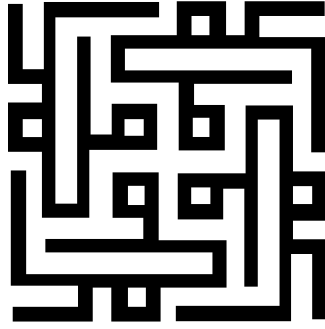


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

TEFSİR SAYISI



ÇORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

YIL 5 SAYI 1 BAHAR 2010

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Murat ERDEM

Editör
Doç. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Editör Yrd.
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Hüseyin KIR

Sayı Editörü
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Salim ÖGÜT, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Osman AYDINLI,
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr. Muhit MERT, Doç. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Doç. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,
Doç. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER, Yrd. Doç. Dr. Hakan OLGUN,
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Yrd. Doç. Dr. Zülfikar GÜNGÖR,
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tank ABDULCELİL, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin SADIKI (Danışgah-ı Tebriz Danışgöde Ulum-ı İnsani)
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi i)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi Arapça Öğretmenliği)
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. İrakî YUSUF (Aynu Şems Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Üniversitesi)

Yönetim Yeri

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/ İSTANBUL.
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, . Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM.
Tlf: (0364) 2248118, Faks: (0364) 2245955.
Email: islami_ilimlerdersi@yahoo.com

ISSN: 1306-7044
Dizgi ve iç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı Özkan Matbaası
Bahar 2010/ANKARA

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	5
SAYI EDİTÖRÜNDEN.....	7
Prof. Dr. Sadık KILIÇ KUR'ÂN VE HADİSLERDE TEMSİLİ ANLATIM ÖRNEKLERİ	11
Prof. Dr. Zeki DUMAN KELAMULLAH'IN LEVH-İ MAHFUZ'DAN CİBRİL'E İNTİKALİ VE HZ. PEYGAMBERE İNZALİ	41
Prof. Dr. Orhan ATALAY CAHİLİYYE DÖNEMİNDE PUTLAR VE PUTÇULUK.....	91
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ GAZZÂLÎ'NİN TE'VİL YÖNTEMİNİN İBN RÜŞD ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	107
Doç. Dr. M. Faik YILMAZ AKSÂMUL-KUR'ÂN BAĞLAMINDA "ALLAH NELERE, NİÇİN VE NEDEN YEMİN EDER?" SORULARINI YENİDEN DÜŞÜNMEK	133
Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU KUR'ÂN'DA "ASHÂB-I UHDÛD" KISSASI.....	151
Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ KUR'ÂN'IN TOPLANMASI VE ÇOĞALTILMASI	167
Doç. Dr. M. Mehmet ÜNAL ZEYDİYYENİN KURAN TASAVVURU VE TEFSİR DİNAMİKLERİNE DAİR.....	175
Dr. M. Mehmet DEMİRCİ MANA İLE HÜKÛM AYRIMINDA TEFSİR İLMİNİN YERİ.....	199
KİTAP TANITIMI.....	215

TAKDİM

Arapçada kapalı bir şeyi açmak anlamındaki *f-s-r* kökünden türetilen tefsir kelimesi, Kur'an ayetlerinden manası kapalı olanlarının açıklanması ve ayetlerdeki inceliklerin bulunarak çıkarılması anlamında kullanılmıştır. Buna göre klasik dönemde tefsir disiplininin vazifesi, ayetin manasını keşfetmek ve muradını beyan etmektir. Bu bakımdan ulemanın bazıları, Allah'ın kitabıyla açıklanan ve sahih sünnetle tayin edilen şeye tefsir demiştir. (bkz. Suyuti, *İtkan*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1987, II,446) Bu ise kabaca, tefsirin temelde nakli ilimler dahilinde bir ilim olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Kur'an'ın tefsir edilmesine ilişkin olarak Hz. Ali'nin, "Allah kimseye Kur'an'ı tam anlayacak bir ilim vermemiştir. Bu bakımdan sahabe-i kiram ayetlerin manası hakkında farklı görüşlere sahip olmuş, her biri anlayabildiği manayı vermiştir. Kur'an'ın bir esasa dayanmadan, şahsi rey ve içtihadı göre tefsir edilmesi caiz değildir" şeklindeki sözleri, ilk dönem Müslümanlarının tefsire dair görüşlerinin sünnet temelinde oluştuğunu göstermektedir. İlk dönem alimleri, Hz. Ali'nin söz konusu ettiği esaslardan dördünü sıralamada en öne almışlardır. Bunlar, Hz. Peygamber'in sünneti, sahabenin sözü, Arap dili ve dini ilimlerdir. (Bkz. Suyuti, 2/457-458) Bu nedenle klasik dönemde tefsir, hadise, tarihsel malzemeye ve Arapça dil bilgisi kuralları ve edebi kurallarına dayanarak ayetlerin zahiri anlamlarını açık hale getirme ve onlardaki incelikleri ortaya çıkarma gayretini ifade etmekteydi. Zaten dirayet tefsirlerinin de sonuçta hadis ve ayetlerin zahiri anlamları çerçevesinde kalarak yazılması da bu temel anlayış nedeniyle idi. Nitekim tefsir usulü olarak yazılan eserlerin büyük oranda Kur'an tarihine ve onun gramatik ve edebi yapısına ilişkin olmaları ve yöneme dair çok az şey söylemelerini de bu anlayışta aramak gerekir. Bu dönemde betimleyici bir ilim olarak teşekkül eden tefsire karşın, ümmetin dünya görüşünün teşekkülünü ve bu dünya görüşünün paralelinde ameli düzenini sağlama görevini, tefsirin inşa ettiği temel üzerinde yükselen kelam ve fıkıh ilimleri üstlenmişlerdir.

