı kural olarak zikretmektedir.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi Kur'an'ı inceleyen bir araştırmacının esas aldığı metot farklılaşmakta ve bu ise ilahi muradın ne olduğu konusunda ihtilafa yol açmaktadır.

*el-İtkân'*a yöneltilen bu eleştirinin aynısını Arkoun da dillendirmektedir. "Kur'an'ı anlamak için hicri ilk dört asrın oluşturduğu, İslâmî tahayyülün çökelti katmanlarını aşmak gerekir" diyen Arkoun, Suyûtî'nin sünni konsensus tarafından kabul edilmiş olan rivayet zinciri üzerine bir Kur'an anlayışı bina ettiğini ifade ederek, Kur'an'ın toplum ve vakıa ile bağlantılarının koparıldığı kanaatindedir. Ahkâm ayetleri için de aynı ifadeleri kullanan Arkoun, siyasi otoritelerin baskılarıyla ahkâm ayetlerinin ilahi mutlaklıkla ilintilendirilerek değişmez ilkelere dönüştürüldüğünü iddia eder.<sup>54</sup>

Bu ifadelerin nakilsiz ve rivayetsiz bir tasavvurun oluşmasına katkısı tartışmasızdır. Rivayet olmaksızın uygulanacak bir yöntem, Kur'an'ın sınırsız bir şekilde yorumlanmasına kapı aralayacaktır. Arkoun'un vurgulamaya çalıştığı sınırsız yorum anlayışının önünde, ahkâm ayetlerinin yorumu fazla açıklık bırakmayan yönleri engel oluşturmaktadır. Örneğin; hırsızın elinin kesilmesi ifadesinin hükmü sabittir. Buna da bir çözüm bulan Arkoun, ayetlerin varlığını yok saymak yerine, mevcut fıkıh tasavvurunu yöneticilerin keyfi hükümleri imiş gibi niteleyerek fıkıh ile mükellef arasında bir mesafe oluşturmaktadır. Böylece ibadete karşı sorumlu olduğu kadar, kendisini ahkâm ayetlerine karşı da sorumlu hisseden bireyin, pratiğe dönük yaklaşımları ortadan kaldırılmaktadır. Uzun vadede bu durum, günlük ve sosyal hayata müdahil olmayan, sadece yorumdan ve mistik duygulardan ibaret bir tefsir algısının yaygınlaşmasına yol açacaktır. Arkoun'un aslında ne kadar kaygan bir zeminde yürüdüğüne işaret ettiğimiz bu fikirler, Ali Harb'in Arkoun'un bu yaklaşımını son derece tehlikeli bulduğu fikirleri<sup>55</sup> ile aynı

Kubbânçî, *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsîr*, Müessesetü İhyâi't-Turâsî'ş-Şîi, Nefes 1422, s. 79, 123, 134 vd.

53 Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm: Usûluhu ve Davâbituhu*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1410, s. 129 vd.

54 Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 50-51.

55 Polat, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 37.

paralelde kabul edilebilir.

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın nakil merkezli tutumlarının tenkide uğramasında müelliflerinin Şafii mezhebine müntesip olmaları ve ortaya koymaya çalıştıkları tefsir usullerinin Şafii yönteminden etkilenmiş olmasının rolünün bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>56</sup> Bahsettiğimiz tarihsel sürecin dikkat çeken niteliklerinden olan Şafii'yi dışlama<sup>57</sup>, Arkoun'un da önemli bir argümanıdır. Arkoun'a göre Şafii, Sünni geleneği (Ortodoks) kuran en önemli kişidir.<sup>58</sup> Arkoun ve diğer araştırmacıların, Şafii'yi neden dışladıkları merak konusudur. Kanaatimizce bunun asıl cevabı, Şafii'nin usûlünün mevcut İslam düşüncesine olan katkısında yatmaktadır.<sup>59</sup>

Bilindiği gibi Sünni fıkıh anlayışı, Hanefi ve Cumhur (Şafi, Malikî, Han-

56 Her iki müellifin Şafii furû ve usûlünden etkilenmeleri, bütün görüş ve düşünceleri üzerinde belirgin rol oynamıştır. Örneğin Zerkeşî'nin kullandığı "Üstatlarımızdan birisi" قال بعض مشايخنا ya da "mezhebimize mensup âlimler şöyle dedi" قال اصحابنا şeklindeki kavlular, yerine göre Eşari ya da Şafii mezhebine mensup âlimler olarak anlaşılmalıdır. Kendi yaklaşımlarını da ifade etmekten ve Hanefi mezhebinin görüşlerini eleştirmekten çekinmeyen Zerkeşî'nin, yer yer müntesibi olduğu Şafii mezhebinin bazı görüşlerini tenkit ettiğini de belirtmeliyiz. Bu anlamda fakîhu'n-nefs kavramının kendisine tam uyduğunu söyleyebiliriz. (Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, s. 360; Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik el-Cüveynî (ö.478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, tahk.: Abdülazim ed-Dîb, Câmîatu Katar, Devha 1978, c. 2, s. 885; Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö.748/1348), *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehu Rivaye fî'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible, Cidde 1992, c. 1, s. 63).

57 Batılılar, bilimsel manada fıkıh ilmiyle, oryantalizmin akademik ve kurumsal bir disiplin olarak teşekkül ettiği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ciddi anlamda ilgilenmişler ve bu bağlamda fıkıh usûlüne bir takım eleştiriler yöneltmişlerdir. Fıkıhın kaynağı ve fıkhî tesir eden çevreler konusunda klasik oryantalist düşünce şöyle özetlenebilir: "İslâm hukuku Roma hukukundan iktibas edilmiştir. İslâm hukukunun Yahudi hukukundan aldığı kısımlar da aslında Roma hukukuna aittir; bunlar önce Yahudi hukukuna geçmiş, buradan da İslâm hukukuna intikal etmiştir." Diğer yandan oryantalist söylemin sürekli tartıştığı husus, fıkıhın mahiyetinin ne olduğudur. Yani Fıkıhın bir hukuk sistemi mi yoksa vazifeler bilimi (deontology) mi olduğu meselesidir. Murteza Bedir, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara 2003, s. 371-389; Bedir, "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı, Konya 2004, sayı:4, ss. 13-14.

58 Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 43.

59 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 28.

belî) usûlü üzerine kuruludur ki ehl-i hadis olarak tanınan cumhur kısmına ehl-i hadis ve ehl-i reyî birbirlerine yakınlaştıran<sup>60</sup> Şafii önderlik etmektedir.<sup>61</sup> Hem Zerkeşî hem de Suyûfî Şafii mezhebine mensupturlar ve Suyûfî, *el-İtkân'*a başlarken bölümlerin tasnifinde Şafii'nin Harun Reşid'in huzurundaki konuşmasında bahsettiği ilimlerin, *el-İtkân'*daki ilim taksimine katkısı olduğunu ima eder.<sup>62</sup> Nakil esasî üzerine kurulu olan hikmeti (sünneti), Kur'an'dan sonra teşri kaynağı olarak önemseyen cumhurun bu anlayışının oluşmasında Şafii'nin büyük rolü vardır.<sup>63</sup> O'na göre sünnet, Kur'an kadar bağlayıcıdır.<sup>64</sup>

Aynı zamanda mevcut hadis usûlünün tesisinde de Kur'an ve sünnetle ilgili ilk yazılı usûl olan Şafii'nin *er-Risâle*'sinin<sup>65</sup> ve Şafii metoduna göre yazılmış eserlerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Hadis usûlcülerinin genelinde Şafii mezhebine müntesip oluşları, kullandıkları usûl ve yöntemleri *er-Risâle*'den yararlanarak yazmalarında etkili olmuştur.<sup>66</sup> Rivayeti önceleyen bu anlayışın mensuplarının İslam âleminde çok oluşu, Kur'an'ı sınırsız yorumlamaya açacak kişilerin önündeki en büyük engeldir. Kur'an ilimleri ile Kur'an hakkındaki yaklaşımlara çerçeve çizerek, ayetler önünde olabildiğince sınırsız yorum alanı olmasını isteyen çağdaş araştırmacıları rahatsız et-

60 Osman Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 1999, s. 114.

61 Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkıh: Târîhuhu ve Ricaluhu*, Dârü'l-Mirrih, Riyad 1401/1981, ss. 30-32.

62 Suyûfî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 1, s. 32.

63 "Mantık'ta Aristo, Aruz'da Halil b. Ahmed hangi değere sahip ise Şafii'de usul-u fıkıh ilminde aynı değere sahiptir." Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan er-Razî (ö.606/1209), *Menâkıbü'l-İmam eş-Şafii*, çev.: Ahmed Hicazi es-Sakka, Mek-tebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Birinci Baskı, Kahire 1406/1986, s. 156.

64 Şafii'nin hikmet teorisi için bk. Gıyasettin Arslan, *İmam Şafii'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., Birinci Baskı, İstanbul 2004, ss. 197-218.

65 Kanaatimizce *er-Risâle*, usûl-u fıkıh ve ulûmu'l-Kur'an geçişkenliğinin ilk örneğidir. Eserde Kur'an'ın Arapça indirilişi, Kur'an tercümesi problemi, Yedi harf meselesi, Mücmel-müfesser, Umum-husus meseleleri, nesh meselesi sünnet-Kur'an ilişkisi gibi çeşitli Kur'an merkezli ilimleri ele alınmaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafii (ö.204/820), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 53, 56, 64, 106. Sonradan *el-Ümm'*den ayrı olarak basılan *Cimâu'l-İlm* adlı kitapta da umum-husus, mutlak umum ve nesh meselelerine yer verilmektedir. Bk. eş-Şafii, *el-Ümm*, tahk.: Rifat Fevzî Abdulttali, Dârü'l-Vefâ, Mansura 2001, c. 9, ss.11, 19.

66 M. Hayri Kırbaoğlu, "İmam Şafii'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 1-2-3, 1997, s. 87-99.

miştir.<sup>67</sup>

*el-İtkân*'ı, tefsir tarihine göre düzensiz ve uyumsuz bir tasnif olarak niteleyen Arkoun'un, *el-İtkân*'ı çok fazla incelememiş olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, Suyûtî tarafından açıkça belirtilmese de *el-İtkân* aslında yedi ana bölümden oluşan bir sistem üzerine kuruludur. Bu yedi başlık ise vahyin iniş sürecinden başlayarak tefsir ile ilgili çalışmalara kadar devam eden bir yayılımı yansıtır. *el-İtkân*'daki bölümleri kendi belirlediği ana başlıklar halinde tasnif etmeye çalışan Arkoun, bazı Kur'an ilimlerini sadece başlıklarına bakarak farklı alanlardaki konular ile beraber değerlendirmiştir. Anlaşılan hangi başlık ile ne kastedildiğini okumamıştır. Çünkü *el-İtkân*'ın başlıklarını oluşturan kelimeler, daha sonraki devirlerdeki anlamlarından bilhassa modern kullanımlarından çok farklıdır. Örneğin *el-İtkân*'da 74. *Fî Müfredâti'l-Kur'an* başlığını ilk kez gören kişi, bu bölümde Râğıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı ile aynı konuların işlendiğini düşünebilir. Oysa Suyûtî, bu başlık altında, belli konular hakkındaki en çarpıcı ayetin hangisi olduğu (en ümit verici, en korkutucu ve en ürpertici vb.) meselesi ile ilgili nakil ve değerlendirmeleri ele almaktadır.<sup>68</sup> Suyûtî, bu Kur'an ilmini tefsir tarihi ile ilgili bilgiler ve nakiller sadedinde ele aldığı için *el-İtkân*'ın son konuları arasında incelemeyi uygun görmüştür. Arkoun ise, konunun belağat ve uslûb ile ilgili bir konu olduğunu zannederek *el-İtkân*'ın konu bütünlüğüne dikkat etmeyen dağınık bir eser olduğu fikrine kapılmıştır.<sup>69</sup> Arkoun'un bu ve benzeri yanlış analizlerini *el-İtkân*'ın tamamına yansıttığı görülmektedir.<sup>70</sup>

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştiriler arasında her iki eserde, nüzûl süreci ile ilgili bilgilere verilen öneme yönelik olanlarının yoğunluğu dikkat çekicidir. Bu bilgilerin tefsir usûlü olamayacakları ve pratikte anlama dönük bir katkılarının olmadığı öne sürülmektedir. Bu iddia Mekkî-Medenî, nehârî-leylî, hadarî-seferî, sayfî-şitâî, firâşî-nevmî, arzî-semâî, Kur'an'ın harf sayısı, Arapça olmayan kelimeler, künye ve lakaplar, sure başlangıç ve sonları gibi başlıkların 'Kur'an'da ne var ne yokla ilgili bir envanter çalışması' olduğu teziyle desteklenmiştir. Bu itibarla söz konusu başlıkların 'anlama

67 Abdülmecid Şefi, *el-İslâm ve'l-Hadase*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus 1991, ss. 150-151.

68 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 4, ss. 415-421.

69 Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 40.

70 Geniş bilgi ve inceleme için bkz. Bekiroğlu, *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*, ss. 232-238.

dönük doğrudan katkılarının olmadığı' ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

Mekkî ve Medenî ayetler ana başlığı ile bağlantılı olarak ayetlerin nerede ve ne zaman indiğinin tespitine dair ilimler, Kur'an'ın anlaşılması için tek başlarına yeterli olmayabilirler. Ancak bu bilgilerin sahih senetle aktarılmış olanları, başka ilimlerle beraber ayete uygulandıklarında ayetin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bizce mezkûr maddeler kendi başlarına değerlendirilmeli ve sahih bir bilgi barındıranları kullanılabilir. Ayrıca bir ayetin anlaşılmasında -örneğin- 'künye ve lakapları bilmek' başlıklı ilim haricindeki ilimlerin kullanılmayacağı şeklinde bir iddia hiçbir müellif tarafından ifade edilmemiştir. Ancak bu ilim, bir usûl konusuna dönüştürülemeyebilir. Belki de bu ve benzeri başlıkları, Kur'an'ın anlaşılmasına dolaylı katkısı olan ilimler arasında mütala etmek daha doğru olacaktır.

Mekkî ve Medenî ayetleri ya da detayına girerek leylî-hadarî... diyerek tasnif etmeyi ve esbab-ı nüzûle yer vermeyi tefsir usûlü olarak görmeyenlerin çözmesi gereken sorunların başında, nüzûl sırasına göre yazılan Kur'an tefsirleri gelmektedir. Tarihsel bilgiler üzerine kurulu olan bu tefsirlerin yaygınlık kazanması, bunlar ile ilgili bir izahı gerekli kılmaktadır. Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsirini savunanlara ve önceleyenlere göre, ayetlerin indiği ortamı bilmek elbette esas olmalıdır. Oysa bu eserlerin ana yöntemini, usûl addedilmeyen veriler ve bilgiler oluşturmaktadır.<sup>72</sup> Eğer, ayetlerin indiği tarihsel bilgiler usûl sayılmayacaksa Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir etmeye çalışan birçok tefsir usûlsuz bir telif olacağı için nazar-ı itibara alınacak bir eser olmamalıdır. Ancak *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştirilerin bu yeni tefsir tarzına yönelik tenkitlerine rastlanmamaktadır. Bilakis, onlara göre Kur'an'ın doğru anlaşılması, Kur'an'ın Hz. Peygamberin sîretine paralel bir şekilde okunmasıyla mümkündür.<sup>73</sup> Oysa sîretin ve meğâzînin kaynağı da en az tefsirin kaynağı kadar nakle dayalıdır. Ve bu nakiller de sıhhat ve zayıflık konusunda oldukça geniş tartışmaları içerirler. Ahmed b. Hanbel'in (241/855) "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, Melâhim ve Meğâzî!" sözleri, bu konuda önemli ölçüler çizen ve manzarayı özetleyen bir ifadedir.<sup>74</sup> Bu-

71 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 18.

72 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2009, ss. 11-23, 96, 98.

73 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 26.

74 Ahmed b. Hanbel bu sözüyle sahih nakillerin problemleri rivayetlere oranının azlığına

nunla birlikte ulûmu'l-Kur'an türü eserlerdeki esbab-ı nüzûl, Mekkî, Medenî... vb. ile ilgili nakiller de aslında sîreti ve vahyin indiği dönemi yansıtan nakillerdir.

İbadetlerle, bireysel ya da toplumsal hayatla ilgili hükümlerin vazolunmasında, Mekkî ve Medenî anlayışın izlerini bulmak, ayetlerin hükme taalluk eden yönlerinin doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda Medenî ayetler, Mekkî ayetleri izah etmekte ya da furu hükümler eklemektedir. Carullah bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Şeriatın temel kâideleri, genel öğretileri ve ebedi/değişmez esaslarının tamamı Mekke'de inmiştir. Medine'de inen âyet-i kerimeler ise, Mekke'de inen âyetleri tamamlayıp açıklamış; bazen de sınırlamıştır."<sup>75</sup>

Kur'an metninin korunmuşluğunu da ifade eden Mekkî ve Medenî bilgisi, tefsircinin ayetleri izah ederken en fazla yararlanacağı alanlardan biridir. Bu alanda ise sahih ve çelişkisiz nakilleri esas almak, araştırmacının tefsir çalışmasının isabetli olmasını sağlayacaktır. Bu anlamda *el-Burhân* ve *el-İtkân*, başlangıç aşamasında yeterli olacak derecede nakle yer vermektedirler. Yer verdikleri nakiller, bütün bir Mekkî ve Medenî merviyatı olmadığı gibi aktarılanların tamamı muteber de değildir. Bu itibarla her iki eserde yer alan nakillerin sıhhat derecelerinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir.

Kanaatimizce Kur'an'ın kendisi hakkında kullandığı açıklayıcı ifadeler, sünnet, dil kuralları yanında tarihsel bilgiler ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlamda ele alacağımız bazı ayetlerde anlama nasıl ulaşılabileceğini incelemeye çalışacağız.

Örnek olarak inceleyeceğimiz bazı ayetler üzerinden, ayetlerin indiği dönem ve ortamın, doğru tarihsel bilgilerin ve ayetlerin konu bütünlüğünün bilinmesi gerekliliğine değinmek istiyoruz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki

dikkat çekmiştir. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), *el-Cami' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sami'*, tahk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1983, c. 2, s. 162; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (ö.728/1328), *Mecmuatu'l-Fetâvâ (Mukaddimetu't-Tefsir)*, Dâru'l-Vefa, Mısır 2005, c. 13, s. 186; Zerkeşi, *Burhân*, c. 2, s. 173.

75 Carullah'ın bu ifadesinin ibadât, muamelât ve ukubât'ın tamamı için geçerli olmadığını belirtmeliyiz. Carullah Bigi Musa b. Fatima Tatarî Türkistanî Kazanî (ö.1369/1949), *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev.: Hatice Görmez, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 24.

vereceğimiz örnekler, her yeni usûl kitabında Mekkî ya da Medenî gibi rivayetlerin yeni baştan tek tek yazılması gerektiğini iddia etmek için değildir. Bilakis, tarihsel verileri doğru ve tutarlı kullanmanın önemine vurgu yapmak içindir.