Çağdaş dönemde ise, fıkıh ve kelam ilimlerinin üstlendiği rollerin tamamını üstlenmesi gereken bir tefsir anlayışı doğmuştur. Arka plan olarak kısaca modernizm diye ifade edilebilecek olan bu anlayışın en önde gelen özelliği, mağlup durumdaki ümmetin kurtuluşunun ve yüz yüze oldukları sorunlarının çözümünü tefsir ve müfessire yüklemeleridir. Bu nedenle çağdaş İslami söylem geleneksel tefsiri, ümmete muhtaç olduğu dünya görüşünü inşa etmediği ve onların pratik sorunlarına çözümler üretmediği; buna mukabil tarihsel rivayetlerin içerisinde boğularak parçacı açıklamalar yaptığı ve dilbilimsel tartışma ve malumatlarla dolu olduğu gibi gerekçelerle şiddetle tenkit etmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak çağdaş bilginler, Kur'an'ın gerçek

manasını bize sunacak ve bununla da ümmetin bütün sorunlarını çözecek bir yöntem geliştirmeyi denemektedirler. Hâlbuki son kertede bu yaklaşım, bir yandan Kur'an'ın anlamını tek bir bakış açısına indirgeyerek kapatıp tüketmekten, diğer taraftan tarihin bütün yükünü Kur'an'ın sırtına yüklemekten başka bir şey yapmamaktadır. Bu aynı zamanda ümmetin sorunlarını ameli düzeyden entelektüel düzeye taşıyarak pratikte çözümsüzlükle baş başa bırakan bir tefsir anlayışına denk düşmektedir. Hâlbuki klasik tefsir anlayışı, her devirde müslümanların kendisinden yararlanacağı ve asla tek bir bakış açısına indirgenemeyecek bir ham madde stoku sağlamaktaydı. Pozitivist bir arka plana ve imalara sahip yöntem ile usûl kavramlarının iyice ayırt edilmek yerine karıştırıldığı ve aradaki farkın görülmediği çağdaş yaklaşım ise evrensel manayı bir devrin tarihselliğine hapsetmekte - üstelik bu devir bir mağlubiyet tarihidir- ve dönüp bu manayı evrenselleştirmek istemektedir.

Elinizdeki tefsir ağırlıklı özel sayıda bu anlayışların izdüşümleri ile yüz yüze gelme fırsatı bulacaksınız. Bu vesile ile elinizdeki sayının editörlüğünü yapmış olan değerli arkadaşım Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ beyefendiye teşekkür ediyor, daha nice güzel sayılarda buluşmak üzere...

İslami İlimler Dergisi Editörü
Doç. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Değerli Okuyucu,

İslamî İlimler Dergisi'nin elinizdeki sayısı Kur'an, Kur'an ilimleri ve tefsir ağırlıklı makale ve incelemelerden oluşmaktadır. İslamî İlimler Dergisi'nin konu ağırlıklı sayılar neşretme kararı çerçevesinde tefsir konulu bir sayı çıkarma kararı, elinizdeki sayının vücuda gelmesini sağladı.

Kuşkusuz Kur'an tükenmeyen bir ilim ve irfan hazinesi, sahili olmayan bir okyanustur. İlim ve irfan hazinesi olarak nüzulünden itibaren insanlığa ışık tutan son ilahi kaynak, bu niteliğini kıyamete kadar da sürdürmeye devam edecektir. Bu gerçekten hareketle Mısırlı âlim Emin el-Huli, Kur'an tefsirinde yeni yöntem arayışlarını ele aldığı eserinde, tefsir ilmini henüz olgunluğunu tamamlamamış dolayısıyla kemale doğru yolculuğunu sürdüren ilimler arasında sayarak bu alanda söylenecek daha çok söz bulunduğunu belirtmektedir.

Kur'an ve tefsir araştırmaları genel itibarıyla ya bir Kur'an kavramı veya Kur'an'da yer alan bir konu yahut bir müfessir veyahut belli bir tefsir eseri üzerine odaklanan araştırma ve incelemelerden oluşmaktadır. Bu çerçevede elinizdeki sayıda da Kur'an, Kur'an ilimleri ve tefsir konularını ilgilendiren araştırma ve incelemeler yer almaktadır.

Elinizdeki sayıda yer alan incelemeler arasında Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın çalışması, Kur'an ve hadislerde temsili anlatım konusunu ele almaktadır. Kılıç'ın incelemesi genelde din dilinde yer alan ve özelde de İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnette sıklıkla kullanılan sembolik/temsili anlatım olgusunu değişik açılardan ele alarak tahlil etmektedir. Kılıç dini metinlerin anlaşılması konusunda son derece önemli olan temsili anlatım olgusunu değişik açılardan enine boyuna tahlil ederek çalışmasını örneklerle zenginleştirmekte ve bu nitelikli incelemesiyle temsili anlatım konusunu kendine özgü edebî üslubuyla vuzuha kavuşturmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in toptan ve bir defada (müneccemen) değil de yirmi küsur yılda peyderpey nazil oluşu, tefsir usulü ve tefsir eserlerinde öteden beri ilgi konusu olmuş ve bu konuda klasik tefsir ve tefsir usulü eserlerinde değişik görüşler ileri sürülmüştür. Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman, öteden beri tartışma konusu olan vahyin Hz. Peygambere peyderpey inzalini incelemektedir. Bu çerçevede kalamullahın önce levh-i mahfuz'dan Cibril'e intikalini ve ardından da oradan Hz. Peygamber'e inzalini esas alan bir nüzul yaklaşımını ortaya koyarak bunu ayet ve hadislere, konu ile ilgili temel kaynaklara dayanarak tahlil etmektedir.