İlk örneğimiz, Rûm 30/39 ayetidir. Ayet şöyledir: ( وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُّوَا فِي ) (أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوَا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكْوَةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللّٰهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ) Faizin haramlığını vurgulayan eserlerin çoğunda ve fıkıh kaynaklarında, ayet-teki riba ifadesi, iktisadi alanda kullanılan kavramlardan biri olan *faiz* şeklinde anlaşılmıştır.<sup>76</sup>

Söz konusu ayetin Mekkî olduğu klasik kaynakların ortak olarak aktardığı bir bilgidir.<sup>77</sup> Faizin de (riba) Medîne döneminde haram kılınmış bir hüküm olduğu sîret kaynaklarımızda geçmektedir.<sup>78</sup> Zaten surenin adı ve bazı ayetleri, ateşperest farslar ile ehl-i kitaptan olan Romalılar arasındaki savaşla bağlantılıdır. Miladî 615 yılında gerçekleşen savaş, İslam tarihinde Mekke dönemi olarak tanımlanan süreçte gerçekleşmiştir.<sup>79</sup> Çok tanrılı anlayışı kendilerine model almış Mekkeli müşriklerin, bu savaştan bir çıkarım yaparak ehl-i kitap olan Romalıların yenilmesi sebebiyle Müslümanlarla alay ettikleri nakledilir.<sup>80</sup> Faizin Medine döneminde haram kılınışını göz önünde bulunduran Ebu Zehra, Mekkî olan bu ayetin, Hz. Peygamberin ahkâm ayetlerinin inmediği Mekke döneminde bile faiz gibi fıtrata aykırı davranışlara karşı çıktığını, bu yönüyle İslam davetinin merhale ayrımında bulunmadığını gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca Mekke döneminin

76 Mustafa Cin, Mustafa el-Buga, Ali eş-Şercî, *el-Fıkhü'l-Menheci ala Mezhebi'l-İmam eş-Şafii*, Daru'l-Kalem, 4. Baskı, Dimaşk 1413/1996, c. 6, s. 65.

77 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdusselam Abdüşafî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001, c. 4, s. 327-339; Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1984, c. 6, s. 286.

78 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1396/1971, c. 2, s. 88.

79 Ali Çiftçi, *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya 2009, ss. 222-226.

80 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak b. Mehran İsfahânî (ö.430/1038), *Delailü'n-Nübüvve*, tahk.: Muhammed Revvas Kal'aci - Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986, c. 2, s. 351.

81 Muhammed Ebu Zehrâ, *Buhûs fi'r-Ribâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts., s. 15.



sonlarında, zekât verilecek iki sınıfın (yoksul ve yolcu) açıklanmasıyla, zekâtın temellerinin atıldığı, faizin ise tıpkı içki yasağındaki gibi tedrici bir süreçle haram kılındığı ifade edilmiştir.<sup>82</sup> Böylelikle faizin kazanç sağlayamayacağı ifade edilerek oluşturulan zihni bir alt yapıdan sonra aşamalı olarak faiz haram kılınmıştır. Bu durumda ayetteki riba kelimesi faiz anlamında, zekât kelimesi ise şartları tahakkuk edince hak sahiplerine verilmesi gereken oran anlamında olmaktadır.

Bununla birlikte aralarında Şa'bî (104/722), Katâde (117/735), Süddî (127/745) gibi âlimlerin de bulunduğu bir grup âlim, ayetin indiği dönem göz önünde bulundurarak ayetteki riba kelimesinin faiz anlamında kullanılmadığını, zekât kavramının da sadaka anlamında kullanıldığını düşünmektedir.<sup>83</sup> Bu yaklaşıma göre Mekke döneminde nazil olan bu ayetteki riba kavramının, Medine döneminde haram kılınan faizden farklı bir anlamı olmalıdır. Artış sağlamaya yönelik, herhangi bir menfaat ve karşılık için verilen hediye, hibe, nakd, mal ya da sadaka türü ederler bu ayetteki riba kavramının kapsama girmektedir.<sup>84</sup> Öyleyse mana itibarıyla, herhangi bir karşılık umularak verilen hediye ya da yardımların sevap yönünden kişiye bir katkı sağlamayacağı ifade edilmiştir.<sup>85</sup> Bu yaklaşıma göre ayetin meali şöyledir: "İnsanların mallarında nemalansın (artsın) diye verdiğiniz şeyler (hediye, hibe, nakd, mal ya da sadaka) Allah nezdinde çoğalmaz. Allah'ın rızasını (vech) murad ederek verdiğiniz zekât (karşılıksız verdiğiniz sadaka artar.) İşte katlayanlar onlardır." Görüldüğü gibi bu yaklaşım esas alındığında kavramın farklı bir yönü ortaya çıkmaktadır.

İkinci örneğimiz, Necm 53/1-18 ayetleridir. Klasik tefsirler genelinde miraç olayı ile izah edilen ayetlerin bağlamını ya da miraç olayıyla ilgili olup olmadığını tespit etmek için ayetlerin ne zaman nazil olduğuna ve tarihsel akışı içinde miraç olayının ne zaman gerçekleştiğine dikkat edilmelidir. Suredeki, sidretü'l-münteha, cennetü'l-me'va, şedidu'l-kuva gibi kavramlar,

82 Çiftçi, *Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, s. 226.

83 Ebu't-Tayyib Muhammed Siddik Hasan Han el-Kannevî (ö.1307/1890), *Fethü'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992, c. 10, ss. 253-256.

84 Geniş bilgi için bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012, c. 4, s. 128.

85 Şevkânî, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyn Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Vefa, 2. Baskı, Mansure 1418/1997, c. 4, s. 299.

miraç rivayetlerinde betimlenerek geçtiği için Necm suresinin bu ayetlerinin ilk çağrışımı, miraç olayı olmaktadır. Âhad rivayetler ile sabit olan<sup>86</sup> miraç olayının keyfiyeti bahs-i diğerdir. Burada dikkat çektiğimiz husus, miracın nefyi ya da ispatı değil Necm Suresi'nin konuyla alakasının bulunup bulunmamasıdır. Bilindiği gibi *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirmez*. Sadece delil olan bilginin delaleti düşer; meselenin diğer delilleri esas alınır ve hüküm diğer delillere binaen verilir.

Necm suresi, birinci Habeşistan hicreti esnasında nazil olmuştur. Bu dönem, nübüvvetin beşinci yılına (yaklaşık 615/1218) tekabül eder. Miraç hadisesi ise hicretten bir buçuk yıl kadar önce yani 620/1223 yıllarında gerçekleşmiştir. Tarih kaynakları, Necm suresinin isra-miraç olayından önce nazil olduğunu, Müslümanların Mekkeli müşriklerin Müslüman olduklarını zannederek Habeşistan'dan döndüklerini naklederler.<sup>87</sup> Uydurma bir konu olan Garanik olayı da bu dönemle ilgilidir.<sup>88</sup>

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde, Necm suresini miraç olayını anlatan bir sure olarak işlemek ve okumak, tarihsel bilgiler ile uyuşmamaktadır. Bu itibarla ayette kastedilen husus vahyin farklı bir evresi olmalıdır. Buna göre, Necm suresinin ilgili ayetlerinde anlatılan husus, Hz. Peygamber'in vahiy meleği Cebrail ile olan iki karşılaşmasını konu edinmektedir. Birinci karşılaşmanın anlatıldığı (Necm 53/1-12) bölüm, vahyin ilk gelişi esnasında Cebrail'in Peygamberimize aslı suretinde görünmesi, ona yaklaşıp ilahi emirleri vahyetmesi olayını anlatmaktadır. İkinci karşılaşmanın anlatıldığı (Necm 53/13-17) bölüm ise, yeryüzünden Cebrail, sidretü'l-münteha, cennetü'l-me'va'yı<sup>89</sup> gören, sidreyi kaplayan meleklerin olduğu bütün bir alanı kuşatacak bir bakış açısı ile gerçekleşen bir olayı anlatmaktadır. Mekân itibari ile

86 İsra ve miraç ile ilgili nakillerin sıhhat dereceleri için bk. Abdulkadir Nizâr Reyân, "Ehâdîsu'l-İsrâi ve'l-Mî'râci: Arz ve't-Tahlîl", *Mecelletü'l-Câmiatu'l-İslâmiyye*, c. 9, sayı:2, Gazze 2001, s. 61-94.

87 Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub İbn Hişam el-Hiyerî el-Meafirî (ö.213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ciyîl, Beyrut 1411, c. 1, s. 364.

88 Şimşek, *Tefsir*, c. 5, ss. 91-125.

89 Secde suresinde (32/19), cennetü'l-me'va ifadesi, ahirette Müslümanlara ödül olarak verilecek barınılan ve d-sığınılan mekân anlamında kullanılmıştır. Kanaatimizce bu ayet ile Necm suresinde zikredilen cennetü'l-me'va ifadesiyle kastedilen her iki cennette aynı olmalıdır. Dolayısıyla cennetü'l-me'va ifadesiyle sığınılan bahçe değil; ahirette müminlerin barınması için ödül olarak tahsis edilen mekân anlaşılmalıdır. Ömer Süleyman el-Eşkâr, *el-Yevmu'l-Ahir el-Cenmetu ve'n-Nâr*, Mektebetü Felah, İkinci Baskı, Kuveyt 1998, s.117.

herhangi bir urucun/yükselişin gerçekleşmediği bu bakış ile Hz. Peygamber baktığı noktanın ötelere incelemiş, bu haldeyken Allah'ın, detayı izah edilmeyen en yüce ayetini görmüştür.<sup>90</sup>

Üçüncü örneğimiz Furkan 25/77 ayetidir. ( قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ) Ayet birçok mealde şu şekilde karşılık bulmaktadır: “(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin! Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak.”<sup>91</sup>

İslam'da dua etme ve yakarmanın önemine dair konu başlıkları altında yer verilen<sup>92</sup> bu ayette geçen dua kelimesinin burada yalvarma ve yakarmadan farklı bir anlamı vardır. Bu anlam da ibadet etmek<sup>93</sup> ve dine davettir.<sup>94</sup>

Dua etmemenin değersizliğe yol açması, yaratılış gayesi ibadet ve Allah'a kulluk olan<sup>95</sup> bir Müslüman için izah edilmeye ihtiyaç duyan bir nitelemedir. Günlük işlerinin fazlalığı ya da yaptığı işin ağırlığı dua etmesine mani olan bir Müslümanın dua edemediği için değersizleştiğini savunmak ne kadar isabetli olur? Öyleyse inanç konusunda problemi olmayan ve kulluk sorumluluğunu da yerine getirmeye çalışan bir Müslümanı dua etmediği için değersiz bir hale düşürmek ancak dua kelimesinin ibadet anlamında olmasıyla mümkündür.

Ayetlerin bütünlüğü ve akışı (siyak - sibak) Allah'a kulluk ve ibadet hakkındadır.<sup>96</sup> Yakarma kulun istek ve arzularını yaratıcısında arz ettiği bir boyun eğiş anlamı barındırsa da ayette kastedilen, kâfirlerin kulluk vazifele-

90 Necm 53/13-17.

91 Örneğin bk. Halil Altuntaş –Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 365.

92 Ömer Özsoy –İlhami Güler, *Konularına göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 412.

93 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî (ö.756/1355), *Umdu-tu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 2, s. 11.

94 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Müessesetu Kurtuba, Birinci Baskı, Kahire 2000, c. 6, s. 134; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebu's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dârü'l-Mushaf, Mektebetu ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ts., c. 4, s. 198.

95 Zâriyât 51/56.

96 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad 2003, c. 13, s. 85.

rini ihmal ederek hakkı inkâr etmelerinin başlarına açacağı belalardır. Öyleyse yaratılış gayeleri olan Allah'a kulluk esasına uygun bir yaşam sürmedikçe Allah katında hiçbir değerleri olmayacaktır.

Dördüncü örneğimiz Enfâl 8/23 ayetidir. **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ** ayeti “*Şayet Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlara işittirirdi ve eğer onlara işittirseydi onlar yüz çevirirlerdi*” anlamındadır. Bazı tefsirlerde ayetin içerdiği şart edatının hangi anlamda olduğu ve ayetin Mantık ilmi kurallarına göre nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair incelemelere yüzeysel olarak yer verilmektedir.

Ayetin Mantık ilmine göre kıyas içerdiği varsayıldığında bu kıyasın iktirânî kıyas olduğu görülmektedir. Bu durumda şartlı önermenin neticesi ise **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا** “Allah onlar hakkında bir hayır bilseydi onlar yüz çevirirlerdi” şeklinde olup muhaldir. Zira Allah’ın kâfirlerin iman edeceklerini bilmesine rağmen onların yüz çevirmeleri, Allah’ın ezeli ilminin gerçekleşmemesi anlamına gelir. Bu ise gerçeğe aykırıdır. Ayrıca bu neticede bir de çelişki bulunmaktadır. Zira **لو** edatı imtina için olduğundan olumlu olan şart ve cevabı olumsuz, olumsuzları ise olumluya çevirir. Ulaşılan neticede şart ve cevap olumlu olduğundan edat, şartı ve cevabını olumsuzla çevirmektedir. Bu durumda mana “onlarda hayır bulunmamakla birlikte yüz de çevirmedi” şeklindedir. Oysa haktan yüz çevirmemek iyi bir davranıştır. Böylece onlarda hem hayrın bulunduğu hem de bulunmadığı iddia edilmiş olmaktadır.<sup>97</sup>

Kur’an ilimlerini derleyen eserlerde müşkilü’l-Kur’an başlığı ile ayetler arasındaki mana farklılıklarının ya da çelişkili gibi görülen ifadelerin çözümlendiği bilinmektedir. Oysa “içerisinde çelişki barındırmayan bir Kitab’ın çelişki zannı oluşan ifadelerini çözmek” gayesi taşıyan bir ilmin lüzumsuz olduğu iddia edilmektedir.<sup>98</sup> Öte yandan Mantık ilmi, İslam ilimleri içerisinde önemli bir faktör olarak kabul edilmekte hatta “Mantık bilmeyen

97 Söz konusu ayetin Mantık kuralları ile uyumlu olduğunu izah eden en kapsamlı tahlil Hâdimî (ö.1176/1762) tarafından yapılmıştır. O’na göre ayetin kıyas içermediği düşünüldüğünde **لو** edatının iktirânî kıyasta kullanılmaması nedeniyle problem kalmamaktadır. Kıyas içerdiği varsayıldığında ise ayet “-küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi” şeklinde anlaşılmalıdır. Konunun etraflıca tahlil edildiği yazma, tarafımızdan tahkik ve tercüme edilerek ilim dünyasına kazandırılacaktır.

98 Gıyasettin Arslan, “Tefsir Usûlü’nün Fıkah Usûlü’nden Arındırılması”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009, s. 147.

kişinin ilmine güvenilemeyeceği" ifade edilmektedir. Zerkeşî'nin tefsir ilmini Mantık'taki had şeklinde tarif ettiğini, Molla Fenârî'nin tefsirin bir ilim olup olmadığı konusunda ya da bazı meselelerde Mantık önermelerini kullandığını<sup>99</sup> yine yakın dönem müelliflerden Zürkânî'nin *Menâhilu'l-İrfân* adlı eserinde problemleri önermelerle çözdüğünü görmekteyiz. Mantık'ın pratik olarak kullanıldığı bu eserin yanında Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinin girişinde "Tefsir ilmi, tasavvurât ya da tasdikât kabilinden midir?" başlığı ile kısaca konunun Mantık içerisindeki yerine değinmiştir. Bununla birlikte ulûmu'l-Kur'an eserlerimizde "Mantık ilminin gerekliliğini" müstakil bir Kur'an ilmi olarak ele alan eserlere rastlamamaktayız.

Ayetin Müşkilu'l-Kur'an, Mantık ve Arap dili kurallarını ilgilendiren bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Öyleyse bazı ilimlerin lüzumsuz olduğunu iddia etmek bütün ayetler için geçerli olmayacağı gibi Kur'an ilimlerinin sınırlı olduğunu düşünmekte isabetli değildir.

Ele aldığımız bu örneklerde, nüzûl sebepleri, tarih kayıtları, siyak-sibak, Mekki ve Medeni, Mantık, müşkilu'l-Kur'an gibi birçok malzemenin kullanılarak doğru bir izahın yapılabilirliğinin imkânı gözlemlenmiştir. Fıkıh usulü kurallarının uygulanış şekilleri ile kaynakları arasında rivayetin büyük önem arz ettiği tefsirin, hadis usulü yöntemlerini kullanma olanağı da bir arada değerlendirildiğinde daha sağlıklı bir anlam ve yorumlama imkânına kapı açılacaktır. Tarihsel bilgiye boğulmak yerine doğru bilgiyi doğru şekilde kullanmak esas alınır ise anlama ve anlamın bir adım ötesi olan yoruma da daha sağlıklı ulaşılabilir.

## Sonuç

Kur'an ilimlerini konu edinen el-Burhân ile el-İtkân'ın kurallar içeren bir usûl beklentisini karşılamadığı düşüncesinin yakın dönemde bu eserlere yöneltilen bir tenkit olduğu anlaşılmaktadır. Tefsir usulünün varlığına dair tartışmalara temel teşkil eden bu eleştiri, tefsirin sadece kendisine ait bir usule ihtiyaç duyup duymadığına, şayet bir ihtiyaç söz konusu ise çözüm yönteminin nasıl olması gerektiğine dair tartışmalara kapı aralamıştır.

99 M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.

Yakın dönemde ortaya çıkan yeni anlama yöntemleri arayışı ile Tefsir, Fıkıh ya da Kelâm tarihi süresince keşfedilmeye çalışılan yorumlama yöntemi arayışları arasında bir ayrım olduğu söylenebilir. Yakın döneme kadar Kur'an ilimleri etraflı tartışmalar ile daha önceki yöntem eleştirileri arasındaki farkın bir zemin farklılığı olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu ayrımın, bulunduğu zemin çerçevesinde yeni arayışlara ulaşmaya çabalayan bir anlayışla 'aşılabilir bir katmana yol açmış olan tarihsel birikimin lüzumsuzluğu' düşüncesi arasında olduğunu belirtmeliyiz. Fıkıh usulünün gereksizliği ya da Tefsir'in Fıkıh'tan arındırılması fikri ile Tefsir'in oldukça fazla yararlandığı usûl içerisinde yeni arayışların imkânlarını arama çabaları arasındaki farklılık, son yüzyılda ortaya çıkan değerlendirme kıstaslarının yorumlama yöntemi arayışlarına yaptığı etkiyi yansıtmaktadır.

el-Burhân ve el-İtkân'a dair eleştirilerin ortaya çıkış sürecinde tarihsel bilgidan arınma, nakil yığınınından kurtulabilme, Fıkıh ya da Hadis usulü normlarının bağlayıcılığını sınırlandırma, Tefsir tabakâtını ya da fıkıh usulünü herhangi itikadî bir mezhebin ya da siyasi iradenin etkisinden kurtararak özgün düşüncüyü yakalama şeklindeki tenkitlerin ayetler üzerinde sınırsız bir anlam alanı açacağı görülmektedir. Belirsiz bir zeminin oluşmasına yol açacak bu tenkitlerin boyutlarının netleştirilmesi önemlidir. Aksi halde hem konunun asıl tartışma alanı olan 'Kur'an ilimleri başlıklı eserlerin usûl sayılıp sayılmayacağı' meselesinin sağlıklı bir şekilde müzakeresi gerçekleştirilemeyecek hem de bütün bir tefsir birikimi lüzumsuz bilgiler yığını algısına maruz bırakılacaktır.

Ayrıca el-Burhân ve el-İtkân içerisinde tefsir usulüne dair hiçbir bilgi bulunmadığı anlayışının Kur'an ilimlerinin tamamını kapsamadığını da vurgulamak gerekir. Nitekim tespitlerimize göre el-İtkân'da anlam ve anlam ile ilgili ilimlerin bir arada bulunduğu üçüncü kısım 36. *Fî Ma'rifeti Ğarîbihi*, 37. *Fimâ Vekaa fihi biğayri Lüğati'l-Hicâz*, 38. *Fimâ Vekaa fihi biğayri Lüğati'l-Arab*, 39. *Fi Ma'rifeti Vücûh ve Nezâir*, 40. *Fî Maâni'l-Edevât ellefi Yehtâcu İleyha'l-Müfessir*, 41. *Fî Ma'rifeti İ'rabihî ile* 42. *Fî Kavâid mühimme Yehtâcu'l-Müfessir İlä Ma'rifetiha* başlıklarıdır. Bu başlıkların muhteviyatı, Kur'an ve tefsir ile uğraşan bir kişiyi tam bir tefekkür ve tedebbüre ulaştırmasa bile bu yolda önemli mesafeler kat etmesine yardımcı olabilir.

Aynı zamanda el-İtkân'da, anlama dönük konuların ardından usûl ile ilgili konulara yer verilmesi, *Suyûtî'nin* fıkıh usulünü, anlamın tamamlayıcısı bir ilim olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu başlıklar, 43. *Fî'l-Muhkem*

ve'l-Müteşâbih, 44. Fî Mukaddemihi ve Muahharihi, 45. Fî Hassihi ve Âmihi, 46. Fî Mücmelihi ve Mübeyyenihi, 47. Fî Nâsihihi ve Mensûhihi, 48. Fî Müşkilihi ve Mûhimi'l-İhtilâf ve't-Tenâkuz, 49. Fî Mutlâkihi ve Mukayyedihi, 50. Fî Mantûkihi ve Mefhûmihi ile 51. Fî Vucûhi Muhâtebâtihi başlıklarıdır.

el-İtkân'daki diğer ilimlerin Kur'an üzerinde çalışan bir kişinin görmezden gelemeyeceği konular ve meseleler olduğunu da belirtmeliyiz. Ancak metin yapısı ile ilgili konular, belağat ile ilgili konular, i'caz ile ilgili konular ve bilhassa Kur'an ve tefsir tarihi ile ilgili konuların direk anlama dönük bir katkısı olmayabilir. Dolayısıyla belirli kuralları içeren bir tefsir usulünün gerekliliğine inanan bir kişi bu ilimleri teknik bir usûl kuralı olarak değerlendirmeyebilir. Buna ilave olarak Kur'an metni ile ilgili bilgilere vakıf olmayan bir müfessir düşünemeyeceği gibi metnini yorumladığı Arapça bir Kitâb'ın belağata dönük yönlerinden bîhaber bir müfessir de düşünemez. Söz konusu bilgilerin mahiyetlerinin bu gözle okunması, tefsir külliyyatının daha iyi algılanması anlamında fayda sağlayacaktır.

Kanaatimizce tarihsel bilgi yoğunluğunun Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlanması beklenirken bilgi ile uğraşmaya çalışan okuyucuyu ana metinden koparma riski de bulunmaktadır. Bu tür bir probleme yol açmamak için Kur'an'ın öne çıkarılmasını sağlayacak olan yöntemlerin incelenmesi lüzumludur. Bu itibarla İslam inancı ile çelişmeyen, Arap dili kurallarına aykırı olmayan, fıkıh usulünün sahasını ilgilendiren meselelerde usulün normlarını göz önünde bulunduracak bir çözümlenmeye katkı sağlayacak yaklaşımlar, tefsir yöntemlerine katkı sağlayabilir.

## Kaynakça

- Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009.
- Abdûlbaki, Muhammed Fuad, *el-Lü'lü' ve'l-Mercân Fima İttefeka Aleyhi's-Şeyhân*, Kahire 1407/1986.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Arslan, Gıyasettin, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009.
- , Gıyasettin, *İmam Şafii'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2004.
- Başkan, Ömer, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010.
- Bedir, Murteza, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara 2003.
- , "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslam

- Hukukçuları Özel Sayısı, sayı:4, Konya 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-müfessirin : Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 18, İstanbul 2007.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu -Hasan Hacak -Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Carullah Bigi, Musa b. Fatma Tatarî Türkistanî Kazanî (ö.1369/1949), *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev.: Hatice Görmez, Kitabiyat, Ankara 2002.
- el-Cüveynî, Ebü'l-Meali İmam'ül-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik (ö.478/1085), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, tahk.: Abdülazim ed-Dîb, Câmîiatu Katar, Devha 1978.
- Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliği Üzerine", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, 2005.
- Çiftçi, Ali, *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya 2009.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *Buhûs fi'r-Ribâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Ebu's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dâru'l-Mushaf, Mektebetü ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ts.
- Efe, Âdem, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkh Tartışmaları", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, 2005.
- Erdem, Sami, "Yeni Usûl-i Fıkh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkh", *Divân*, 1997/1.
- Fazlurrahman (ö.1988), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Görgün, Tahsin, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *Yeni Ümit Kitaplığı-1*, İzmir 2003.
- , ""Yeni" Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkh Usûlüne Göre Durumu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, İstanbul 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), *el-Cami' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sami'*, tahk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1983.
- İbn Abdilhâdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî (ö.744/1341), *es-Sârimu'l-mümkî fi'r-redâ ala's-Sübki*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdusselam Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtûbî, (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, tahk.: Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec (ö.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbn Hişâm, Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Hiyerî el-Meafirî (ö.213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Müessesetu Kurtuba, Kahire 2000.



- , *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa Abdulvahid, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1396/1971.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö.795/1393), *el-Fark beyne'n-nasiha ve't-ta'yir*, tahk.: Ali Hasan Ali Abdulhamid, Dâru Ammâr, Amman 1409/1988.
- İbn Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi Sübkî Ebü Nasr Taceddin (ö.771/1370), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1328), *Mecmuatu'l-Fetâvâ (Mukaddimetu't-Tefsir)*, Dâru'l-Vefa, Mısır 2005.
- İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak b. Mehran (ö.430/1038), *Delailü'n-Nübüvve*, tahk.: Muhammed Revvas Kal'aci - Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986.
- İşcan, Mehmet Zeki *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- Jansen, *Kur'ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999.
- el-Kannevî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han (ö.1307/1890), *Fethü'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakua İlişkisi-Metadolojik Bir Yaklaşım- (Umumi Hitab & Hususi Sebeb)*, Bilge Adamlar Yay., Van 2009.
- Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İmam Şâfiî'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 1-2-3, 1997.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam, İstanbul 2011.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkah Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM, İstanbul 2008.
- el-Kubbânî, Sadruddin *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsir*, Müessesetü İhyâi't-Turâsi's-Şiî, Nefes 1422.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, tahk.: Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad 2003.
- Lapidus, Ira Marvin, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ. Safa Üstün, İstanbul 1996.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Özkan, Halit, "Süyûti", *DİA*, İstanbul 2011.
- Özsoy, Ömer, "Nasr Hâmid Ebü Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sayı: 3-4, Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa "Müteşabih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" nün (Ulûmu'l-Kur'an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname*, sayı: 17, 2008/2.
- , *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- , *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008.
- Polat, Fethi Ahmet, Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar: Hasan Hanefî, Nasr H. Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, Konya 2006.
- , *Tefsir*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- , "İlâhî Hitabın Tabiatına Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, Konya 2005.
- er-Razî, Ebü Abdillâh Fahreddin Muhammed (ö.606/1209), *Menâkıbü'l-İmam eş-Şafii*, çev.: Ah-

- med Hicazi es-Sakka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire 1406/1986.
- er-Rûmî, Fahd b. Abdirrahman b. Süleyman *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bs., Beyrut 1403/1983.
- es-Saydâvî, Yusuf, *Beydetu'd-dîk: Nakdu'l-lüğavî li-kitâbi'l-Kitab ve'l-Kur'an*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dimaşk, ts.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman (ö.902/1497), *ed-Devu'l-Lâmi' fi A'yanî'l-Karni't-Tâsi'*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut ts.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (ö.756/1355), *Umdetu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Sifil, Ebubekir, *Hazreti Ömer ve Nebvi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman (ö.911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire 2004.
- , *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), tahk.: Semîr Mahmûd Derûbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- eş-Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (ö.204/820), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *el-Ümm*, tahk.: Rifat Fevzî Abdumuttalib, Dâru'l-Vefâ, Mansura 2001.
- Şahrur, Muhammed, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân :kıraa muasıra*, eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrut 1993.
- Şekerci, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- Şener, Abdülkadir, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1982.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâlî bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmî't-Tefsîr*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Vefa, Mansure 1418/1997.
- Şimşek, Mehmet Sait, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008.
- , *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul 2005.
- , *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012.
- eş-Şurbeçî, Muhammed Yûsuf, *el-İmâmu's-Suyûtî ve cuhûduh fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Mektebî, Dimaşk 2001.
- Türcan, Selim, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2009.
- Ubeyd, Ali b. Süleyman, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm: Usûluhu ve Davâbituhu*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1410.
- Yavuz, Adil, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemiyle İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, Konya 2002.
- Yıldırım, Enbiya, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 2, Sivas 2006.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah (ö.748/1348), *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible, Cidde 1992.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdülkadir Abdullah el-Anî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö.538/1144), *Tefsirü'l-Keşşâf*, tahk.: Ali Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.

## PEYGAMBERLERİN GÜNAHSIZLIĞI VE نَبِيٍّ , عَصَى , غَوَى KELİMELERİNİN ETİMOLOJİK İNCELEMESİ IŞIĞINDA KUR'ÂN'DAKİ ÂDEM KISSASINA YENİ BİR YAKLAŞIM \*

Muhammet Sacit KURT \*\*

### Özet

Günah; temelinde kötülük olan yahut Allah nehyettiği için kötü olan bir fiili bilinçli olarak, Allah'ın emrine/nehyine muhalefet ederek işlemek ve bu vesile ile haddi aşarak doğru yoldan sapmaktır. "Peygamberlerin Allah'ın korumasında olması (İsmet) onları tüm günahlardan korur mu?" sorusuna âlimler tarih içerisinde farklı yanıtlar vermişlerdir. İlk dönem rivâyetlerinde onların bazı küçük günahlar işleyebileceği zikredilirken sonraki dönemlerde bu anlayış değişmiş ve yerini peygamberlerin hiç günah işlemeyeceği anlayışına bırakmıştır. Âdem<sup>(s)</sup>'in yasak ağaçtan yemesi de görüş değişikliği yaşanan konulardandır. İlk dönem âlimlerinin büyük çoğunluğu "N-S-Y" fiiline terk etmek anlamını verirken, sonraki dönem âlimleri kelâmî bazı kaygılarla fiilin unutmak anlamını tercih etmiştir. Âyete unutmak anlamı vermekse, Kur'ân'a ters bir yoruma sapmak olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Âdem, günah, nisyân, ismet.

### Abstract

**A New Approach to Adam's Narrative in the Qur'an Under The Light of Prophets' Sinlessness and Ethymology of the Words نَبِيٍّ , عَصَى and غَوَى**

The sin is an activity that derives from evil or doing reverse of God's commands (it can be order or prohibition) and thus going astray with transgress the limit. As known sometimes God protect the prophet's some sins. But I wonder if God protected them every time? This question answered varied. In the first period of the interpretation corpus, nearly all of the interpretations say "They can sinned some minor sins." But after that, the opinion of "They couldn't sin" has risen. The opinion that "Adam (pbuh) has eaten the forbidden tree" is also a plot that is opinions changed. Whereas in the first period of the interpretation corpus, the most of the interpreters have given "abdicate/give up" meaning for the meaning of "N-S-Y" verb; following period of the interpretation corpus choose the meaning of "forget". But giving the verse "forget" meaning is a translation that didn't the Qur'an say.

**Keywords:** Adam, sin, oblivion, ismah.

\* Bu makale, ilaveler ve çıkarmalar yapılarak "Kur'ân'da Peygamberler ve Günah" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Sacit Kurt, *Kur'ân'da Peygamberler ve Günah*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

\*\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

## Giriş

“Peygamberlerin günahsızlığı” konusu, insanoğlunun tarih içerisinde merak ettiği ve cevabını aradığı sorulardan birisidir. Merakı celbeden bu hususun, farklı din mensupları tarafından Eski ve Yeni Ahit etrafında (İslamiyet öncesinde ve sonrasında) yorumlandığı bilinmektedir. Süregelen bu merak İslamiyet’le birlikte konunun ayetler ve hadisler çerçevesinde de ele alınmasına yol açmış ve pek çok şekilde yorumlanagelmiştir. Bu yorumlardan en meşhurunun kelimeler âlimleri tarafından yapılan “Peygamberler ‘İsmet’ sıfatına sahiptir” görüşü olduğu söylenebilir.

Ancak böyle bir “İsmet” algısı varken Kur’an’da, عَصَى غَوَى gibi günaha delalet etmesi ihtimal dâhilinde bulunan fiillerin, peygamberlerin ilki olan Hz. Âdem’e atfedilerek kullanılması, müşkil bir durum açığa çıkarmaktadır. Bu açıdan, bu yazıda ilk olarak Hz. Âdem kıssasında işkâl ortaya çıkaran kelimeler etimolojik açıdan incelenecek, ardından konunun tefsir literatüründe nasıl algılandığı ortaya konulacak ve müteakiben konuya farklı bir perspektifle yaklaşılmaya çalışılacaktır.

## Kelimelerin Anlam Alanları

### Ġ-V-Y (غَوَى)

“Ġ-V-Y” fiil kökünün “Doğru yolu bulamamak, emri göz ardı etmek” ve “bir şeyde bozulma”ya delâlet eden iki kök anlamı vardır.<sup>1</sup> “Yaşantısını bozmak (ifsâd etmek)” anlamına da gelir.<sup>2</sup> Bu anlamda kullanılması ile alakalı olarak: Hûd sûresindeki<sup>3</sup> اِنَّ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ اَنْ يَعْقِبَكُمْ عَلٰى فسادınız yüzünden sizi cezalandırması” veya يحكم عليكم بغيكم “Fesadınız yüzünden aleyhinize hükmolunması için” denmesi örnek verilebilir.<sup>4</sup> غَوِيَ الصَّخْلَةُ ve غَوِيَ الصَّيْبُ deve yavrusunun yahut dişi keçinin süte doyduktan

1 Ebû'l-Huseyn Aḥmed İbn Fâris, *Mu'cemu Meḳâyisi'l-Luġa*, tahk.: 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979, c. 4, s. 399.

2 Muḥammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrût ts., c. 15, s. 40.

3 Hûd, 11/34.

4 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 40.

sonra midesinin bozulması anlamında kullanılır.<sup>5</sup>

İşfehânî'ye (ö. 502/1108) göre kelimenin kökü; İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) "Dalâlet, sapkınlık" anlamını verdiği<sup>6</sup>, "itikatta cehalet ve bozukluk (Fesâd)" anlamına gelen الْعِيٌّ dır.<sup>7</sup> Çünkü ona göre cahilâne hareket ya bozuk (fâsid) bir itikada sahip olunmasından yahut sâlih olsun bozuk olsun bir itikada sahip olunmamasından kaynaklanır.<sup>8</sup>

Muraqqış:<sup>9</sup>

فَمَنْ يَلْقَ خَيْرًا يَحْمَدِ النَّاسَ أَمْرَهُ وَمَنْ يَفْعُولًا يَعْدِمُ عَلَى الْغَيِّ لَأْتَمَّا

"Kim bir hayır işlese insanlar onun işini överler, ancak kim bir sapkınlık yapsa onu kınayan kimse bulunmaz"

Dureyd ibn Şimme ise:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدْتُ غَزِيَّةً أُرْشِدُ

"Ben Ğaziyye'den (kabilesini kastediyor) değil miyim? Onlar sapkınlık ederse ben de sapkınlık ederim, onlar doğru yolu bulursa ben de doğru yolu bulurum" demektedir.<sup>10</sup>

Görüleceği üzere beyitlerde kelime "Dalâlet ve sapkınlık" anlamında kullanılmıştır. İzutsu'ya (ö. 1993) göre bu son beyitin çok önemli bir özelliği de vardır. Ona göre Cahiliyye Araplarının kabileci bağlılık duygusunun o derin, akıl dışı doğasını bu beyit kadar güzel ve net bir biçimde ifade eden başka bir beyit yoktur.<sup>11</sup> Kelimenin bu anlamda olduğuna dair bir başka delil de aşağıdaki hadislerde yer alan ifadelerdir:

مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ وَمَنْ يَعْصِيهِمَا فَقَدْ غَوَى "Kim Allah'a ve Peygamberine tabi olursa mu-

5 Huseyn b. Muhammed b. Mufađđal er-Râğıb İşfehânî, *Mufradât Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts, c. 2, s. 171; İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 400; İbn Manzûr, *ay*. (aynı yer)

6 İbn Manzûr, *ay*.

7 İşfehânî, *age*, c. , s. 170.

8 İşfehânî, *ay*.

9 el-Muraqqış el-Eşğar: Rabî'a b. Sufyân b. Sa'd b. Mâlik. el-Muraqqış el-Ekber'in kardeşinin oğlu olup Necid ehli cahiliye şairlerindendir. Bkz. Hayreddin b. Maħmûd b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris ez-Zirikli ed-Dimeşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, c. 3, s. 16.