Elinizdeki sayıda Prof. Dr. Orhan Atalay, insanlık tarihi boyunca temel bir sorun olan ve bu nedenle Hz. Adem ile Hz. Muhammed arasında nice peygamberin gönderilmesine yol açan puta tapma ve putçuluk olgusunu ele almaktadır. Bu çerçevede vahyin nüzul zemininin aydınlatılmasına bir katkı olması bakımından cahiliye döneminde Arap yarımadasında mevcut olan muhtelif isim ve niteliklere sahip putların varlığına değinerek insanların şirke düşmesine neden olan putçuluk olgusunu temel kaynaklara dayanarak derinliğine bir tahlile tabi tutmaktadır.

Tefsir alanının temel meselelerinden biri de hiç kuşkusuz muhkem ve müteşabihat, bu iki kavram çerçevesinde müteşabihatın te'vili meselesidir. Prof. Dr. Mesut Okumuş, Kur'an tefsirinde temel sorunlardan birini teşkil eden te'vil meselesine İslam düşünürlerinin yaklaşımlarını ortaya koyma ve bunları mukayese etme bağlamında karşılaştırmalı bir inceleme yapmaktadır. Bu çerçevede farklı bir tez ortaya atarak filozofların tutarsızlığı konusundaki eseri dolayısıyla İmam Gazzali'yi eleştiren İbn Rüşd'ün birçok konuda selefine yönelik eleştirel tutumuna rağmen te'vil yöntemi ve te'vil esaslarının belirlenmesi konusunda Gazzali'nin bazı görüşlerinden etkilendiğini iddia ederek bunu örneklerle ele alıp incelemektedir.

Kur'an bünyesine ait ilimlerden biri de yeminler konusudur. Doç. Dr. M Faik Yılmaz Kur'an ilimlerinden birini teşkil eden yemin konusunu ele almakta ve Aksâmu'l-Kur'ân bağlamında "Allah nelere, niçin ve neden yemin eder?" sorularını yeniden düşünmeye çağırılmaktadır. Makale ele aldığı yeminler konusunu, yemin eden, edilen ve yemin olgusunun kendisini merkeze alarak değişik açılardan irdelemektedir.

Neredeyse Kur'an'ın üçte birini kıssalar konusu teşkil etmektedir. Doç. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu, Kur'an kıssaları bağlamında Kur'an'da "ashâb-ı uhûd" hadisesini ele almakta ve bu kıssanın verdiği ilhamla dünden bugüne görsel sadizm ve şiddetin seyredilmesi olgusunu tarihi bir Kur'an kıssasıyla karşılaştırarak örneklemeli bir şekilde incelemektedir.

Elinizdeki sayıda Doç. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez Arapça makalesinde Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem ve tertibini, Hz. Ebu Bekir devrinde 'mushaf' haline getirilişi, Hz. Osman döneminde istihsah edilerek belli başlı büyük şehir merkezlerine gönderilişini konu ile ilgili rivayet malzemesine tarihçi gözüyle bakarak önemli tahliller yapmaktadır.

Bu sayıda Doç. Dr. Mehmet Ünal, tefsir alanında üzerinde pek fazla çalışma bulunmayan Zeydiyye ekolünün doğuşu, tefsir kaynakları, itikadi görüşleri, Kur'an anlayışları ve tefsir yöntemleri üzerinde durmaktadır. Çalışmasıyla tarihin derinliklerine dönerek tefsir konusunda eser veren Zeydi âlimleri ve onların çalışmalarını gün yüzüne çıkarmaya, tefsir alanında pek fark edilme-

yen bir halka olarak Zeydi düşüncenin ve bu düşünceye ait Kur'âni yorumun önündeki perdeyi aralamaya çaba göstermektedir.

Elinizdeki sayıda Dr. Mehmet Demirci ise fıkıh ve tefsir ilmi açısından önem arz eden mana ile hüküm ayırımına bir tefsirci gözüyle bakarak, mana ve hüküm ayırımının tefsir ilmindeki yerini ele almaktadır.

Sayı editörlüğünü yaptığım elinizdeki derginin Tefsir özel sayısına bilimsel çalışmaları ile katkıda bulunan tüm hocalarımıza en kalbi teşekkürlerimi sunuyorum.

Cenab-ı Hak'tan Kur'an okyanusunun derinliklerine dalarak nice inci mercanlar çıkarma güç ve kudreti vermesi dileği ile...

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Sayı Editörü

KUR'ÂN VE HADİSLERDE TEMSİLİ ANLATIM ÖRNEKLERİ

-İnsani, İlahi ve Uhrevi Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme-

Prof. Dr. Sadık KILIÇ*

ÖZET

Bir dünya içine doğan insan, kendisine öğretilen manaları olduğu gibi; dünya hakkında doğrudan kendisini edindiği fikir, duygu, hatta hayalleri bile dil, bir başka ifadeyle 'söz' ve 'yazı' üzerinden ortaya koyar. En etkin iletişim aracı olan söz ve yazının kullanıldığı alanlardan birisi de, dini metinler ve onun tefsirleridir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an ve hadisler, genel dil olgusunda yer alan kimi üslup özelliklerini taşımalarıyla dikkat çekerler; ki bu üslup özelliklerinden birisi de, 'örnekleme (temsili) anlatım'dır.

Kur'an, soyut manevi ve ruhi bir takım hakikatleri daha vazih ve hissedilir bir hale getirmek amacıyla 'örnekleme (temsili) üslubu' yer yer kullanmıştır. Bu üslubun söz konusu olduğu yerlerde anahtar terim ise, 'mesel, emsal' sözcüğüdür. 'Aklı olanın hissi bir suret altında sunumu' diye formüle edilen örnekleme anlatımın en bariz amacı olarak ise, 'soyut ve ruha, akla uzak manaları 'anlayışı yaklaştırmak, kavratmak' (takrib) tanımına vurgu yapılır. Diğer yandan, kendi beşeri üslubunun yanı sıra, Kur'an'ın üslubundan da etkilenmiş olması yadsınamaz bir hakikat olan Hz. Muhammed'in hadislerinde de örnekleme (temsili) anlatım çokça yer almaktadır. Bu üslup özelliğinin hadislerde yer almasının başlıca sebebi olarak da, bu üslup özelliğinin içerdiği, 'öğreticilik', yani 'didaktiklik' dikkat çekmektedir.