10 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

11 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dimî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 113 vd.

hakkak doğru yol bulmuştur. Kim ise o ikisine isyan ederse muhakkak dalalettedir” ifadesini kullanınca Peygamberimiz: “Ne kötü hatipsin. ‘ وَمَنْ يَعْصِ ‘ وَرَسُولَهُ ‘اللَّهِ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ’ ‘Kim Allah’a ve Peygamberine isyan ederse’ desene!” buyurmuştur.<sup>12</sup>

سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أَيْمَةٌ إِنْ أَطَعْتُوهُمْ غَوَيْتُمْ (أَيُّ إِنْ أَطَاعُوهُمْ فِيمَا يَأْمُرُوهُمْ بِهِ مِنَ الظَّالِمِ  
وَالْمَعَاصِي) غَوُوا

“Gelecekte başınıza (bazı) liderler gelecektir. Şayet (size zulmü ve masiyeti emrettiğinde) onlara uyarmanız sapkınlık içinde olursunuz.”<sup>13</sup>

“boşa çıkardı” anlamına gelir.<sup>14</sup> Şu‘arâ sûresinde yer alan *وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ* kelimesi “Şeytanlar” olarak tefsir edilmiştir.<sup>15</sup> Şeytanın kişilerin amellerini boşa çıkarmaya çabalayan bir varlık olduğu göz önüne alındığında tefsir ile sözlük anlamı arasındaki yakınlık açıkça fark edilecektir. *غَاوُونَ* Kelimesi insanlar için de kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Zeccac: (ö. 311/923) “Bir şair caiz olmayan bir şekilde hicvettiği zaman, bu kavminin hoşuna giderse ve bunu severlerse onlar *غَاوُونَ* dururlar. Aynı şekilde şair bir kişiyi kendisinde olmayan bir şeyle methederse ve kavmi bundan hoşlanırsa ve ona tabi olursa işte onlar *غَاوُونَ* olurlar” demiştir.<sup>18</sup> *الغَوَايَةُ* gırtlığına kadar sapkınlığa<sup>19</sup>/ *bâtıla*<sup>20</sup> batmak anlamında kullanılır. *المُغَوَّاءُ* hayvanlara tuzak kurmak için kazılan çukurdur.<sup>21</sup> Bu tuzak şöyle

12 Muslim, *Şahîhu Muslim*, Cum‘a 14.

13 Hadisin metnini bulamadık. Bk. İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

14 İbn Manzûr, *ay*.

15 Şu‘arâ, 26/224.

16 Muhammed b. Ya‘kûb Feyrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi’t-Temyîz fi Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, tahk.: Muhammed ‘Alî en-Neccâr, Beyrût, ts., c. 4, s. 155; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140; Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vil-i Âyi’l-Çur‘ân*, tahk.: ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsîn Turkı, Dâru Hicr, Kâhira 1422/2001, c. 19, s. 415; Hüseyn b. Mes‘ûd Beğavî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl*, Dâru’t-Çayyibe, Riyâd 1409, c. 6, s. 135; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Şa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, tahk.: İbn ‘Âşûr, Ebû Muhammed, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, Beyrût 1422/2002, c. 7, s. 185.

17 Feyrûzâbâdî, *ay*.; İbn Manzûr, *ay*.; Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrazzâk el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, tahk.: Komisyon, Dâru’l-Hidâye, yy., ts., c. 39, s. 199.

18 İbn Manzûr, *ay*.; Zebîdî, *ay*.

19 Hâlîl b. Ahmed b. ‘Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, tahk.: Mehdî Mağzûmî-İbrâhîm Sâmîrâî, Dâru Mektebetu’l-Hilâl, yy., ts., c. 8, s. 456; İbn Manzûr, *ay*.

20 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 399.

21 İbn Fâris, *ay*, İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

işler: Bir çukur kazılır ve içerisine bir oğlak yavrusu bırakılır. Kurt oğlağı yemeye teşebbüs ettiğinde tuzağa düşer. Kurt, oğlak yavrusunu ister ama avlanır.<sup>22</sup> İnsanların bir musibete uğramalarını anlatmak için Araplar وَقَعَ اِنْ فُرْشًا تُرِيدُ اَنْ تَكُونَ deyimini kullanırlar. Bu anlamda Hz. Ömer: “Şüphesiz Kureyş Allah'ın malını helâke uğratmak istiyor” demektedir.<sup>23</sup> Bu sözle Hz. Ömer şunu kastetmektedir: “O çukur, düşen kurdu nasıl helâke uğratıyorsa şüphesiz Kureyş Allah'ın malını aynı şekilde helâke uğratmak istiyor.”<sup>24</sup>

تَعَاوَا Toplanmak anlamındadır. تَعَاوَا عَلَيَّ Toplanıp yardımlaşarak birini öldürmek yahut öldürmeksizin dört bir yandan gelerek etrafını kuşatmak, şerde yardımlaşmak anlamındadır ve تَعَاوَا أَوْ الْعَوَايَةُ veya الْعَوَايَةُ kökünden gelir. تَعَاوَا ve تَعَاوَا kelimelerinin şerde yardımlaşmak anlamı ortaktır. Nitekim kelimenin geçtiği rivâyetlerde aynı rivâyetin 'ayn-ı muhmele (ع) ile de 'ayn-ı m'uceme (غ) ile de zikredildiği söylenmektedir.<sup>25</sup>

Kelime Kur'an'da 20'si Mekkî, 2'si Medenî olmak üzere toplam 22 defa zikredilmektedir. Bu âyetlerde kelime neredeyse tamamen azgınlık, sapma, dalalet anlamlarında kullanılmıştır. Yalnız aşağıdaki ayette müfessirler kelimeye dalalet ve helâk anlamlarını vermişlerdir:

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي اِنْ اَرَدْتُ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Eğer Allah sizi helak etmeyi/sizin sapmanızı istemişse, ben sizin iyiliğinizi arzu etmiş olsam bile, bu hayırhahlığım size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve nihayet ancak Ona döndürüleceksiniz.<sup>26</sup>

Kelime Kur'an'da; aleyhine söz hak olanların insanlara yaptıklarını,<sup>27</sup> Hz. Âdem'in Allah'ın emrine muhalefetini,<sup>28</sup> Allah'ın şeytanın azgınlığına müsaade etmesini,<sup>29</sup> şeytanın insanları azdırmasını,<sup>30</sup> insan şeytanlarının

22 İbn Manzûr, ay.

23 İbn Manzûr, ay.

24 İbn Manzûr, ay.

25 İbn Manzûr, ay.

26 Hûd, 11/34.

27 Kaşas, 28/63.

28 Tâhâ, 20/121.

29 A'râf, 7/16; Hicr, 15/39.

30 Hicr, 15/39; Şâd, 38/32; Hicr, 15/42.

başka insanları azdirmasını,<sup>31</sup> yeryüzünde haksız yere kibirlenen akl-ı selimin yolunu görseler bile yol olarak tutmayan bilakis sapkınlığın yolunu gördükleri zaman onu yol olarak benimseyenlerin tutumunu,<sup>32</sup> Allah'ın hidayet verdiği bir neslin haleflerinin namazı bırakmak ve şehvetlerine uymak suretiyle tuttıkları yolun sapkınlığını,<sup>33</sup> Hz. Mûsâ'nın yardım ettiği adamın ertesi gün bir başka adamla daha kavgaya tutuşmasından sonra adamın karakterini,<sup>34</sup> Allah'ın kendisine ayetler verdiği ancak ayetlerden sıyrılıp şeytanın peşine takılan kişinin halini, cehennem ehlinin bir sıfatını<sup>35</sup>, sapkınların yolunu<sup>36</sup> ifade için kullanılmıştır.

### 'A-Ş-V/Y (عَصَى)

Kelimenin birleşmeye ve ayrılmaya delâlet eden iki kök anlamı vardır. Birleşme anlamdaki kullanımı ile alakalı olarak şu görüşler zikredilmiştir:

1. عَصَا Elin parmakları kapanmış bir şekle bürünmesi halidir.<sup>37</sup> Ebû 'Abîd'e göre kelime kökü, "birleşme ve anlaşma" anlamındadır.<sup>38</sup> Cemaat (topluluk) için عَصَا kelimesi kullanılır. الْعَصَا İslâm cemaati demektir ve kim bu cemaatten ayrılırsa Müslümanları bölmüş olur.<sup>39</sup> الْعَصَا odun anlamında da kullanılır.<sup>40</sup> Bu anlamlar عَصَوَ fiil kökünden gelir.<sup>41</sup> Her iki anlam bir arada düşünüldüğünde; aynı kökten gelen bu iki kelimenin ortak anlam sahasının "bir yerden güç alma, destek görme" olduğu da düşünülebilir. Ellerini kapayan kişi yumruk haline getirir ki bu bir güç simgesidir. Cemaat, genellikle aynı görüşü paylaşan insanların oluşturduğu insan topluluğudur ve bu insanlar genelde aynı düşünceleri paylaştıkları için birbirlerinden destek alır-

31 Kaşas, 28/63; Şâffât, 37/32;

32 A'râf, 7/146.

33 Meryem, 19/59.

34 Kaşas, 28/18.

35 Şu'arâ, 26/91 ve 94.

36 Bakara, 2/256; A'râf, 7/146.

37 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 271.

38 İbn Fâris, *ay*; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 63.

39 İbn Fâris, *ay*.

40 Feyrûzâbâdî, *Beşîru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, c. 4, s. 74.

41 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 99.



lar. Asâ, sopa, yürümede zorluk çeken kişinin dayanarak, destek olarak yürüdüğü âlettir.

2. Tâ'at'ın zıttı<sup>42</sup> olan 'İşyân, Ma'siyet<sup>43</sup> anlamına gelir. Bu anlamlar عُصَى fiil kökünden gelir.<sup>44</sup>

Kur'an'da kelimenin her iki anlam varyasyonu da yer almaktadır. Kelime sopa, değnek anlamıyla Kur'an'da 11'i Mekkî biri Medenî olmak üzere 12 defa; 'İşyân anlamında ise 18'i Mekkî, 14'ü Medenî olmak üzere 32 defa kullanılmıştır. Kur'an'da; Hz. Âdem'in verdiği sözde durmayıp yasak ağaçtan yemesini,<sup>45</sup> Peygamberlere karşı gelmeyi,<sup>46</sup> Allah'a karşı gelmeyi<sup>47</sup> ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca kıyâmet gününde huzûr-u ilâhîde mahcûp ve mahzun bir halde bulunan, Allah'ın yeryüzünde bozgunculuk yapıp 'ısyan ettiğini hatırlattığı kişinin tasviri için<sup>48</sup> kullanılmıştır.

#### N-S-Y (نَسِي)

İbn Fâris'e göre; kelimenin "Bir şeyden gafil olmak, unutmak, bir şeyi hatırlayamamak" ve "Bir şeyi terk etmek, bırakmak" anlamlarına gelen iki kök anlamı vardır.<sup>49</sup> Cevherî ise, kelimenin kök anlamının terk etmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Unutmanın hafızadaki bir bilginin akli terk etmesi olduğu düşünüldüğünde Cevherî'nin de söylediği gibi kelimenin "terk etmek" anlamına gelen tek kök bir anlamının bulunması da muhtemeldir. Feyyûmî'ye göre, nisyân kelimesi, kasıtlı veya kasıtsız terk etmek anlamlarını müstereken barındıran bir manaya sahiptir.<sup>51</sup> Râğib İşfehânî<sup>52</sup> ve Feyrûzâbâdî<sup>53</sup> de:

42 Feyrûzâbâdî, *Beşîiru Zevi't-Temyîz fi Le'âifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, c. 4, s. 74.

43 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 271.

44 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 100;

45 Tâhâ, 20/121.

46 Muzzemmil, 73/16; Nâzi'ât, 79/21; Hûd, 11/59; Hâkkâ, 69/10; Şu'arâ, 26/216; Nûh, 71/21; Nisâ, 4/42; Âlu 'İmrân, 3/152; Bakara, 2/93; Nisâ, 4/46; Nisâ, 4/14; Ahzâb, 33/36; Mucâdele, 58/8-9.

47 Zümer, 39/13; Hûd, 11/63; Cinn, 72/23; Meryem, 19/44; Nisâ, 4/14, 42; Ahzâb, 33/36.

48 Yûnus, 10/91.

49 İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421.

50 İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihhâh Tâcu'l-Luğa ve's-Şihhâhi'l-'Arabiyye*, tahk.: Aşmed 'Abdulğafûr 'Atâr, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979, c. 6, s. 2508.

51 Aşmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-Munîr fi Çarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-

“Nisyân, insanın kendisine emanet edilen şeyin korumasını bırakmasıdır (terk etmesi). Bu kalbin zayıflığından, gafletten yahut kasıtlı olarak göz ardı etmekten kaynaklanabilir” demektedir.<sup>54</sup> Râğıb ayrıca, “Allah’ın insanı zemmettiği her nisyânın, temelinde amd (kasıt) yatan/bulunan nisyân” olduğunu ifade etmiştir. Kelime Kur’ân’da 32’si Mekkî, 13’ü Medenî olmak üzere toplam 45 defa geçmektedir.

İlk dönem tefsirleri,<sup>55</sup> ilk dönem sözlükleri<sup>56</sup> ve vücûh-nezâir kitaplarında<sup>57</sup> “terk etti” anlamı açıkça yer almasına karşın; günümüzdeki Kur’ân çevirilerinin hemen hemen hepsinde kelimeye unutmak anlamı verilmesi, böylelikle kelimenin ihtiva ettiği “terk etmek” ve “temelinde kasıt bulunan nisyân daha açık ifadeyle göz ardı etmek/görmezden gelmek” anlamlarının neredeyse tamamen göz ardı edilmesi de, kanaatimizce gözden kaçırılması gereken, önemli bir detaydır.

Anlam alanları incelenen bu üç fiil kökü de Hz. Âdem kıssasında yer almakta ve peygamberlerin günahsız olup olmadığını belirlemede kilit noktayı teşkil etmektedir. Çünkü kıssa içerisinde yer alan bu kelimelere verilecek anlamlar, varılacak yargıyı tamamıyla değiştirecektir. Bu durumu daha net görebilmek için anlam alanları ortaya konan bu kelimelerin Hz. Âdem kıssası içerisinde nasıl bir anlamlandırılmaya tabi tutulduğuna göz atmakta fayda vardır.

---

Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût, ts., c. 2, s. 604.

52 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 425.

53 Feyrûzâbâdî, *age*, c. 5, s. 48.

54 Feyrûzâbâdî, *age*, c. 5, s. 49; İşfehânî, *age*, c. 2, s. 425.

55 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; ‘Abdullah İbn ‘Abbâs, *Tenvîru'l-Miğbâs min Tefsîri İbn ‘Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1360, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

56 Ebû Mansûr Muhammed b. Aşmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, tahk.: ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Mışriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, yy. 1964, c. 8, s. 79; İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421; Feyyûmî, *age*, c. 2, s. 604; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 321.

57 İsmâ'il b. Aşmed Ferîd Hîrî, *Kitâbu Vucûhi'l-Ķur'ân*, tahk.: ‘Abdurrahmân ‘Abdulhâlim Efgânî, Basım evi belirtilmemiş, yy., 1404/1983, s. 321; Huseyn b. Muhammed Dâmegânî, *İşlâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fi'l-Ķur'âni'l-Kerim*, tahk.: Seyyidu'l-Ehl ‘Abdulazîz, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrût 1980, s. 404. Yahyâ b. Sellâm, İbn Cevzî ve MuĶâtil b. Süleymân'ın eserleri de taranmış ancak kelimenin vücuhuna dair bir malumat bulunamamıştır.

## Hz. Âdem Kıssası

### Âyetler ve İlk Dönem Tefsirleri Işığında Hz. Âdem Kıssası

Hz. Âdem Kur'an'da, kendisine günah anlamında bir fiil izâfe edilen peygamberlerdendir. Günah anlamına gelen bu kelimelerin tefsirinde benimlenen metot tarihsel süreç içerisinde farklılıklar arz etmiştir. Konunun daha rahat algılanması açısından Kur'an'da kıssanın nasıl anlatıldığını kısaca hatırlamakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

Kıssa, Kur'an'da Hz. Âdem yaratılmadan önce meleklerin Allah'a "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz" demesi Allah'ın ise onlara "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" şeklinde cevap vermesi ile başlar,<sup>58</sup> Hz. Âdem'in, menşei toprak olan ve tadrîci bir şekilde toprak (تُرَابٍ)<sup>59</sup>, balçık (حَمًا مَسْنُونٍ),<sup>60</sup> cıvık çamur (طِينٍ لَازِبٍ)<sup>61</sup>, kupkuru balçık (صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ)<sup>62</sup> kelimeleri ile tavsif edilen maddeden yaratılması ile devam eder.<sup>63</sup> Yaratmanın ardından Allah Hz. Âdem'e eşyanın ismini öğretir. Allah ardından meleklerle eşyanın isimlerini sorar,<sup>64</sup> onlar cevap veremezler.<sup>65</sup> Aynı soru Hz. Âdem'e sorulur ve Hz. Âdem eşyanın ismini meleklerle haber verir.<sup>66</sup> Ardından Allah, meleklerle, Hz. Âdem'e secde etmelerini emreder, İblîs hariç tüm melekler secde eder.<sup>67</sup> Allah İblîse emrine itaatsizliğinin sebebini sorar, İblîs ise kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratılmasını delil göstererek kibirlenir.<sup>68</sup> Allah da büyüklük taslaması ve kâfirlerden olmasından ötü-

58 Baqara, 2/30.

59 Âlu 'İmrân, 3/59.

60 Hicr, 15/26, 28, 33.

61 Şâffât, 37/11.

62 Raḥmân, 55/14.

63 Bu kelimelerin tedriciliği temsil etmesi ile alakalı olarak Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, AÜİFY, Ankara 1976, s.180.

64 Baqara, 2/31.

65 Baqara, 2/32.

66 Baqara, 2/33.

67 Baqara, 2/34; A'râf, 7/11; Hicr, 15/30-31; Tâhâ, 20/116.

68 Hicr, 15/32-33; Şâd, 38/74-76.

rü İblîsi cennetten kovar.<sup>69</sup> İblîs, insanları saptırmak için Allah'tan izin ister ve Allah bu süreyi kendisine verir.<sup>70</sup> Bunun üzerine İblîs:

قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَأَنْبِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ  
وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿٧٠﴾

“Beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. Sonra onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükredenlerden bulamayacaksın”<sup>71</sup>

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٧١﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ  
الْمُخْلِصِينَ ﴿٧٢﴾

“Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım”<sup>72</sup>

Şeytanın cennetten kovulmasının ardından Allah, Âdem<sup>(s)</sup>'in cennette huzur bulabilmesi için Havvâ'yı yaratır.<sup>73</sup> Ardından da yasak ağaca<sup>74</sup> yaklaşmalarını için onları uyarır ve yaklaşmaları halinde zâlimlerden olacaklarını açıkça beyan eder.<sup>75</sup>

İblîs, cennetten çıkarılmasına sebep olan ve kendisini saptıracağına dair söz verdiği Hz. Âdem'i kandırmak için plan yapar. Hz. Âdem ve Havvâ'ya birbirlerinden gizlenmiş olan avret yerlerini göstermek ve bu suretle onları cennetten çıkarmak ister. “Rabbimiz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı” demek ve

69 Hicr, 15/34-35; A'râf, 7/12-13; Şâd, 38/77.

70 A'râf, 7/14-15; Hicr, 15/36-38.

71 A'râf, 7/16-17.

72 Hicr, 15/39-40. Ayetin müteşâbihini için ayrıca Bk. Şâd, 38/86.

73 Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umar İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk.: Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1420/1999, c. 1, s. 234; Ebû Muhammed 'Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Musnedan 'an Rasûlullâhi ve's-Şahâbeti ve't-Tâbi'in*, tahk.: Tayyib, Es'ad Muhammed, Mektebetu Nizâr Muştafâ Elbâz, Riyâd, 1417/1997, c. 5, s. 1448.