Anahtar Sözcükler: Dil, Kur'an ve hadis, örnekleme (temsili) anlatım, akla ve hayale yaklaştırma (takrib), betimleme, öğreticilik, Nebevi üslup.

ILLUSTRATE EXPRESSION EXAMPLES IN THE QURAN AND HADİTH ABSTRACT

The man who born into a world, put forward the meanings that have been taught and to get acquire of one's own opinion, emotion, even imagination from perspective of 'word' and 'writing' directly. One of the fields where have been used word and writing as means of the most effective communication is religious texts and their interpretations. From this perspective, Qur'an and hadiths have got various features of style. One of the style features is expression with illustrate (temsil).

Quran has used the illustrate style from time to time some abstract moral and spiritual truths for the purpose of more obvious and more concrete. The key term of this illustrate style is the word of 'parable' (mesel, emsal). This illustrate expression style has been formulated such as: 'presentation of the rational into the emotional form' and the most obvious aim of this style is that definition: 'to get comprehend to understanding the abstract and far meanings to reason' (taqrib).

On the other hand, in the hadiths of Prophet Muhammed takes part greatly the illustrate expression style. The Prophet Muhammed has been influenced from Qur'anic expression style. The main reason of this style feature in the hadiths of Prophet Muhammed is didactic quality and 'didactic' feature of this style.

Key Words: Language, Qur'an and hadiths, illustrative expression, adduct to reason and imagination (taqrib), description, didactic quality, expression style of Prophet.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi [İktibaslardaki vurgular müellif tarafından yapılmıştır]. E-posta: skilic@atauni.edu.tr

İslam dininin iki temel kaynağının Kur'ân ve hadis olduğu; hadislerin üslûbunun, Kur'ân'dan oldukça etkilenmiş bulunduğu malum bir husustur... Her iki asli kaynakta da sıkça kullanılmakta olup bu bakımdan da ikisinde birden incelenmeye değer görülen konulardan birisi de, örneklemeli anlatım olarak da dile getirebileceğimiz '*temsili anlatım*' tarzıdır. İşte biz bu çalışmamızda, Kur'ân'daki ve hadislerdeki temsili anlatımı iki ayrı başlık altında incelemeye çalışacağız.

Kur'ân'da temsili anlatım ve örnekler...

Kurân'da yer alan misaller ilahî, insanî ve uhrevî hakikatleri anlatan ve onlara dikkat çeken edebî anlatım unsurlarıdır. Hem tasavvur, hem de tefekkür ve ibret alma melekeleri devreye sokulurken, örneklerde de görüleceği üzere özellikle soyut ve yalın gerçekliklerin betimleme yoluyla kavratılması; hafızanın da bu yöndeki istidadından yararlanılarak, dinî ve ahlakî hakikatlerin; davranış ve kişilik tiplerinin simgesel sahne ve sunumların eşliğinde özümsetilmesi amaçlanmaktadır. Kurgusal sahneler olarak kendilerinden yararlanmış ise de, şurası açıktır ki, Kurân'da bir ifade unsuru olarak yer almış olan temsili anlatım, gerçek hayatta daima karşılaşılabilecek bir potansiyel olarak karşımızda durmaktadır.

Semantik Dilsel bir öge olarak temsil...

Kavramların, deyimlerin, anılaşmış sözcüklerin mana boyutlarının anlaşılmasında, onları gösteren ve kendilerinden türemiş oldukları lügat maddesinin, sözel türevin (*iştikâk*) son derece betimleyici olduğu bilinen bir keyfiyettir. Bu bir bakıma, lafzî köken ile kavramsal alan arasında, bir sebep sonuç, '*müessir-esser*' münasebetine benzer dinamik bir ilişkinin bulunması sebebiyledir.

Bu muhtevada, temsili anlatımın kendisinden mülhem olduğu kök sözcüğe, yani '*temsîl*' kelimesinin kendisinden türetilmiş olduğu '*el-meselu*' kelimesine baktığımızda, kısaca belirtmek gerekirse, bazı mühim değerlendirmelerle karşılaşırız. Ez-Zemahşerî'ye atıfla, '*el-meselu*' kelimesinin esas olarak '*el-mislu*' anlamında olduğunu, bu kelimeninse '*nazîr: benzer, eş*' anlamına geldiğini belirten Zerkeşî, aynı anlamlarda olmak üzere, '*mesel, misl ve mesîl*' formlarını zikrettikten sonra, '*el-meselu*' sözcüğünün en meşhur ve maruf manasına işaretlerle der ki: "*el-Meselu* kelimesi, önemli olan ve dikkat çekici yanı bulunan bir '*hal*' veya bir '*sıfat*' yahut bir '*kıssa*' hakkında eğretilme olarak kullanılan bir sözcüktür"...¹.

Kelimenin lügatlerdeki² ilk anlamı olan '*sıfat*', '*hâl*' ve '*durum, keyfiyet*' manası, bilhassa '*şaşırtıcı, hayrete düşürücü, dikkat çeken vasıf, nitelik...*' gibi

1 Ez-Zerkeşî (ö. 744-745/1392), Bedruddin, *el-Burhân fî ulûm'l-Kur'an*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan. 1391/1972 [?], I. 488-489, 490.

2 Ez-Zebidi, es-Seyyid Muhammed Murtedâ (ö. 1205/1790, *Yâcu'l-Arûs*, Dâru Libiyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', Bingazi, 1386/1966, VIII, 111; el-Askerî, Ebû Hilâl, (ö. 395/1004), *el-Furûk fî'l-Lûğa*, Menşürâtu Dâri'l-Afâkî'l-Cedide, Beyrut, 1400/1980, s. 147.

kayıtlayıcı bilgilerle vurgulanmaktadır. Nitekim Alûsî (ö. 1270/1854), Nûr 35 ayetindeki “*Meselu nûrîhi...*” terkinin tefsiri bağlamında, ‘*el-Meselu*’ kelimesiyle, “*hayrette düşüren sıfat, nitelik*” gibi bir mananın murat edildiğini belirttikten sonra, ilahi pasaja getirmiş olduğu, “*Münezzeh Yüce Allah’ın, keyfiyeti hayrette bırakan nurunun vasfı ve keyfiyeti, duvardaki bir oyuk (el-miškât) gibidir ki...*” açıklamasıyla, ‘*el-meselu*’ sözcüğündeki bu hayrette bırakıcılık ve şaşırtıcılık yönüne dikkat çeker³.

Genel kabule mazhar olan bu manalar yanında, *Tehzibu’s-Sihâh*’ta⁴ yer alan bir örnekleme, ‘*el-Meselu*’ sözcüğünün daha özel bir anlamını açığa vurmaktadır. Buna göre, “*Mesele beyne yedeyhi musûlen*” kullanımındaki ‘*mesele*’ fiili, “*Huzuruna çıktı, önüne dikildi...*” anlamına; yine “*mesele bi’l-ardı*” cümlesi de “*Yere yapıştı, yere iyice tutundu*” gibi bir manaya gelmektedir. Bu iki kullanımın işaret ettiği gerçek ise, ‘*mesel*’ sözcüğünün, şaşırtıcı ve hayrette bırakan bir durumu nitelemesi yanında, ayrıca, zihin ve tasavvurdan hiç çıkmayan, nerdeyse belleğe yapışıp kalan durumları göstermekte olduğudur!..

‘*Mesel*’ sözcüğünün ‘*tefil*’ kipine aktarılmış formu olan ‘*temsîl*’ mastarı ise, ‘*örnekleme*’, ‘*bir şeyin misâlini getirmek*’, ‘*betimlemek*’ ifadeleriyle de bir münasebet örgüsü içinde “*Bir şeyi yazı ya da bir şey vasıtasıyla betimleyerek, örneklendirdi; misâllendirmek*”; “*onu, canlı bir suret ve form halinde tasvir etmek*” gibi bir manayı göstermektedir⁵. Nitekim çağdaş müelliflerden *Beyânünî*, ‘*temsîl*’ üslubunun dile getirmekte olduğu bu etkili betimlemeyi, “*Onu örneklendirdi, yani onu, sanki ona bakılıp da görülecek bir biçimde betimleyip tasvir etti...*” cümlesiyle mükemmel bir biçimde açıklamıştır⁶. Şu halde, teşbih dayanağıyla da sıkı bir münasebet içinde kalarak, ‘*temsîl*’ ve ‘*temsili anlatım*’, bir hakikatin, bir fikrin, bir konunun, yani soyut karakterden bir değer imgesinin kendisi vasıtasıyla iyice açıklandığı, vuzuha kavuştuğu; etkili ve kalıcı olacak biçimde vurgulandığı bir üsluptur. Öğrenme ve bilişsel etkinliklerde kullanılması yanında, pek tabii ki, dini metinlerin de en çok dikkat çeken üslup tarzlarından birisidir.

‘*Mesel*’ sözcüğünün, ‘*şaşırtıcı ve akıldan çıkmayacak durum, hal, keyfiyet*’ gibi anlamlarını da akılda tutarak diyebiliriz ki, ‘*temsîl*’, metnin esas hedefi ve teması olan mana ve hakikate bizi yönlendiren; kendisindeki lafzî ve sözselsel unsurlar aracılığıyla bir hakikatin ufkuza bizi yaklaştıran edebi bir bildirim tarzıdır! Bu yüzden de, ‘*temsili anlatım*’ mananın özünde bir değişiklik yapmaz, sadece onun ifade ediliş biçimini güzelleştirir. Bundandır ki, Belagat

3 El-Alûsî, Şihabuddin, *Rûhu’l-Meânî*, Dâru İhyâ’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, ts., XVIII, 166.

4 Ez-Zencanî (ö. 656/1258), Mahmûd ibn Ahmed, *Tehzibu’s-Sihâh*, Mısır, 1372/1952, II, 693.

5 El-Cevherî (ö. 393/1001), İsmâil ibn Hammâd, *es-Sihâh Tâcu’l-Lüğâ ve Sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr, Dâru’l-Kutttebi’l-Arabî, Mısır, V, 1816.

6 E-Beyânünî, Abdülmecid, *Darbu’l-emsâl fi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kalem, Dimaşk-ed-Dâru’s-Şâmiyye Beyrût, 1. Bsk., 1411/1991, s. 18.

âlimleri, “Dolaylı anlatımlar (*kinâye, isti'âre, temsîl*), manaları seçkinleştirir, dinleyenlerin beğenisini kazandırır ve değerini artırır” demişlerdir⁷. Dilbilimin terimleriyle vurgulamak gerekirse, temsili anlatım, içermekte olduğu ‘mesel’, ‘darb-ı mesel’ ve ‘irsâl-i mesel’ kavramları gibi, kusursuz bir ‘gösteren’, imleyen (significant, -te)’dir. Nitekim bu sahanın önderleri de, “Birbirine bağlı ve birbiriyle mukayyet olan birçok şeyin bir araya gelmesinden elde edilen benzetmeye (teşbîh), konumuzla ilgili olarak, ‘Temsil: örneklemeli anlatım üslûbu’ tanımını getirmişlerdir.