74 Yasak ağacın ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu ağacın buğday, (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 551-554; İbn Keşîr, *age*, c. 1, s. 234) yaşı üzüm, (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 554-556; İbn Keşîr, *age*, c. 1, s. 234) incir (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 556) olabileceği söylenmiştir. Taberî bu ağacın buğday, üzüm veya incir olmasının caiz olduğunu ancak bunu bilmenin âlimin ilmine bir şey katmayacağını, bilmemenin de âlimin ilminden bir şey eksiltmeyeceğini ifade etmiştir. Kanaatimizce de en makul görüş budur.

75 Bakara, 2/35; A'râf, 7/19.

sözünün doğruluğu hususunda yemin etmek suretiyle<sup>76</sup> onlara vesvese verir.<sup>77</sup>

Bu noktada “Şeytan cennetten kovulmuşken ve Hz. Âdem ile Havvâ cennette iken şeytan nasıl oldu da onlara vesvese verebildi?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Müfessirler bu duruma farklı cevaplar vermişlerdir. İblîs’in koyun gibi dört tane ayağı olan yılanın karnında cennete girmesi,<sup>78</sup> koyun gibi bir hayvan olarak girmesi,<sup>79</sup> cinlerin ilklerinden olan bir deve gibi girmesi,<sup>80</sup> kendisi yeryüzünde bulunduğu halde cennetteki Hz. Âdem ile Havvâ’ya vesveselerini ulaştırması<sup>81</sup> bu konuda zikredilen rivâyetlerden bazılarıdır. Bu rivâyetlerde şeytan ilk olarak Havvâ’ya giderek ona “Şu ağaca bak ne kadar hoş kokusu ve tadı, ne güzel bir rengi var” gibi sözlerle iğvâ vermiş ve meyveden yemesini sağlamış; ardından Havvâ, Hz. Âdem’e meyveyi götürmüştü<sup>82</sup> “Âdem ye! Ben yedim bana bir zararı dokunmadı” demiştir.<sup>83</sup> Her ikisi de bu meyveden yiyince birbirlerine kötü yerleri yani avret mahalleri<sup>84</sup> gözükmüş ve bunun üzerine üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başlamışlardır.<sup>85</sup> İbn ‘Abbâs’dan gelen bir rivâyette Hz. Âdem hatasından sonra cennette koşmaya başlamış, bir ağaç kendisini tutmuştur. Allah: “Benden mi kaçırıyorsun Ey Âdem?” diye sorunca Hz. Âdem “Hayır, fakat senden hayâ ediyorum Ya Rabbî!” şeklinde cevap vermiştir. Allah: “Cennette sana verdiklerimden haram kıldığım şey haricindekileri mubah kılmadım mı?” şeklinde sorduğunda ise Hz. Âdem “Şüphesiz ki öyle Yâ Rabbî. Lakin senin adınla yemin eden bir kişinin sözünden cayacağını hesap edemedim” demiştir. Ardından Allah Hz. Âdem’i cennetten kovarak yeryü-

76 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 10, s. 106.

77 A’râf, 7/20.

78 Beğavî, *age*, c. 1, s. 83; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 561, 563.

79 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 563.

80 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 564.

81 Bu görüş Hâsenü’l-Başrî’ye aittir. Bk. Ebû Abdillâh Fâhrüddin Muḥammed b. ‘Umar Fâhrüddin Râzî, *Tefsîru Fâhrî’r-Râzî*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1401/1981, c. 3, s. 16.

82 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 562, 563.

83 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 563.

84 Ebu’l-Ḥâsen Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tahk.: ‘Abdullah Maḥmûd Şaḥḥâte, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabiyyi, Beyrût 2002, c. 2, s. 33; Beğavî, *age*, c. 3, s. 220; İbn Keşîr, *age*, c. 5, s. 321.

85 A’râf, 7/22.

züne göndermiştir.<sup>86</sup>

Hız. Âdem şeytanın iğvâsına kanarak Allah'a verdiği sözü terk etmiş,<sup>87</sup> Allah'ın emrine muhalefette bulunmuş, şeytanın vesvesesine itaat etmiştir.<sup>88</sup> Allah Âdem'e "Aşâ" ve "Gavâ" fiillerini izâfe etmiş<sup>89</sup> ve onu sözünde azimli yani sabırlı<sup>90</sup>/emredileni koruyan<sup>91</sup> olarak bulmadığını beyan etmiştir.<sup>92</sup>

İlk dönem tefsirlerinin çoğu bu görüşü tercih etmiş olmakla birlikte,<sup>93</sup> fiilin unutmak anlamında kullanıldığını ifade eden bir iki rivâyet de yer

86 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 111-112. İlk dönem tefsirlerinde Hz. Âdem'in yaratılışı bu şekilde anlatılmakla birlikte sonraki dönemlerde farklı bazı yorumlar da yapılmıştır. Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Âdem", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul Asarî İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1360/1941; İsmail Yakıt, Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*, Isparta, Yıl: 1999, Sayı: 6, ss. 1-18; İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 1998, Sayı: 5, ss. 1-16.

87 İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; İbn Keşîr, *age*, c. 5, s. 320; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

88 Sa'lebî, ay.; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 182.

89 Tâhâ, 20/121.

90 'Abdulhaq b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Muḥarraru'l-Vecîz fî Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: 'Abduselâm 'Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, c. 4, s. 67; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 183.

91 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 184.

92 Tâhâ, 20/115.

93 Sa'lebî tefsîrinde müfessirlerin çoğunun görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Bk. Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263. Bilhassa ilk dönem tefsirleri ve bazı sonraki dönem tefsirleri incelendiğinde Sa'lebî bu görüşünde haklı gözükmektedir. Çünkü İbn 'Abbâs, Mukâtil, Yahyâ b. Sellâm, İbn Ebî Zemenîn, İbn Kuṭeybe, Vâhidî, Ferrâ fiilin "terk etmek" anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Ayrıntılar için Bk. İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Mukâtil b. Süleymân, *age*, c. 3, s. 43; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, tahk.: Hind Şelebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004, c. 1, s. 283; 'Abdullah b. 'İsâ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Muhammed Ḥasen İsmâ'îl- Aḥmed Ferid Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 1, s. 528; 'Abdullah b. Muslim İbn Kuṭeybe, *Te'vîlu Muşkilu'l-Ḳur'ân*, tahk.: Seyyid Aḥmed Seḳar, Dâru'l-İḥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyyi, Mısır 1954, s. 382; Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîṭ fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*, tahk.: Aḥmed 'Abdulḡanî Cemâl-Aḥmed Muhammed Şîra, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994, c. 3, s. 224; *Tefsîru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: Dâvûdî, Safvân 'Adnân, Dâru'l-Ḳalem, Beyrût 1415/1995, c. 2, s. 707; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, tahk.: Aḥmed Yûsuf Necâti-Muḥammed 'Alî Neccâr-'Abdulfettâḥ İsmâ'îl Şelbî, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Mısır ts., c. 2, s. 188.

almaktadır.<sup>94</sup>

Ayetteki “وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى” ifadesi tefsirlerde farklı şekillerde izah edilmiştir. Yaḥyâ b. Sellâm: “Buradaki ma’siyet, dalalet derecesine ulaşmayan bir ma’siyettir”,<sup>95</sup> İbn Kuteybe “Hz. Âdem, Allah tarafından kendisine nasihat edilmesine rağmen şeytanın tuzaklar kurması, Allah adına yemin etmesi ve Hz. Âdem’in ayağını kaydırmak istemesi neticesinde nehyedildiği ağaçtan yemiştir. Şeytan da böylelikle onları aldatarak gaflete düşürmüştür. Onların itikattan ve sahih niyetten kazandıkları bir günah yoktur. Bu yüzden biz sadece Allah’ın dediği gibi ‘عَصَى آدَمُ وَغَوَى’ deriz, ona ‘عَاصِي’ ve ‘غَاوِي’ demeyiz. Nasıl ki insanlar elbise dikmeyi adet haline getirmediği için elbiseyi kesti ve dikti deniyor, terzi denmiyorsa, buradaki fiil de aynı şekilde anlaşılmalıdır” demektedir.<sup>96</sup> İbn Kuteybe’nin bu yorumuna göre Hz. Âdem’in Allah’ın emrini göz ardı edip, ona muhalif bir harekette bulunması nadiren vuku bulduğu için ona ‘âşî ve gâvî demek uygun olmayacaktır. İbn Ebî Zemenîn, Yaḥyâ b. Sellâm’ın muhtasarını yaptığı tefsirde bu isyanı: “Küfre varmayan bir ma’siyet”<sup>97</sup> olarak tanımlar. Bahsi geçen ifadeyi İbn A’râbî “hayatını

94 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 182-183.

Yûnus-İbn Vehb-İbn Zeyd sırasıyla gelen rivâyette, Üsâme b. Zeyd b. Eslem el-Kuraşiyî’l-Adevî’nin tabakât kitaplarında “Da’îl” yahut “Munkeru’l-Ĥadîs” şeklinde zikredilmesi rivâyetin sıhhati açısından sıkıntılı olduğunu göstermektedir (Ayrıntılı bilgi için Bk. Aḥmed b. ‘Alî b. Ḥacer ‘Aşkalânî, *Taḥrîbu’t-Tehzîb*, Dâru’l-Âşîme, Riyâd 1423/2002, s. 123; Cemâluddîn Ebî’l-Ferac ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed İbn Cevzî, *Kitâbu’l-Ḍ-Ḍu’afâ-i ve’l-Metrûkîn*, tahk.: Ebû’l-Fidâ ‘Abdullâh Kâfî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986, c. 1, s. 95; Yusuf İbnü’z-Zekiyyi ‘Abdurrahmân Ebu’l-Ḥaccâc Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1980, c. 2, s. 334-335). Diğer taraftan İbn ‘Abbâs ve Ḥasenu’l-Başrî’den Hz. Âdem’in unuttuğunu da, terk ettiğini de beyan eden iki ayrı görüşün yer alması da ayrıca ilgi çekicidir. İbn ‘Abbâs ve Ḥasenu’l-Başrî’nin “Terk etti” anlamındaki rivâyetleri için Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 182; Vâhidî, *Tefsîru’l-Vesîṭ fi Tefsîri’l-Ḳur’âni’l-Mecîd*, c. 3, s. 224; Celâluddîn ‘Abdirrahmân b. Ebî Bekr Şuyutî, *ed-Durru’l-Mensûr fi Tefsîri’l-Me’sûr*, tahk.: Turkî, ‘Abdulah b. ‘Abdulmuḥsin, Merkezu Ḥicr İ’l-Buḥûsi ve’l-Dirâseti’l-Arabiyyi ve İslâmiyyeti, Kâhira 1424/2003, c. 10, s. 247; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Hasenu’l-Başrî, *Tefsîru Ḥasenu’l-Başrî*, Dâru’l-Ĥadîs, Kâhira 1992, c. 2, s. 120. “Unuttu” anlamındaki rivâyetleri için Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 183; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Râzî, *Tefsîru Fâhri’r-Râzî*, c. 22, s. 124.

95 Yaḥyâ b. Sellâm, *age*, c. 1, s. 285.

96 İbn Kuteybe, *age*, s. 312-313; Vâhidî, *Tefsîru’l-Vesîṭ fi Tefsîri’l-Ḳur’âni’l-Mecîd*, c. 3, s. 224; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. İbrâhîm b. ‘Umar eş-Şeyhî Ḥâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl fi Me’âni’t-Tenzîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1399/1979, c. 4, s. 283.

97 İbn Ebî Zemenîn, *age*, c. 1, s. 528.

berbat etti",<sup>98</sup> Vâhidî ise "Yasak ağaçtan yemek sûretiyle Rabbi'nin emrine karşı geldi"<sup>99</sup>/ hata etti ve yasak ağaçtan yemek ile amaçladığı şeye nâil olmadı veya doğru yolu bulamadı"<sup>100</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Hiz. Âdem Allah'tan tevbesini ifade eden kelimeler almış, Allah da onların tevbesine icabet etmiştir.<sup>101</sup> Bu kelimelerin:

﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz"<sup>102</sup>

âyeti olduğu da söylenmektedir.<sup>103</sup>

Şa'lebî ve İbn 'Abbâs âyette geçen nefse zulüm ifadesini "emre itaatsizlik etmekle nefesine zarar vermek" olarak izah etmiştir.<sup>104</sup> Taberî ise "bizi men ettiğin ağaçtan yemek işinde, emrinin hilâfına eylemde bulunmak ve bizim ve senin düşmanına itaat etmek ile nefsimize kötülük ettik"<sup>105</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Muqâtil ise ayetin tefsirinde "وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا" dan sonra "ذُنُوبَنَا" ifadesini eklemiştir.<sup>106</sup>

98 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîf fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, c. 3, s. 224.

99 Vâhidî, ay.

100 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l 'Azîz*, c. 2, s. 707.

101 Bakara, 2/37.

102 A'râf, 7/23.

103 Ebû'l-Kâsım Dahhâk b. Mezâhim, *Tefsîru'd-Đahhâk*, tahk.: Muhammed Şukrî Ahmed Zâvîti, Dâru's-Selâm, Kâhira 1419/1999, c. 1, s. 363; Beğavî, *age*, c. 1, s. 85; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 1, s. 579 vd.

104 Şa'lebî, *age*, c. 4, s. 225. İbn Teymiyye de nefse zulüm hakkında şunları söylemektedir: "Genel anlamıyla kullanıldığında kazanılan her türlü günah (zenb) kulun nefesine zulmüdür." Ebî'l-Abbâs Taqıyyuddin Ahmed b. 'Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû' ul-Fetâvâ*, tahk.: Cezzâr, 'Âmir-Bâz, Enver 'Âmir, Dâru'l-Vefâ, Manşûre 1426/2005, c. 7, s. 62.

105 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 115.

106 Muqâtil b. Suleymân, *age*, c. 2, s. 32. "ذنب" kelimesinin bilinçli ve bilinçsiz olarak yapılan hata/günahlar için kullanıldığını bildirenler (Bk. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984, s. 122; Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Üyarılar*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, s. 155) Hiz. Âdem'in bu fiili unutarak işlediğini iddia etmektedirler. İlerde de açıklanacağı üzere, Hiz. Âdem'in bu fiili unutarak işlemesi siyaksibak açısından pek uygun gözükmemektedir. Nitekim Râzî de böyle düşünmenin imkan dahilinde olduğunu ifade etmiştir. (Bk. Ebû Abdillâh Fahruddin Muhammed b. 'Umar Fahruddin Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu's-Seğâfeti'd-Dîniyye, Kâhira 1986, s. 52)



## Kelâmî Kaygılarla Yapılan Tefsirler ve Kelâm Eserleri Işığında Hz. Âdem Kıssası

Şu ana kadar kıssayı, ilk dönem rivâyetleri ışığında incelemiş bulunmaktayız. Tefsirde rivâyet metodunun benimsendiği dönemlerde âyetler bu şekilde tefsir edilirken kelâmî bazı kaygıların ön plana çıkmasıyla algı yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Yukarıda Hz. Âdem'in Allah'a verdiği sözde kararlı olamaması, bilinçli bir şekilde yasak ağaca yaklaşması, şeytanın vesvese ve iğvâ yoluyla onları kandırıp cennetten çıkarması şeklinde tefsir edilen âyetler, kelâmî kaygıların öne çıktığı eserlerde peygamberlerin ismet sahibi (günahsız) olmaları gerektiği gerekçesiyle te'vile tabi tutulmuştur. Bu konuda en doyurucu izâhâtı Râzî'de görmekteyiz. Konu üzerine husûsî bir kitap da kaleme alan Râzî, hem bu eserinde, hem de tefsirinde peygamberlerin günahsız olmalarını ispat için 15/16 delil getirerek konuyu aklen izaha çalışmaktadır.<sup>107</sup> Bu izahtan sonra da peygamberlerle ilgili günah anlamını taşıyan kelimeleri te'vil ederek açıklamaya çalışmaktadır.

1. Kitapta, Hz. Âdem kıssasına dayanarak Peygamberlerin günah işlediğine dair 7 ayrı delil öne sürülmüştür:
2. Hz. Âdem için عَصَى fiili kullanılmıştır.<sup>108</sup> Asi olan ise büyük günah (kebîra) işlemiştir. Öyleyse Hz. Âdem büyük günah işleyenlerdendir.
3. Hz. Âdem için aynı şekilde غَوَى fiili kullanılmıştır.<sup>109</sup> Gayy rüşdün zıddıdır. Demek ki Hz. Âdem doğru yolu bulamamıştır.
4. Hz. Âdem tevbe etmiştir.<sup>110</sup> Tevbe eden ise kesinlikle günahkârdır. Çünkü tevbekâr, işlediği günahattan pişmanlık duyan kişi demektir. İşlediği günahattan pişmanlık duyan kişi ise ortada bir günah olduğunu haber veriyor demektir. Şayet bu haberinde yalan söylüyorsa, yalan söylediği için; söylemiyorsa haber verdiği için günahkârdır.
5. Allah onu nehyetmesine rağmen yasak ağaca yaklaşmıştır. Allah'ın

107 Tefsirde 16, Kitapta 15 delil sayılmaktadır. Râzî, *Tefsîru Fâhri'r-Râzî*, c. 3, s. 8-10; Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, ss. 41-48.

108 Tâhâ, 20/121.

109 Tâhâ, 20/121.

110 Bakara, 2/37; Tâhâ, 20/122.

yasakladığı bir şeyi yapmak ise günahın ta kendisidir.