Mesela bir konu hakkında tereddüt eden bir kimse için söyledikleri şu söz: “*Erâke tuqaddimu riclen ve tuahhuru uhrâ: Öyle görüyorum ki sen, bir ileri bir geri adım atıyorsun!..*”. Burada zihnin kavrama yetisinin odaklanması gereken unsur, sözel ve lafzi yön değildir; daha doğrusu burada, lafzi manasının aksine, lafızda, kelimeler ve cümlede mezkur olmayan, sadece kendisine göndermede bulunulan bir başka şey kastedilmektedir. Kastedilense, zahiri betimlemenin dışından içsel mülâhazaya geçmekle anlaşılır ki, bu da, ‘*bireyin tereddüt halini, onun ikircikli ve karar verememe durumunu*’ bakışlara sunmaktır⁸. Bu betimleyici ve örnekleyici üslûp ile kararsız ve çelişik bir ruh hali; işine gitmek için kalkıp ileri doğru bir adım atan, ama sonra bundan vazgeçip bu kez geri adım atan bir kimsenin hali örnek sunulmak suretiyle, daha açık ve anlaşılır bir hale getirilmiştir⁹.

El-Cürcânî’nin de dikkat çektiği üzere, *kinâye, isti'âre* ve *temsîl* üçlüsüyle lafzın görünürdeki anlamı dışında bir anlam dile getirilmek istendiği için, bunlar üzerinden iletilmek istenen anlamı bilmenin yolu, doğrudan ‘lafız’ olmayıp, ‘akıl’dır!... Bir başka ifadeyle, bunu bilmenin yolu ‘kıyas’tır¹⁰, aklın ‘*analojî*’ yoluyla zahir anlam katmanından batın anlam katmanlarına geçmesidir. Ancak ne var ki, ulaşılmak istenen manaya, yine ancak o lafızdan yola çıkılarak ulaşılabilecektir! Örneğin, “*Huwe kesîru remâdi'l-kıdr: O, kazanının/tenceresinin külü çok olan birsidir*” sözüyle, kendisine işarette bulunulan kişinin *konuk-severliği, cömertliği* dile getirilmek istenir. Fakat biz bu amacı, duyduğumuz lafızdan doğrudan anlayamayız; ne var ki işitilen bu sözün ‘lafzi’ anlamından yola çıkıp kıyas yoluyla, akıl yürüterek esas iletilmek, bildirilmek istenen manaya muttali olabiliriz!¹¹. Bir başka örnek de, Hz. Peygamber’in, “*İyyâkum ve hadrâe'd-dimeni: Gübre yağınının üzerinde yeşeren çiçekten uzak durun!..*” şeklindeki hikmet dolu sözüdür. Örnekleme yoluyla önemli bir beşeri keyfiyete işaret edilen açıklamanın tamamından anlaşılansa; hakiki mana üzere

7 El-Cürcani (ö. 471/1078), Abdulkâhîr, *Delâilu'l-İcâz/Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Guman, Litera yayıncılık, İstanbul 2008, s. 74.

8 Er-Razi (ö. 606/1209), Fahrüddin, *Nihâyetu'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*, thk. Nasrullah Hacimüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrût, 1424/2004, s. 132.

9 El-Cürcani, *Delâilu'l-İcâz*, s. 368; er-Razi, *Nihâyetu'l-İcâz*, s. 42.

10 El-Cürcânî (ö. 816/1413), eş-Şerif Ali ibn Muhammed, *et-Ta'rîfât*, s. 66, ts., ‘temsîl’ mad.

11 El-Cürcani, *Delâilu'l-İcâz*, s. 369.

gübre yığınının üzerinde yetişen yeşillik yahut çiçek değildir; aksine burada Hz. Peygamber, [etik ve toplumsal anlamda] kötü bir ortamda yetişen herhangi bir güzel kadın hakkında, bulunduğu ortam ve etkilendiği kaynağın pek çok olumsuz faktörler içermesi yüzünden, “*gübre üzerinde yeşeren çiçek*” söylemini kullanmıştır¹².

Bir tespit olarak denilebilir ki, misallerin kullanımı, yani temsili anlatım, lafzın ötesinde yer alan bir gerçeği gösteren, bilişsel duyarlılığı ona odaklayan seçkin bir anlatım yoludur. Bu bakımdan, anlayış yetisini keskinleştirip daha faal ve kuşatıcı bir yoğunlukla, zihni lafız ötesi gerçeklere yönlentmeyi; her tefekkür tabakasından insanın yararlanmasına imkân sunmayı gaye edinmiş olan ‘remzî’ betimleme üslûbuyla da bir örtüşme gözlenmektedir burada. Nitekim İbn Aşûr (ö. 1394/1973)’un nakline göre, Suhreverdi, “*Önceki [âlimlerin] sözleri remizli ifadelerdi.*” demektedir. Suhreverdi’nin bu sözünü şerh eden Kutbeddin eş-Şirâzi ise şöyle bir açıklama getirir bu cümleye: “*Önceki [insanlar, sözlerinde remizli konuşuyorlardı; bu ise ya düşünceyi işletmek suretiyle zihni keskinleştirmek içindir, yahut ta Yüce Yaraticıya ve yasa sahiplerine benzemek içindir.... Çünkü bunlar, halkın anlayışına daha yakın olsun da, böylece âlimler (havâss) bunların ‘batın’ından; diğer insanlar (avâm) da bunların ‘zahir’inden istifade etsinler diye, remizli metinler/kitaplar getirmişlerdir*”¹³.

İşte tam da bu noktada, temsili anlatım üslûbunun mesajı iletme, soyut düşünceler ve gerçeklikler analarıyla iletişim kurma, anlayışı geliştirip ‘manayı çoğaltma’ konusundaki etkin rolüne değinebiliriz.

Öncelikle belirtelim ki meseller ve temsili anlatım formları, soyut fikirleri somut örnek ve benzetmeyle reddedilemez bir gerçek halinde sunarak onların zihinlerde yerleşmesini sağlamaktadır. Etkileme, ikna etme, nesilleri iyiye ve güzele yönlendirmedeki inkâr edilemez rolleri sebebiyle başka Kur’an olmak üzere, kutsal kitaplarda, Peygamberlerin öğüt ve dualarında bolca mevcuttur...¹⁴. Temsili anlatıma, hakikat ve değerleri ‘betimleme, öğreticilik ve içselleştirme’ gibi bilişsel açılardan bakan Alûsi de, bu tür ifadelerin aydınlatma ve gerçeği sunma bağlamında çok büyük bir katkısı olduğunu belirttiikten sonra, temellendirme yaparak der ki: “*Çünkü temsili anlatım üslûbu, akli ve mücerret olan anlamsal bir değeri, nesnel ve somut bir yapı içinde ortaya koymakta; duyulmadık ve işitilmesi mutlak olmayan manaları da bilinen ve ruha yakın biçimler altında betimlemektedir...*”¹⁵.

Zihnin kavrayıcı yetisinin çalışma yöntemine de uygun bir biçimde, sezgisel gerçeklikler alanına ait duyguları, nesnel, yani işitsel ve nerdeyse görsel olgu-

12 El-Cürcani, *Delâil*, s. 368

13 İbn Aşûr, Tahir, *Tefsîru’t-Tahrîr ve ‘t-Tevvîr*, ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, ts., XXVIII, 182.

14 Durmuş, İsmail, “Mesel”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 296.

15 *Rûhu’l-Me’âni*, XVIII, 173.

lar çerçevesinde servis yapmak... Bûtî'nin, genel tariflere de mutabık ifadesiyle belirtmek gerekirse, 'Temsili anlatım, anlayışa uzak olanı zihne yakınlaştırmak (*takrîb*), soyut ve tinsel nitelikleri de nesnel ve somut bir form altında sunmak' olarak anlatılabilecek olan, pek tabii ki Kur'ân'ın da benimsemiş olduğu son derece yapıcı bir üslûp¹⁶... Aynı manaya işaret ettiği pasajlarında Zerkeşî de, manaları keşfedip açık hale getirmek, kurgu ve hayal alanına ait olanı (el-mütevehhem) da müşahede düzeyine yakınlaştırmak için temsili anlatıma müracaat edildiğini belirttikten sonra, ondaki güç ve etkinin nedenine de bir açıklama bağlamında şöyle bir gerekçelendirme yapar: "*Temsili anlatımın konusu (el-mütemesselu leh) eğer büyük ve ehemmiyetli ise, getirilen örnekleme ve betimsel sunum (el-mütemesselu bih) da aynı şekilde etkin ve dikkat çekici olur (...)*"¹⁷. Kısa bir tespit cümlesiyle, "*Gizli olanı, en açık bir form halinde sunmadır, temsili anlatımın özü ve gereği!*"¹⁸. Hakîm et-Tirmizî (ö. 296/909 [?]) de, bu üslûp özelliğinin Kur'ân-ı Kerim'de yer almış olmasını, yine bilişsel bir gaye doğrultusunda ele alır ve şöyle değerlendirir: "*Allah kulların kavrama yetilerine bir takım misaller ve örnekleme anlatım formları sunmuştur ki, onlar, hem kullarından hem de dış gözlerinden gizli kalmış bir takım hakikatleri, müşahede edip algıladıkları şeyler vasıtasıyla kavrasınlar, iyice anlasınlar diye!*"¹⁹.

Temsili anlatımın mahiyetine dair sunduğumuz bu kısa anlatım bize, Batı edebiyatının alegori sözcüğünü hatırlatmaktadır. Çünkü temsili anlatıma yakın bir şekilde, fikirlerin betimleler vasıtasıyla ifade edilişi olarak tanımlanan alegori²⁰, aşağı düzeyden bir ibareyi daha yüksek düzeydeki anlamlara açabilmek, ona üstün bir mana boyutu kazandırmak gibi bir misyona sahip olmuştur. Temsili anlatım gibi alegori de, "daha yüksek ve münezzeh olan bir şeye atıfta bulunmak" amacı üzerinde odaklaşır. Nitekim, *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde Gadamer, ta Homer'den itibaren, alegorinin bu işlevine dikkat çekerken demektedir ki: "*Alegori, teolojik dini metinden -başlangıçta Homer'den- hakaretimiz materyali silme ve onun arkasındaki geçerli hakikatleri kavrama ihtiyacından doğar*"²¹. Temsili anlatım gibi alegorinin de, daha yüksek ve saygı dolu bir anlam mertebesine gönderim ve ima olduğu hususu, Gadamer'in, Winckelmann'dan aktarımla kaydettiği pasajlarda daha etkili dile gelir. Buna göre demektedir ki Winckelmann: "*Her iki kavram [sembol/mısıl ve alegori*

16 El-Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramadân, *Min Revâi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Fârâbî, Dimaşk, Suriye, 1395/1975 [?], s. 184; yine kırs. Es-Suyûtî (ö. 911/1505), Celaluddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh bi-Mısır, 2. Bsk., 1370/1951, II, 131.

17 Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 488.

18 Ez-Zerkeşî, I, 486.

19 *El-Emsâlu mine'l-Kitâb ve 's-Sünne*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan, 1401/1989, s. 13.

20 Foulquié, Paul, collab. De Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue Philosophie*, Puf., Paris, 1969, s. 30, "allégorie" mad.

21 Gadamer, H.-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan (İng.)-İsmail Yavuzcan (Alm.), Paradigma, İstanbul, 2008, s. 100.