6. Allah'ın "Yaklaşırsanız 'zalim'lerden olursunuz"<sup>111</sup> sözüne mutabık olarak "Rabbimiz biz nefsimize zulmettik"<sup>112</sup> ifadesinde Hz. Âdem kendisini zalim olarak isimlendirmiştir. Allah ise "İyi bilin ki Allah'ın laneti zalimler üzerinedir"<sup>113</sup> buyurmuştur. Lanete layık olan ise büyük günah sahibidir.
7. Hz. Âdem Allah'ın mağfireti olmasaydı muhakkak hüsrana uğrayanlardan olacağını kendisi itiraf etmiştir.<sup>114</sup> Bu da onun büyük günah sahibi olduğunu gösterir.
8. Şüphesiz ki Hz. Âdem şeytanın vesvesesi ve ayak kaydırması sebebi ile şeytana itaat edip onun adımlarını izlemenin cezası olarak cennetten çıkarılmıştır. Bu ise onun büyük günah sahibi olduğunu gösterir. Bu maddelerin teker teker günaha delalet etmediği kabul edilse bile hepsi bir arada düşünüldüğünde Hz. Âdem'in günah işlediği kesindir.<sup>115</sup>

Râzî bu delillerin tutarsızlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Onun bu sorulara verdiği cevaplar ve cevaba bağlı olarak yaptığı te'viller ise şu şekildedir:

İsmetin vakti Rafızî'lere göre doğumdan ölüme kadar, Mu'tezileden pek çok kişiye göre buluştan ölüme kadar, ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ve Mu'tezileden Ebû Huzeyl ve Ebû 'Alî'ye göre ise peygamberlik geldikten sonradır.<sup>116</sup> Hz. Âdem'e isyan ve doğru yoldan çıkma anlamlarına gelen kelimelerin izâfe edilmesi peygamberlik öncesi bir dönemde vuku bulmuştur.<sup>117</sup> Bu açıdan peygamberlikten sonra olan ismeti kabul edenlere

111 Bakara, 2/35.

112 A'râf, 7/23.

113 Hûd, 11/18.

114 A'râf, 7/23.

115 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 11-12.

116 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 8.

117 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 12; Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Ali b. Muhammed b. 'Ali Curcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1417/1997, c. 3, s. 433; Mes'ûd b. 'Umar Teftâzânî, *Şerḥu'l-Mekâşid*, tahk.: 'Abdurrahmân 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989, c. 5, s. 53.

göre ağaçtan yemenin Hz. Âdem'in günahsızlığına hanel getiren bir yanı yoktur. Şayet Hz. Âdem peygamberlik sonrasında bu günahı işlemişse, bunun unutarak yahut bilinçli bir şekilde işlenmiş olması mümkündür. Unutarak yenmiş olabileceğini iddia eden kelamcılar, bunu, bir işle meşgul iken unutarak yemek yiyen oruçlunun durumuna benzetmişlerdir.<sup>118</sup> Râzî'ye göre şayet Hz. Âdem, bu fiili bilinçli olarak işlemiş olsaydı, Allah hakkında su-i zanna gitmiş olurdu ki, bu ağaçtan yemeye nazaran daha büyük bir günahdır.<sup>119</sup> Bu yüzden ayetlerin ve hadisin, ağaçtan bilinçli olarak yemeye delalet ettiği söylenemez. Hz. Âdem'in kınanması ise unutma sebeplerinden sakınmadığı içindir. Müslümanlardan unutma sonucu hâsıl olan günahlar affedilmiştir. Ancak şereflerinin büyüklüğünden ötürü bu mesuliyet peygamberlerden kaldırılmamıştır. Şayet "Peygamberlerin hallerinin yüceliği ve mertebelerinin büyük olması onların bir başkasının yükümlü olmadığı şeylerle yükümlü olması şartını doğurur mu?" diye sorulacak olursa bu da "Hasenâtü'l-ibrâr"ın (İyi kişilerin hasenâtının) "seyyâtü'l-muğarrabîn" (Allah'a daha yakın olanların kötülüğü) olması ile izah edilir.<sup>120</sup> Bu görüşte olanlara göre günahkâr (müznib) kişi kötülüklerden (seyyât) nasıl korkarsa, muğarrabînden (Allah'a daha yakın) olan kişiler de hasenâttan öylece korkarlar.<sup>121</sup>

Râzî'ye göre Hz. Âdem'in bu fiili bilinçli bir şekilde yapmış olduğu söylendiğinde ise durum ile alakalı 4 ayrı görüş ortaya çıkar:<sup>122</sup>

1. Bu nehiy haramlık ifade eden değil, tenzihi ifade eden bir nehiydir. Râzî bu görüşü kabul etmekte ve nehyin tahrir için olduğunu söyleyenleri eleştirmektedir.<sup>123</sup>

118 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, ay.

119 Râzî, Hz. Âdem'in Şeytanın "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı" sözlerine inanması durumunda Allah hakkında sû-i zann beslemiş olacağını ifade etmekte ve bunun ağaca yaklaşmaktan daha büyük bir günah olacağını söylemektedir. Bahsi geçen sû-i zann budur. (Bk. Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13)

120 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13; İshâk b. Âkil b. 'Umar el-'Alevî el-Mekkî Sekkaf, *el-Berâhinu'l-Hasimeti's-Şikak min Câhidi 'İşmeti Nebiyîna*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 1144, vr. 28a.

121 Sekkaf, ay.

122 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13.

123 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 5 ve 13-14.

2. Hz. Âdem bu fiili peygamber iken ve kasıtlı olarak işlemiştir ve bundan ötürü büyük günah kazanmıştır. Hz. Âdem'in günah işlediği ilk dönem tefsirleri tarafından benimsenmiş olsa da sonraki müfessirler bu durumu kabul etmemiştir.
3. Hz. Âdem bu fiili kasıtlı yaptı ancak bu işi yaparken kendisinde bir ürperme ve korku hali mevcuttu. Bu ise işlenen fiili küçük günaha (şagîra) dönüştürür. Ancak korku duyarak da yapılmış olsa fiil laneti, kınamayı ve ateşte ebedî kalışı gerektireceğinden bu görüş Râzî tarafından kabul görmemiştir.<sup>124</sup>
4. Hz. Âdem ictihadda yaptığı hatadan ötürü ağaca yaklaşmıştır. Mu'tezilenin çoğu bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre Hz. Âdem ağacın nev'ine mi yoksa kendine mi işaret edildiğini bilemediği için ictihad etmiştir ve ictihadında hata yapmıştır. Furû' ile ilgili bir ictihadda hata yapıldığı zaman, tıpkı bizim şeriatımızda olduğu gibi hatanın bağışlanmış küçük günah olması ihtimaline binaen fiil ceza ve lanete müstehâk olmayı gerektirmez.<sup>125</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Âdem'in fiili unutarak işlediği tercih edilmesi halinde günah vuku bulmamaktadır. Böylelikle yukarıda Hz. Âdem'in günah işlediğine dair zikredilen tüm deliller çürütülmüş olur.<sup>126</sup> Tevbe etme hususunda ise şöyle söylenmektedir: "Şüphesiz ki hiç günah işlememiş bir kişinin tevbesi Allah'a yönelmek ve O'na dönmek açısından daha güzel bir işittir. Bunun en güzel yanı ise işin henüz başlangıcında sevabı hak etmiş olmaktadır."<sup>127</sup> Şayet unutarak işlememişse ona izâfe edilen عَصَى ve عُوى fiilleri

124 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13-14.

125 Sekkaf, *age*, 26b vd; Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 14; Hâzin, *age*, c. 4, s. 285.

126 Kelâmî kaygılar ön plana çıkmadığı takdirde tefsirin, çağdaş tefsir yahut dirâyet tefsiri olması olaya bakışı etkilememektedir. Örneğin Mâturîdî ve İbn 'Âşûr, Hz. Âdem'in bu fiili 'amden yaptığını ifade etmektedir. Mâturîdî: "Ḥâsen ve te'vîl ehlinin çoğunluğu ayetteki 'Nisyân'a sehv anlamını vermemiş, 'Ziyan etti (Ḍayye'a), Terk etti (Terake)' anlamındaki vermiştir. Çünkü Hz. Âdem bu fiiliyle itâb edilmiş ve cezalandırılmıştır. Bir kişi (temeli) sehv ve nisyâna dayanan bir (fiilden) ötürü itâb edilmez. Bu ise fiilin ziyân etme (taḍyî') ve terk anlamında kullanıldığını (yani) sehv ve nisyân anlamında kullanılmadığını gösteren bir delildir." Ebû Mañşûr ibn Muḥammed Mâturîdî, *Te'vîlâtul-Ḳur'ân*, tahk.: Ahmet Vanlıoğlu, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005, c. 9, s. 242. İbn 'Âşûr'un fiilin 'amden yapıldığını ifade etmesi ile ilgili olarak Bk. Muḥammed Ṭâhir ibn Muḥammed Ṭâhir İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyyetu lî'n-Neşr, Tûnus 1984, c. 16, s. 327.

127 Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, s. 52.

ictihadında yaptığı hatadan yahut tenzihi ifade eden bir emre muhalefet etmesinden ötürü kullanılmış demektir. Bunlar küçük günah olmasına karşın peygamber olmasından ötürü Hz. Âdem'in bu küçük günahlarını dahi böyle ağır kelimelerle ifade etmiş ve onu cennetten kovmuştur. Ardından Hz. Âdem günahından ötürü tevbe etmiş Allah da onun tevbesine icabet etmiştir. Böylelikle zikredilen tüm deliller çürütülmüş olacaktır.

### HZ. ÂDEM KISSASINA YENİ BİR YAKLAŞIM

Buraya kadar tefsir literatüründe olayın nasıl izah edildiğini incelemiş bulunuyoruz. Şeytanın cennetten kovulmasına kadar geçen bölümü aynen kabul etmekle birlikte; şeytanın kovulduktan sonra kullandığı اَغْوَى fiilini daha derinden incelemek istiyoruz. Makalenin başında غَوَى fiil kökünden türeyen اَلْمُغْوَاةُ ve تَغَاوَوْا عَلَيْهِ kelimeleri tetkik etmiştik.

اَغْوَى fiilinin Kur'an'daki kullanımı dikkatle incelendiğinde, kelimenin türevlerinin içerdiği: "Bir tuzağı kamufle etmek ve güzel göstermek suretiyle pusu kurmak" ve "Düşmanlık gayesiyle birisine dört bir yandan yaklaşmak" anlamlarının satır aralarına gizlendiği görülecektir.

تَغَاوَوْا عَلَيْهِ kelimesinin, "toplanıp yardımlaşarak birini öldürmek yahut öldürmeksizin dört bir yandan gelerek etrafını kuşatmak, şerde yardımlaşmak"<sup>128</sup> anlamına geldiğini belirtmiştik. Bu anlamlar göz önünde bulundurulduğunda; şeytan insanları dört bir yanından kuşatacak, yanına insanlardan ve cinlerden yardımcıları olarak toplanacak ve kötü şeyleri insanlara güzel göstererek onları saptıracaktır. Nitekim "المُغْوَاة" adlı kapanda tuzağa bir oğlak yavrusu bırakılması ve bu şekilde göz boyayarak kurdun tuzağa düşürülmesi örneği ile aşağıdaki ayet bir arada düşünüldüğünde mantıkî yakınlık açıkça fark edilecektir:

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ

"Ey Rabbim, dedi, beni azdırdığın şeye (rahmetinden kovmana) mukabil ben de Andolsun yeryüzünde onlar(ın ma'siyetlerini) her halde süsleyeceğim (onları kendilerine hoş göstereceğim). Onların hepsini, toptan, muhakkak ki, azdıracam."<sup>129</sup>

Görüldüğü üzere şeytan Hz. Âdem ve Havvâ'ya nehyedildikleri şeyi

128 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

129 Hicr, 15/39.

güzel göstermiş, amacına ulaşmak içinse melek olmayı ve ölümsüzlüğü kullanmıştır. Ardından yeminler ederek onları kandırmış ve amacına ulaşmıştır.

Ayette şeytanın iğvasına kanmak ise (Z-L-L) fiili ile ifade edilmiştir. Buna dayanarak kendisine deliller geldikten sonra<sup>130</sup> iğvaya kanan kişinin ayağının kaydığı ve günaha düştüğü söylenilebilir:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي  
الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

“Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırды. Onları içinde buldukları bütün nimetlerden mahrum etti. Bunun üzerine biz de, ‘Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır’ dedik.”<sup>131</sup>

Ayette yer alan hadise ile kötü bir işi güzel gösterip tuzak kurmak anlamları bir arada düşünüldüğünde; Hz. Âdem, İblîsin kurduğu المَعْوَاة in kurdu, ölümsüzlük ve melek olmak isteği de oğlağıdır. Hz. Âdem amaçladığı şeylere ulaşmak isterken tuzağa düşmüş, elindeki nimetleri kaybetmiştir. Hz. Âdem bu fiili işlerken bilinçli bir haldedir, yani herhangi bir unutmama durumu söz konusu değildir. Şeytanın dört bir taraftan çullanması ve işleyeceği kötü fiili onlara güzel göstermesi sonucunda Allah’a verdiği sözü terk eden (نَسِي) (yani göz ardı eden/görmezden gelen/umursamayan) Hz. Âdem Allah’ın emrine muhalefet etmiş (عَصَى), tuzağa düşmüş ve doğru yoldan çıkmıştır (غَوَى). Ancak İblîs gibi hatasında ısrar etmemiş, kusurunu anlayıp hemen rabbine yönelmiş, ona tevbe etmiştir. Allah da tevbesi dolayısıyla onu affetmiştir.

Âdem’in ağaçtan unutarak yediğini ispata çalışan Râzî’nin, Allah hakkında su-i zanda bulunmanın ağaçtan yemekten daha büyük bir günah olmasını delil olarak böyle bir fiilin işlenmeyeceğini ifade etmesi olayın yaşanmadığına dair bir delil teşkil etmez. Çünkü dikkat edilecek olursa Şeytan onları kandırabilmek için yemin etmiştir.<sup>132</sup> Ayrıca, zikredilen bir rivâyete göre Hz. Âdem, Allah’ın adıyla yemin ettiği için Şeytanın sözünden cayaca-

130 Baqara, 2/209. Bu delil Allah’ın onlara ağaca yanaşmamalarını emretmesi ve şeytanın tuzak kurabileceğini hatırlatarak onları önceden uyarmasıdır. Bk. Tâhâ, 20/117; A’râf, 7/19; Baqara, 2/35.

131 Baqara, 2/36.

132 A’râf, 7/61.

ğını hesap edememiştir.<sup>133</sup> Bu açıdan Hz. Âdem'in Allah hakkında sû-i zanda bulunduğunu iddia etmek de zor gözükmektedir.

Ayetlerin tefsirinde kelâmî bazı kaygıların tefsirin önüne geçmesi ile ilk dönem tefsirlerinin aldığı rivâyetler İsrâîliyyât ve iltifat edilmemesi gereken haberler olarak nitelendirilmiş,<sup>134</sup> elde, olayı izah edebilecek başka doküman kalmadığı için zaman zaman aklî bazı çözümlere de başvurulmuştur. Örneğin şeytanın cennetten kovulmasına karşın Hz. Âdem ile Havvâ'ya vesvese vermesi hususunda Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetin kapısına kadar gittikleri ve İblîsin kapı dışından onlara vesvese vermiş olabileceği düşünülmüştür.

Bu eleştirileri yapmamızda başrol oynayan bir diğer konu ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi; ilk dönem tefsirleri,<sup>135</sup> ilk dönem sözlükleri<sup>136</sup> ve vü-cûh-nezâir kitaplarında<sup>137</sup> "terk etti" anlamı verilen "نَسِيَ" fiilinin te'vil cihetine gidilerek âyetin anlam kaymasına uğratılmasıdır. Unutma anlamıyla te'vil edilen kelime daha sonra peygamberimizin:

"إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ"

"Şüphesiz Allah benim için, ümmetimden amel etmediği veya konuşmadığı müddetçe kalbinin vesvese verdiği şeyin mes'ûliyetini kaldırmıştır"<sup>138</sup>

"إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"

"Şüphesiz Allah ümmetime, hata, unutma ve zorla yaptırılan bir işte cevaz vermiştir (yaptıkları fiillerin sorumluluğunu ümmetimden kaldırmıştır)"<sup>139</sup>

Hadisleri ve hadisin zayıf bir tariki olan:

زُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Ümmetimden hata unutma ve zorla yaptırılan işlerin sorumluluğu kaldırılmıştır"<sup>140</sup>

133 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 111-112.

134 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 16.

135 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

136 Ezherî, *age*, c. 13, s. 79; İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421; Feyyûmî, *age*, c. 2, s. 604; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 321.

137 Hîrî, *age*, s. 321; Dâmeğânî, *age*, s. 404.

138 Buḥârî, *Şahîhu'l-Buḥârî*, 'Itḩ 6; İman 15; Ṭalâḩ 11.

139 İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, Ṭalâḩ 16.

140 Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Câmi' u'l-Eḩâdîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût

rivâyeti delil gösterilmek suretiyle, peygamberlerin bu fiillerden günah irtikab etmediği ispat edilmeye çalışılmış ve yapılan hata ikiye katlanmıştır.<sup>141</sup> Yukarıdaki rivâyetler incelendiğinde, değişmeyen kelimelerden birisinin “أُمَّتِي” lafzı olduğu görülecektir. Peygamberimizin en son peygamber olması ve diğer peygamberlerin peygamberimizden önce yaşamış olmaları, diğer peygamberlerin peygamberimizin ümmeti olması düşüncesini imkânsız kılacağı için bahsi geçen hadisler ile mezkûr olayın tefsir edilmesi apaçık bir anakronizm doğurur. Bu açıdan mezkûr yorumların kabulü mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca, Şeytanın Allah’ın melek olmamaları için ağaca yavaşmalarını istemediğini söylemesi,<sup>142</sup> Hz. Âdem ve Havvâ’nın iyiliklerini istediğine dair yemin etmiş olması,<sup>143</sup> İbn ‘Abbâs’dan gelen rivâyette de geçtiği üzere Hz. Âdem’in şeytanın Allah adına yemin ederek caymasını düşünemeyerek bu fiili işlediğini beyan etmesi, Hz. Âdem’in yaptığı fiilden dolayı kınanması<sup>144</sup> da onun bu fiili unutarak yapmadığını açıkça göstermektedir. Ancak Râzî bunların doğruluğunu kabul etmemektedir.

Tarih içinde Peygamberlerin günahsızlığını, (İsmet) “Peygamberlerin hiçbir surette günah işlemeyeceği, onların ancak zelle (sürçmek bir nevi hataen günah işlemek) işleyebileceği” şeklinde algılayan bir kişi, âyetleri tefsir usûlüne uygun olarak incelediğinde, zihnindeki şablonun karmakarışık bir hale bürünmesinden ötürü çok büyük sıkıntılar yaşayabilmiştir. Oysa Peygamberlerin günahsızlığı (İsmet) fikrinin “Peygamberlerin küçük günahlar işleyip ardından hatalarını anlayıp hemen tevbe etmesi” şeklinde anlaşılması hem Kur’ân’a, hem hadislere, hem ilk dönem tefsirlerine, kısacası ilk dönemin İslâm algısına daha uygun olacaktır.

Olayların izahında yaşanan bu sıkıntı, (âyetlerin iması,<sup>145</sup> hadislerin

1424/2004, c. 4, s. 424.

141 Muhammed ‘Alî Sâbûnî, *Kur’an’ın Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev: Suat Cebeci-Bilal Delice, Kültür Yayınları, İstanbul, 1970, s. 77.

142 A’râf, 7/20.

143 A’râf, 7/21.

144 Râzî, *Tefsîru Fahri’r-Râzî*, c. 3, s. 12.

145 Allah Hz. Âdem’e hitap etmekte, yükümlülük ve sorumluluğunu bildirmektedir: Baqara, 2/33, 35; A’râf, 7/19; Tâhâ, 20/117. O Rabbi’nden vahiy almıştır: Baqara, 2/37. Ayrıntılı bilgi için Bk. Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, s. 359; Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994, s.168-



beyânı<sup>146</sup> ve tefsirlerin şahitliğiyle<sup>147</sup>) Peygamber olduğu bilinen Hz. Âdem'in, peygamber olmadığına iddia edilmesine dahi yol açabilmiştir.<sup>148</sup> Hatta Peygamberlerin hiç günah işlemediğini savunanlar, kelâmî bazı kaygılarla, yaşanan bu sıkıntıyı gidermek istemişler, ancak bu eylemlerle ayetlerin açık ifadelerine muhalefet etmişlerdir. Onlar bazı ayetleri belli bir yorum çerçevesinde ele almışlar ve bazı akli gerekçelendirmelerin de yardımıyla, Peygamberlerin günah işlemediğini ispat etmeye çalışmışlar,<sup>149</sup> bu vesile ile Kur'an'da Peygamberlere izâfe edilerek kullanılan ve günah anlamına gelen *zenb*, *ısyân*, *dalâl*, *igvâ* gibi kelimeleri te'vîle tabi tutmuşlardır. Uygulanan te'vîl faaliyeti yalnızca ayetlerle de sınırlı kalmamıştır. Sahihayn da dâhil pek çok güvenilir hadis kitaplarında yer alan hadisler (Kutub-u Sitte'nin dört kitabı bu kaynaklar içerisinde) de te'vîlden nasibini almıştır. Örneğin Hz. İbrâhîm'in üç defa yalan söylediğini bildiren bir hadiste,<sup>150</sup> bir Peygamberin yalan söylemeyeceği belirtilmiş, bahsi geçen sözler tevriye olarak isimlendirilmiş<sup>151</sup> ve hadiste te'vîl yoluna gidilmiştir. Hatta hadisin ahad haber

170; Seyfettin Çetin, *İlk İnsan İlk Baba İlk Peygamber Hz. Âdem*, Okul Yayınları, İstanbul 2004, s. 151-153.

- 146 İbn Hibbân, *Şahîh-u İbn Hibbân*, Birr ve İhsân 4; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannefu fi'l-Ehâdisi ve'l-Âşâr*, Evâil 1; Aḥmed ibn Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, Muessesetu Kurṭuba, Kâhira ts. c. 5, s. 178, 179, 265; Suleymân ibn Eş'aş Ebû Dâvûd, *Musned*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrût ts., s. 65; Suleymân ibn Aḥmed ibn Eyyûb Ebû'l-Kâsım Ṭaberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Selefi, Hamdi b. 'Abdilmecid, Mektebetu'l-'Ulûmu ve'l-Ḥikem, Mûsul 1404/1983, c. 8, s. 217; *Mu'cemu'l-Evsaf*, Dâru'l-Harameyn, Kâhira 1415, c. 1, s. 128; Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn 'Alî Beyhâkî, *Şu'âbu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1410, c. 1, s. 148 ve c. 3, s. 291.
- 147 İbn Ebî Hâtim, *age*, II/634; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V/329.
- 148 Muḥammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerâfeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul 1980, s. 134.
- 149 Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Mekkî el-Ḥanefî el-Ḥamevî, *İthâfu'l-Ezkiyâ bi-Taḥkiki 'İşmeti'l-Enbiyâ*, Giresun Yazmaları, Mustafa b. Muhammed el yazması, 1177, no: 114, vr. 1b-6a; Râzî, *'İşmetu'l-Enbiyâ*, 39-48; Teftâzânî, *age*, V/50-53; Curcânî, *age*, III/425-432.
- 150 Buḥârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ* 11; Nikâh 13; Muslim, *Feḍâil* 41; Ebû Dâvûd, *Ṭalâk* 16; Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, Tefsîru'l-Kur'an (21/63); Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, c. 2, s. 403; Nesâî, *Sunenu'n-Nesâîyyu'l-Kubrâ*, Menâkıb 76; Aḥmed b. 'Alî b. Muḥennâ Ebû Ya'lâ, *Musned-i Ebî Ya'lâ*, tahk.: Ḥuseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûnu li't-Turâs, 1404/1984, c. 10, s. 426; İbn Hibbân, *Ḥazar ve İbâha* 7; Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn 'Alî Beyhâkî, *Sunenu Kubrâ*, Ḥulu' ve Ṭalâk 41; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr Ṭaberî, *Târîhu'l-Umeme ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1407, c. 1, s. 149.
- 151 Ebû'l-Ṭayyib Şemsu'l-Ḥakḥ 'Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Basimevi Belirtilmemiş, Medîne 1388/1968, c. 6, s. 296; Muḥammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm

olduğu,<sup>152</sup> metin tenkidine tabi tutulmadığı,<sup>153</sup> Peygambere yalan isnad etmektense raviye yalan isnadının daha doğru olacağı<sup>154</sup> gibi bazı gerekçeler öne sürülerek hadisin reddi yolu dahi tercih edilebilmiştir.

Kanaatimizce; yalnızca aklî bir temellendirmeden hareketle, konuyu açıkça anlatan âyetlerde te'vile gidilmesi, izahat veren hadîs rivâyetlerinin ahad olduğu söylenerek hadîslerin reddedilmesi pek makul bir tutum değildir.<sup>155</sup> Ancak maalesef, takınılan tutum yer yer o kadar aşırılaşmıştır ki, benimsenen görüş, Kur'ân'daki âyetlerle ve Sahihayn da dahil pek çok mu-teber hadis kaynaklarındaki hadislerle çeliştiğinde; âyetler te'vile tabi tutulmuş, hadisler ise te'vîl edilmiş yahut uydurma statüsüne sokulmuştur.

Benimsenen bu yanlış "İsmet" algısının; İsrâiliyyât'tan gelen "Hz. Âdem'i Havvâ kandırdı" anlayışının 20. yüzyılda yazılmış eserlerde dahi savunulmasına,<sup>156</sup> Kur'ân'daki fiilin yalnızca Hz. Âdem'e izafe edilmesi tamamen göz ardı edilip günah keçisi olarak Havvâ'nın seçilmesine sebep olduğunu düşünmekteyiz.<sup>157</sup> Kanaatimizce Hz. Âdem günahsız kılınmak istendiği için, (İsrâiliyyât rivâyetlerinin de desteği ile) suçun tüm sorumlusu Havvâ haline getirilmiştir.

Verilen örneklere dikkatle bakıldığında, yaşanan tüm sıkıntıların temelinde yatan sorunun, önceden edinilen görüşlerin Kur'an'a onaylatılmak istenmesi olduğu görülecektir. Böyle bir faaliyetin Kur'an'ı tâbî olunacak bir

Mubârekfûrî, *Tuḥvetu'l-Aḥvezi bi Şerḫi Câmi'i't-Tirmizi*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995, c. 9, s. 6.

152 Râzî, *Tefsîru Faḫri'r-Râzî*, c. 22, s. 185-186; Râzî, *'İşmetu'l-Enbiyâ*, s. 71. Bulut, Râzî'nin metodunun zayıf rivayetler için uygulanabilirse de sahih rivayetler için geçerli sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre rivayeti tevriye ile izah etmek daha doğru bir tutum olacaktır. Bk. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991, s. 64.

153 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Ḳur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul ts. c. 3, s. 314-315.

154 Râzî, *Tefsîru Faḫri'r-Râzî*, c. 26, s. 148.

155 Hatta İbn Teymiyye bu hususta: "Kim sahabe ve tâbiünin yolundan ve tefsîrinden aykırı bir görüşe saparsa, şüphesiz bu fiilinde hata etmiştir" demektedir. Bk. Eb'î'l-Abbâs Taḫıyyuddîn Aḫmed b. 'Abdullâlim İbn Teymiyye, *Muḳaddimetun fi Uşûli't-Tefsîr*, Medâru'l-Vaṭan li'n-Neşr, Riyâd 1425/2004, s.130.

156 Bk. 'Abbâs Maḫmûd 'Aḳḳâd, *Hâzili'ş-Şecera*, Dâru'n-Nehḫa, Ḳâhira ts.

157 Bk. Smith, Jane I. - Haddad, Yvonne Y., "Eve: Islamic Image of Woman", trc. Yasin Aktay, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1992, cilt: 6, sayı: 1, ss. 64-71, s. 68.

rehber olmaktan çıkarıp tâbî olan konumuna düşüreceği ise açıktır.<sup>158</sup> Örnekler de açıkça göstermektedir ki; Kur'an'ın söyledikleri tarafsız bir gözle ele alınmak kaydıyla Kur'an araştırmalarına çok büyük katkı sağlayacak bir soru ("Fikrimizi Kur'an ile nasıl destekleriz?" sorusu) "Kur'an ne diyor?" sorusunun önüne geçtiği anda yöntem açısından çok büyük sıkıntılar doğurmaktadır.<sup>159</sup>

Kur'an ve hadislerdeki açık ifadelerin yanı sıra ilk dönem rivâyetlerinin neredeyse tamamı, Peygamberlerin günah işlediklerinde mutabıktır. Ancak bu mutabakat dahi ayetlerin te'vîl edilmesine yahut rivayetlerin; tercihinde keyfi davranılmasına, reddedilmesine engel teşkil etmemiştir. Ayetlerin tefsirinde böyle subjektif bir tutum takınılması sonucunda, ayetler hakkında, herhangi bir temeli olmayan, yalnızca "böyle de olmuş olabilir" denebilecek aklî bazı izahlar getirilmiştir. Oysa bu, ayetlerin tefsirinde faraziyeler manzumesi oluşturmak anlamına gelecektir ki tefsirin böyle faraziyelerle yapılması halinde, yapılacak tefsire ne bir sınır çizilebilir, ne de Kur'an'ın anlatmak istedikleri net bir şekilde ortaya konabilir. Nitekim Hz. Peygamber böyle yanlış bir tutum takınılması halinde; isabetli bir görüş dahi serdedilse hata edilmiş olunacağını bildirmiştir:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

"Kim Kur'an hakkında tamamen şahsi kanaatine dayalı söz söylese doğruya ulaşmış olsa bile hata etmiştir."<sup>160</sup>

Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki, âyetlerin tefsirinde benimsenecek en doğru yol, ilk dönem tefsirlerinin ifadeleri temele alınarak yapılacak bir tefsir faaliyeti olacaktır. Dolayısıyla Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması bilinçli olarak, (amden) vukû bulmuş bir hadisedir ve Peygamberlerin günahsız olması gerektiği görüşünden hareketle âyeti te'vîl etmek gereksiz ve pek makul olmayan bir davranıştır.

Türklerin neredeyse tamamına yakınının itikatta benimsediği Mâturîdîlik Mezhebi'nin kurucusu İmam Mâturîdî'nin, Peygamberlerin zelle ve şağâir işlediğini ifade etmesi ilginçtir. İmam Mâturîdî, eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'de şöyle demektedir:

158 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul 1992, s. 57.

159 Ayrıntılı bilgi için Bk. Albayrak, *age*, ss. 58-71.

160 Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'an* 1.

ثُمَّ الَّذِي يَنْقُضُ قَوْلَ الْخَوَارِجِ الَّذِينَ يُكْفِرُونَ بِالصَّغَائِرِ مَا بَلَّيَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأَوْلِيَاءَ وَمَا يُكْفَرُ  
[بِهِ] يُسْقِطُ النُّبُوَّةَ وَالْوَلَايَةَ

“Peygamberlerin ve velilerin şağâir ile sıkıntıya uğratılması, şağâir ile küfre düşüldüğüünü ifade eden Hâricilerin sözlerini nakzeder. Kâfir olmayı gerektiren bir günah, peygamberlik ve velilik (mertebesini) düşürür.”<sup>161</sup>

Görüldüğü üzere Mâturîdî, küçük günahı tekfir sebebi sayanlara Peygamberlerin de böyle fiillerde bulunmuş olmalarını delil göstermiştir. Böyle bir görüşü benimseyen kişinin, Allah’a cehalet nispet ettiğini, bunun, “Allah’ın risâleti kime vereceğini bilemediğini(!) söylemek” olduğunu ifade etmiştir. O, küçük günahlardan ve zellelerden kimsenin hâlî olmadığını, böyle bir fikri benimsemenin, kişiyi “Teklîf-i mâ lâ yuṭâk” “Takat yetirilemeyen yükümlülük” ile sorumlu tutmak anlamına geleceğini söylemiştir.<sup>162</sup>

... وَصَفَ اللَّهُ الْأَنْبِيَاءَ بِالِدُّعَاءِ لَهُ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَطَمَعاً وَخَوْفاً وَيَبْكَائِهِمْ عَلَيَّ مَا كَانَ مِنْهُمْ مِنْ  
الرَّائِلَاتِ وَتَضَرُّعِهِمْ إِلَيْهِ حَتَّى أَجِيبُوا فِي دُعَائِهِمْ وَأَعْطُوا سُؤْلَهُمْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ ذُنُوبُهُمْ بِحَيْثُ  
اِحْتِمَالِ التَّغْذِيبِ عَلَمًا فِي الْحِكْمَةِ أَوْ كَانَ عَلَيْهِمْ مِنْ ذَلِكَ خَوْفُ التَّغْذِيبِ لَكَانَ فِي ذَلِكَ تَعْدِي  
الْحَدِّ وَالْوَصْفِ بِالْجَوْرِ وَالتَّغْذِيبِ مِنْهُ وَذَلِكَ أَعْظَمُ مِنَ الرَّائِلَاتِ

“...Allah Peygamberleri kendisine yalvarıp yakararak, gizli bir şekilde, ümit ve korku içerisinde, kendilerinden meydana gelmiş olan zellelerden ötürü gözyaşı dökerek dua eden, dualarına icabet edilinceye ve istekleri kendilerine verilineceye kadar yalvarıp yakaran kimseler olarak vasıflandırmıştır. Şayet onların günahları hikmet gereği azap ihtimalini barındırmıyaydı veya bu konuda onlarda azab korkusu olmasaydı, o zaman onlar, bu dualarında haddi aşmış olurlardı. (Çünkü) Allah’ı haddi aşmak ve cevretmek ile vasıflandırmış olurlardı. Bu ise, zellelerden daha büyük bir günahdır.”<sup>163</sup>

Peygamberlerin hiç günah işlememesi şeklinde algılanan “İşmet”, o kadar fanatik bir tavırla savunulmuştur ki, Taberî, tefsirinde Hz. Âdem’in ağaca yaklaşmasının unutmakla alakasına dair hiçbir tercihte bulunmazken, tefsirin tercümesi adıyla piyasaya çıkan kitabın mütercimleri “Bu izah tarzı (unutmak) Peygamberlerin masum olması ve bu sebeple günah işlememesi esasına daha uygundur” şeklinde bir ifadeyi Taberî’ye söyletmekten hiçbir rahatsızlık duymamıştır.<sup>164</sup>

Yukarıda verilen tüm örnekler Peygamberlerin günahsızlığı algısının

161 Ebû Mansûr ibn Muhammed Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara 2003, s. 525.

162 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 526.

163 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 525.

164 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Taberî Tefsiri*, ter. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1996, c. 5, s. 494.

birçok açıdan hatalı olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce bu algının oluşmasının en büyük etmenlerinden birisi de Hz. Peygamber'e duyulan aşk ve sevgidir. Peygamberler arasında ayırım yapılmamasından ötürü de tüm peygamberler için geçerlilik kazanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'e duyulan aşk ve sevgi de bazı problemleri ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İnsanlarda tamamen beşer üstü bir Peygamber tasavvurunun ortaya çıkması bu aşk ve sevginin en bariz göstergesidir. Böyle bir algı neticesinde de; Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu, görme ve işitme duyusunda olağanüstülükler bulunduğu, sesinin çok uzak yerlerden duyulduğu, saçının, kanının, idrarının, tükürüğünün kutsal olduğu, gaitasının hoş koktuğu, esnemekten korunduğu, gölgesinin olmadığı vb. şekildeki pek çok iddia ortaya atılmıştır.<sup>165</sup> İnsanlardaki Peygamber aşkı, 'Abdullah el-Behiy'den "Hz. Peygamber vefât ettiğinde hemen defnedilmediği için karnı şişmiş, küçük parmağı bükülmüştü" rivayetini nakleden Vekî' ibnu'l-Cerrâh'ın idam ile yargılanmasına bile yol açmıştır. Vekî' ibnu'l-Cerrâh idamdan ancak Sufyân b. 'Uyeyne'nin (107-198/725-815) şefaati ile beraat edebilmiştir.<sup>166</sup> Bu problemlerin kötü nedenlerle ortaya çıktığı kesinlikle söylenemez. Ancak peygamber aşkının gerçekleri değiştirmesinin önüne geçilmesi ve ilk dönem rivâyetlerinin oluşturduğu Kur'an algısının yeniden tesis edilmesi gereklidir.

Görüldüğü üzere, peygamberlerin günahsızlığının kabulü, istenmeden de olsa pek çok problemi beraberinde getirmiştir. Hâlbuki onların günah işlemleri, hatalar yapmaları insan olmalarının en açık göstergesidir. Bilinmelidir ki; kusursuz insan yoktur, insanın kusursuzu vardır. İnsanların kusursuzları da Peygamberlerden başkası değildir.

Aslında Peygamberlerin hata, kusur ve günahlar ile malul olmaları pek çok faydayı beraberinde getirmektedir. Örneğin Peygamberlerin günah işleyebileceğinin kabul edilmesi, peygamberlerin ilahlaştırılmasını engeller.<sup>167</sup> Bu, nazil olan Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazılmış bir kitap olma-

165 Ayrıntılı bilgi için Bk. Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Haşâisu'l-Kubrâ*, trc. Ömer Temizel, Uysal Kitabevi, Konya 1994, s. 43-60; H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2010, s. 249-374; Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-21 Nisan 2001*, Isparta, ss. 129-139, s. 131.

166 Ayrıntılı bilgi için Bk. Mehmed Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1986/10, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 5-11, s. 7.

167 'Abdulcelîl 'Îsâ, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru İhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Kâhira 1368/1948, s.24.

dığını da teyid eden açık bir delildir. Çünkü hiç kimse kendiliğinden uydurduğu bir kitapta kendi kendisini yemez.<sup>168</sup> Peygamberlerin zelle ve küçük günah (şağâir) işleminin bazı hikmetler içermesinden ötürü de hiçbir mahzuru yoktur: Allah onlara zelle ve küçük günahlarını hatırlattığı zaman, yaptıkları hatanın endişesiyle onları taatte daha ciddi bulmuştur. Bu ise peygamberlerin Allah'ın rahmetinin genişliğine sırtını dayamadıklarını (peygamberlerin iradeleri ile hareket ettiğini, "Nasılsa Allah affedecektir" şeklinde bir inanca sahip olmadıklarını) gösterir. Peygamberlerin günah işlemesine izin vermekle Allah, peygamberlere gösterdiği hayırhahlığın ve onlara verdiği büyük nimetlerin anlaşılmasını istemiş de olabilir. Yine Allah onlara izin vermekle, Allah'ın rahmetini ümit etmek, O'nun lütuf ve affından ümitsizliği terk etmek için Allah peygamberleri günahkârlara imamlar (önderler) kılmak istemiştir.<sup>169</sup> Vâhidî de aynı hususta şu bilgileri nakletmektedir: "Hâsenü'l-Başrî: 'Allah peygamberlerin günahlarından bahsederken onları kınamamıştır. Bilakis, bunları O'nun rahmetinden ümit kesmeyiniz diye anlatmıştır' demiştir. Ebû 'Ubeyde ise Hâsen'in bu yorumu üzerine: 'Hâsen Allah'ın peygamberleri hakkında söylediklerini delil olarak en sağlam delile gitmiştir. Onların tevbeleri kabul edildiği zaman -ki onların tevbelerinin kabulü sizinkinden çok daha çabuk olur- (Hâsen'in getirdiği) bu delili kabul etmek elzemdir.'<sup>170</sup>

Tüm bu delillendirmelerden de anlaşıldığı üzere, peygamberlerin günah işlemediğini ifade etmek pek çok sıkıntılar doğururken, onların bazı küçük günahları işleyip ardından vakit kaybetmeden tevbe etmeleri pek çok sıkıntıyı bertaraf etmektedir. İnsanların konuya önyargı ile yaklaşmaları ise bu faydaların göz önüne çıkmasını engelleyen başlıca etmen olmuştur.

## Sonuç

Bilindiği gibi tefsir ilminin en büyük amaçlarından birisi, ilâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanlar, hatta bütün insanlar tarafından anlaşılmasını, açıklanmasını sağlamaktır. Bu açıdan, tefsir ilminin

---

168 M. 'Abdullah Draz, *en-Nebe'u'l-Azîm*, trc. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yay, İzmir 2006, s. 38-42.

169 Şa'lebî, *age*, c. 5, s. 211.

170 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîfî fî Tefsîri'l-Şur'âni'l-Mecîd*, c. 2, s. 608.

temele aldığı soru “Kur'ân ne diyor?” olmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk yüzyıllarda tefsir ilmi bu soruyu temele almış ve Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için pek çok rivayet nakledilegelmiştir. Ancak zaman ve konjonktürün de etkisi ile bazı kelâmî kaygılar ön plana çıkmış, temel gayesi “Kur'ân ne diyor?” sorusuna cevap bulmak olan tefsir ilmi amacını kaybetmiştir. Böylelikle Kur'ân ön yargılara dayanak bulmak için kullanılan bir kitap haline gelmiştir. Kur'ân'ın böyle bir kitap haline getirilmesi neticesinde bir çok ayet te'vîle tabi tutulmuş, ön kabuller baz alınarak, savunulan görüşler Kur'ân'a söylenmiştir. Kanaatimizce Peygamberlerin günahsızlığı fikri de Kur'ân'a söylenmeye çalışılan görüşlerden birisidir. Çünkü Kur'ân'da Peygamberlerin günahsız olduklarını açıkça beyan eden hiçbir ayet bulunmamaktadır. Ancak ismeti savunanlar, muhtemelen kelâmî bazı kaygılarla, ayetlerin açık ifadelerine muhalefet etmişlerdir. Belli bir yorum çerçevesinde ele aldıkları bazı ayetler vasıtasıyla ve bazı aklî gerekçelendirmeler yardımıyla, Peygamberlerin günah işlemediğini ispat etmeye çalışmışlar, Kur'ân'da Peygamberlere izâfe edilerek kullanılan ve günah anlamına gelen *zenb*, *'ısyân*, *dalâl* gibi kelimeleri ise te'vîle tabi tutmuşlardır. Te'vîl yolu yalnızca ayetlerle sınırlı kalmamıştır. Bazı güvenilir hadis kitaplarında yer alan hadisler de te'vîlden nasibini almıştır.

Bu konu daha detaylı olarak incelendiğinde Kur'ân ve hadislerdeki açık ifadelerin yanı sıra ilk dönem rivâyetlerinin neredeyse tamamının, Peygamberlerin günah işlediklerinde mutabık olduğu görülecektir. Ancak bu mutabakat dahi rivayetleri tercihte keyfi davranılmasına, rivayetlerin reddedilmesine yahut ayetlerin te'vîl edilmesine engel teşkil etmemiştir. Ayetlerin tefsirinde böyle subjektif bir tutum takınılması sonucunda, ayetler hakkında, herhangi bir temeli olmayan, yalnızca “böyle de olmuş olabilir” denebilecek aklî bazı izahlar getirilmiştir. Oysa bu, ayetlerin tefsirinde faraziyeler manzumesi oluşturmak anlamına gelecektir ki tefsirin böyle faraziyelerle yapılması halinde, yapılacak tefsire ne bir sınır çizilebilir, ne de Kur'ân'ın anlatmak istedikleri net bir şekilde ortaya konabilir. Nitekim Hz. Peygamber böyle yanlış bir tutum takınılması halinde; isabetli bir görüş dahi serdedilse hata edilmiş olunacağını bildirmiştir.

Ayetlerin tefsirinde subjektif davrananlar, tefsir usulünde yaptıkları bu hatadan ötürü, zaman zaman bazı sıkıntılar yaşamış, durumu izah için zorlamalı yorumlara başvurmak zorunda kalmışlardır. İlk Peygamber Hz. Âdem hakkında ayette zikredilen *نَسِيَ* kelimesi “terk etmek” anlamında kullanılmış olmasına rağmen; Hz. Peygamber'den gelen bir hadisle örtüştürüp,

peygamberi gûnahtan azade kılmak için kelimeye, içerdığı bir diğer mananın, “unutmak” anlamının verilmesi ve anakronizme düşülmesi bu zorlamalı yorumlara güzel bir örnek teşkil edecektir. Çünkü görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları hadiste Peygamberimiz ﷺ lafzını kullanmaktadır ki, ilk peygamber Hz. Âdem’in son peygamber Hz. Muhammed’in ümmeti olması mümkün gözükmemektedir.

Aynı problem peygamberlerin tevbe-istiğfârlarında da söz konusudur. Nitekim 2. Bakara sûresi 37 ve 20. Tâhâ 121-122 âyetlerinde Hz. Âdem’in tevbesinin kabul edildiğine işaret edilmiştir. Peygamberlerin günahsız olduğu iddia edildiğinde ortaya çıkan bu problem, evlânın terki, “Hasenâtu’l-ebrâr, seyyiâtu’l-muqarrabîn” gibi zorlamalı yorumlarla izah edilmeye çalışılmıştır.

Ayetlerin “Peygamberler günah işlemez” önyargısıyla tefsir edilmeye çalışılması başka bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin Mu‘tezile’den bir kısmı ayette yer alan isyân fiilini Hz. Âdem’e yakıştıramamış ve onun Peygamber olmadığını dahi iddia edebilmişlerdir. Kanaatimizce; Kur’ân’da fiilin yalnızca Hz. Âdem’e izafe edilmesinin göz ardı edilip, Havvâ’nın günah keçisi olarak seçilmesi, dolayısıyla İsrâiliyyât’tan gelen “Hz. Âdem’i Havvâ kandırdı” anlayışının 20. yüzyılda yazılmış eserlerde dahi savunulmasının ardında yatan sebep de böyle bir fiilin, bir Peygambere yakıştırılmamasıdır. Dolayısıyla ‘İsmet sahibi olduğu için günah işleyemeyen Hz. Âdem’in günahı, Havvâ’nın sırtına yüklenmiştir.

İnsanların bu ayetleri te’vil etmelerinde rol oynadığını düşündüğümüz bir faktör de Rasulullah’a duyulan aşk ve muhabbetidir. Hz. Peygamber’e duydukları aşk, tıpkı O’nun bir hadisinde buyurduğu gibi kişileri kör ve sağır etmiştir. Bu nedenle bazı hususlarda Kur’ân’ın ve hadîslerin sarih ifadelerini bırakıp te’vil cihetine gitmişlerdir. Böyle bir faaliyetin kötü düşüncelerle ortaya çıktığı elbette söylenemez. Ancak peygamber aşkının gerçekleri değiştirmesine de izin verilmemelidir. Bu açıdan ilk dönem rivâyetlerinin oluşturduğu Kur’ân algısının yeniden tesis edilmesi elzemdir.

Sonuç olarak Hz. Âdem’in günah işlediğini ifade eden, aklî ve naklî, delillere rağmen onun günahsız olduğu ön kabulü ile yapılan bir te’vîl faaliyetinin, Kur’ân’ı kendi re’yi ile tefsir etmek olacağı açıktır. Bu ise tefsir usulüne aykırı bir yola sapmak olacağından problemlili bir tercih gibi gözükmemektedir.



## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Şeybânî, *Musnedu'l-İmâm-ı Ahmed b. Hanbel*, Muessesetu Kurtuba, Kâhira tsz.
- 'Akḳâd, 'Abbâs Maḥmûd, *Hâzihi's-Şecera*, Dâru'n-Nehḍa, Kâhira tsz.
- Akseki, Ahmed Hamdi, "Âdem", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1360/1941
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şüle Yayınları, İstanbul 1992.
- 'Azîmâbâdî, Ebû't-Ṭayyib Şemsu'l-Ḥaḳḳ, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Basımevi Belirtilmemiş, Medîne 1388/1968.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2010.
- Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzil*, Dâru't-Ṭayyibe, Riyâd 1409.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn 'Alî, *Şu 'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1410.
- , *Sunenu Kubrâ*, Meclisu Dâ'iratu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyyeti'l-Kâineti fî'l-Hindi bi Beldeti Ceydurâbâd, Hindistan 1344.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988.
- Buḥârî, İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Şahîhu'l-Buḥârî*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, AÜİFY, Ankara 1976.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *eş-Şihhâh Tâcu'l-Luḡa ve's-Sihhâhî'l-'Arabiyyeti*, tah. Ahmed 'Abdulḡafûr 'Aṭṭâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979.
- Curcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1417/1997.
- Çetin, Seyfettin, *İlk İnsan İlk Baba İlk Peygamber Hz. Âdem*, Okul Yayınları, İstanbul 2004.
- Ḍaḥḥâk b. Mezâhim, Ebû'l-Kâsım, *Tefsîru'd-Ḍaḥḥâk*, tah. Zâvîti, Muḥammed Şükrî Ahmed, Dâru's-Selâm, Kâhira 1419/1999.
- Dâmegânî, Huseyn b. Muḥammed, *İslâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tah. 'Abdulazîz, Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, Beyrût 1980.
- Draz, M. 'Abdullah, *en-Nebe'u'l-Azîm*, trc. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yay, İzmir 2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Ebû Ya'lâ Mevşîlî, Ahmed b. 'Alî b. Muḥennâ, *Musned-i Ebî Ya'lâ*, tah. Esed, Huseyn Selîm, Dâru'l-Me'mûnu li't-Turâs, 1404/1984.
- Erdem, Mustafa, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luḡa*, tah. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Basım Yeri Belirtilmemiş 1964.
- Ferâhîdî, Ḥalîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-'Ayn*, tah. Mehdî Maḥzûmî-İbrâhîm Sâmirâi, Dâru Mektebetu'l-Hilâl, Basım Yeri ve Tarihi Belirtilmemiş.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muḥammed 'Alî Neccâr-'Abdulfettâh İsmâ'îl Şelbî, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Mısır tsz.
- Feyrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'ḳûb, *Beşâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Muḥammed 'Alî en-Neccâr, Beyrût, tsz.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muḥammed, *el-Mişbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût, trs.
- Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- El-Ḥamevî, Şihâbuddin Ahmed b. Muḥammed el-Mekkî el-Ḥaneffî, *İthâfu'l-Ezkiyâ bi-Taḥkîki 'İsmeti'l-Enbiyâ*, Giresun Yazmaları, Mustafa b. Muhammed el yazması, 1177.
- Hasenu'l-Başrî, *Tefsîru Hasenu'l-Başrî*, Dâru'l-İḥadîs, Kâhira 1992.

- Hatipoğlu, Mehmed Said, "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1986/10, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 5-11.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. 'Umar eş-Şeyhî, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979.
- Hîrî, İsmâ'îl b. Aḥmed Ferîd, *Kitâbu Vucûhi'l-Ḳur'ân*, tah. 'Abdurrahmân 'Abdulhalîm Efgânî, Basım evi belirtilmemiş, Basım yeri belirtilmemiş, 1404/1983.
- İbn 'Abbâs, 'Abdullah, *Tenvîru'l-Miḳbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1360.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir ibn Muhammed Tâhir, *et-Taḥrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyyetu li'n-Neşr, Tûnus 1984.
- İbn 'Atîyye, 'Abdulḥaḳ b. Gâlib, *el-Muḥarraru'l-Vecîz fi Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Muhammed, 'Abdusselâm 'Abduşşâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993.
- İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebi'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed, *Kitâbu'd-Ḍu'afâ-i ve'l-Metrûkîn*, tah. Ebû'l-Fidâ 'Abdullâh Ḳâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm Musnedden 'an Rasûlullâhi ve's-Şaḥâbeti ve't-Tâbi'in*, tah. Ṭayyib, Es'ad Muhammed, Mektebetu Nizâr Muşâfâ Elbâz, Riyâd, 1417/1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh ibn Muhammed, *el-Muşannefu fi'l-Eḥâdîsi ve'l-Âşâr*, Evâil, (1), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1409.
- İbn Ebî Zemenîn, 'Abdullah b. 'Îsâ, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, İsmâ'îl, Muhammed Ḥasen ve Mezîdî, Aḥmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- İbn Fâris, Ebû 'l-Huseyn Aḥmed, *Mu'cemu Meḳâyîsu'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer 'Asḳalânî, Aḥmed b. 'Alî, *Taḳrîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-'Âşîme, Riyâd 1423/2002.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umar, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*, tah. Selâme, Sâmi b. Muhammed, Dâru Ṭayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1420/1999.
- İbn Ḳuteyb, 'Abdullah b. Muslim, *Te'vîlu Muşkilu'l-Ḳur'ân*, tah. Seḳar, Seyyid Aḥmed, Dâru'l-İḥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyyi, Mısır 1954.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerram, Lisânu'l-'Arab, Dâru Şâdir, Beyrût trs.
- İbn Teymiyye, Ebî'l-'Abbas Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdulhalîm, *Muḳaddimetun fi Uşûli't-Tefsîr*, Medâru'l-Vaṭan li'n-Neşr, Riyâd 1425/2004.
- , *Mecmû'ul-Fetâvâ*, tah. Cezzâr, 'Âmir-Bâz, Enver 'Âmir, Dâru'l-Vefâ, Manşûre 1426/2005.
- 'Îsâ, 'Abdulcelîl, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru İḥyâi'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Ḳâhira 1368/1948.
- İşfehânî, Ḥuseyn b. Muhammed b. Mufaḍḍal er-Râġıb, *Mufradât Elfâzi'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşḳ trs.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-21 Nisan 2001*, Isparta, ss. 129-139.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr ibn Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, tah. Vanlıoğlu, Ahmet, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005.
- , *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara 2003.
- Mizzî, Yusuf ibnu'z-Zekıyyi 'Abdurrahmân Ebu'l-Ḥaccâc, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1980
- Mubârekfûrî, Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm, *Tuḥvetu'l-Aḥvezî bi Şerḫi Câmî'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tah. 'Abdullah Maḥmûd Şaḫḫâte, Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, Beyrût 2002.

- Muslim, Ebû'l-Hüseyn, *Şahîhu Muslim*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb Ebû 'Abdirrahmân, *Sunenu'n-Nesâîyyu'l-Kubrâ*, tah. Bendârî, 'Abdulgaffâr Süleymân-Hasen, Seyyid Kesrevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1411/1991.
- Pezdevî, Muhammed, *Ehl-i Sunnet Aşkâidi*, trc. Şerâfeddin Gölcük, Kayhan Yay, İstanbul 1980.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. 'Umar Fahrüddin, *Tefsîru Fahrî'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1401/1981.
- , *İşmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu's-Seşkâfeti'd-Dîniyye, Kâhira 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân*, tah. İbn 'Âşûr, Ebû Muhammed, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, Beyrût 1422/2002.
- Sâbûnî, Muhammed 'Alî, *Kur'an'ın Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev: Suat Cebeci-Bilal Delice, Kültür Yayınları, İstanbul, 1970.
- Sekkaf, İshâk b. Âkil b. 'Umar el-'Alevî el-Mekkî, *el-Berâhinu'l-Hasimeti's-Şikâk min Câhidi 'İşmeti Nebiyyina, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi*, Esad Efendi Koleksiyonu.
- Smith, Jane I. - Haddad, Yvonne Y., Eve: Islamic Image of Woman, trc. Yasin Aktay, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 1992, cilt: 6, sayı: 1, ss. 64-71.
- Şuyutî, Celâluddin 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr*, tah. Türkî, 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin, Merkezu Hicr li'l-Buḥûsi ve'd-Dirâseti'l-'Arabiyyi ve İslâmiyyeti, Kâhira 1424/2003.
- , *Câmi'u'l-Eḥâdis*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1424/2004.
- , *Ḥaşâisu'l-Kubrâ*, trc. Ömer Temizel, Uysal Kitabevi, Konya 1994.
- Şahin, Muzaffer-Altuntaş, Halil, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2010.
- Ṭaberânî, Süleymân ibn Ahmed ibn Eyyûb Ebû'l-Kâsım, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Selefi, Hamdî b. 'Abdilmecîd, Mektebetu'l-'Ulûmu ve'l-Ḥikem, Mûsûl 1404/1983.
- , *Mu'cemu'l-Evsaf*, Dâru'l-Harameyn, Kâhira 1415.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, tah. Türkî, 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin, Dâru Hicr, Kâhira 1422/2001.
- , *Târîhu'l-Umumi ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1407.
- , *Ṭaberî Tefsîri*, ter. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1996.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Umar, *Şerhu'l-Mekâşid*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989.
- Tirmizî, Muhammed ibn 'Îsâ Ebû 'Îsâ, *Sunenu't-Tirmizî*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Ahmed, *Tefsîru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Dâvûdî, Safvân 'Adnân, Dâru'l-Ḳalem, Beyrût 1415/1995.
- , *Tefsîru'l-Vesîṭ fi Tefsîru'l-Ḳur'ânü'l-Mecîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994.
- Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, tah. Hind Şelebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.
- Yakıt, İsmail, "Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*, Isparta, Yıl: 1999, Sayı: 6, ss. 1-18.
- , "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 1998, Sayı: 5, ss. 1-16.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrazzâk el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, tah. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, Basım Yeri ve Tarihi Belirtilmemiş.
- ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, Ḥayreddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 2002.