SK.] da anlamı dış görünüş ya da görünüşten ibaret olmayan, [içerdiği, ima ettiği SK.] anlamıyla dış görünüşünü aşan bir şeye atıfta bulunur"²².

Grekçe olan kelime, sözlük anlamı bakımından da yukarıdaki izahları teyit etmektedir. Zira alegori sözcüğünün kökeni olan *allégoréō*, "söylenen sözden başka anlam kastedecek şekilde konuşmak, söylenen sözden başka bir mana çıkaracak biçimde ifade-i meram etmek veya yorumlamak" gibi anlamları göstermektedir²³.

Şu halde, gerek alegori gerekse temsili anlatım zihnin bilişsel (cognitif) işleyişi açısından olduğu kadar, aynı zamanda, bilgi ve kavramanın psikolojik süreçleriyle de yakın bir irtibat halindedir. Örtük, müphem, uzak ve gizemli bir mananın, idrak yetisi tarafından kolayca anlaşılması beklenemez. Bu güçlüğü aşmanın en belirgin yollarından birisi de, işte alegori ya da temsili anlatım üslubu olarak karşımıza çıkar. Kurgulama süreçlerini, etkin idrak yetisini kolayca peşine takacak olan çarpıcı ve sarsıcı betimlemeler, anlama vetiresindeki kritik psiko-pedagojik eşiği aşarak özne ile nesne arasındaki bilme/kavrama ve sezme bağlantısını tamamlar. Bu psikolojik bilişsel gerçeğe de dikkat çektiği pasajında Zerkeşi, şöyle bir yargıda bulunmaktadır: "*Hikmetli ve temsili ifadeler (el-emsâl), manaları tıpkı şahısların teşahhus edip belirginleşmesi gibi, betimler ve onlara bir suret kazandırır. Çünkü gözle görülen şekiller ve nesnelere; zihin bunlar hakkında maddi algı yetilerinden de yararlandığı için, zihinde daha güçlü bir şekilde yer tutar ve kalıcı olurlar. Akli ve salt zihni manalar ise böyle değildir; çünkü bunlar, hissetme ve maddi olarak algılama yetisinin menzilinden uzaktırlar; böyle olduğu için de, bu türden manaların kavranılmaları güç ve zordur...*"²⁴.

Bu nedenle, temsili anlatımlar için 'ayna' eğretilmesinin (istiare) kullanılmakta olduğunu görmekteyiz; ön planda yakınlık derecesine göre nesnelere gösterirken diğer yandan, deruni bir perspektifle geri plandaki nesnelere, hatta mahrem noktaları da gösteren bir ayna... Bundan olsa gerektir ki, Hakîm et-Tirmizî, temsili sunumları 'nefsin aynaları' olarak niteledikten sonra, bunu şöyle temellendirir: "Sen, nefse/akıl ve ruha örneklemeli, temsili anlatımlar sunduğunda, konu, bu özel sunum tarzı sebebiyle, akıl onu adeta görmüş gibi olur... Bu tıpkı, bir kimsenin aynaya bakıp da, orada hem kendi çehresini görmesine, hem de arkasındaki kimseyi görmesine benzer..."²⁵. Onun için biz bu durumu, dışarıdan gelen etki ve duyuların kendisinde yankı bulması, özgün yansımalar meydana getirmesi sebebiyle insan nefsi için kullanılan '*Speculum animal: Yaşayan varlık aynası*' deyiminden yola çıkarak, '*Speculum allegoria: misal ve temsil aynası*' olarak nitelendirilebiliriz!

22 Gadamer, a.e., s. 99.

23 Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, 1. Bsk., s. 34, "allégoria" mad.

24 *El-Burhan*, I, 488.

25 *El-Emsâl*, s. 13

Etkili bir şekilde öğüt vermek ve nasihatte bulunmak gayesine raptedilen²⁶ örneklemeli anlatımın, Aşkınlık Mertebesinin dile geliş alanı Kur'ân'ın anlatım dokusunda yer alması hakkında Hz. Peygamber de çok özlü açıklamalarda bulunmuştur. Gerek *İtkân*'da, gerekse *Burhân*'da yer aldığına göre Hz. Peygamber, Kur'ân'ın nüzulü ve içeriğini beyan ederken şöyle demiştir: “*Kur'ân-ı Kerim, başlıca beş mana (el-vücûh) üzere nazil olmuştur: Helâl ve haram, muhkem ve müteşâbih, bir de örneklemeler (emsâl)... Helâl ile ilgili hükmünü yerine getirin, haramdan kaçınun, muhkeme uyun, müteşabihe iman edin ve örneklemelerden/mesellerden de ibret alın!..*”²⁷.

Kur'ân içeriği ve konularının özlü bir tasnifi olarak da değerlendirilebilecek olan bu Nebevi beyan kapsamında temsili/örneklemeli anlatımın da yer almış olması, onun önemini bir kez daha göstermektedir. Bu keyfiyet, temsili anlatımın bir yandan didaktiklik karakteri sebebiyledir, diğer yandan ise insani bilişsel (cognitif) yetinin, Aşkın ve dakik bahisleri kavramadaki kifayetsizliği sebebiyle, buna muhtaç olmasındandır. Ve temsili anlatımlar, yüce gerçekliklerin beşere iletilebilmesi için, yine beşeri dilin bir araç olarak kullanılmasıdır da... Hakîm Tirmizî de temsili anlatımdaki bu beşeri-İlahi düzlemlerin kesişmesine şu satırlarıyla işaret etmektedir: “*Şu halde insanlar, olgular kendileri için gizli ve anlaşılmaz bir konumda oldukları vakit, örneklemeli sunumlara gereksinim duyarlar. Onun için de Allah Teâlâ insanlara, kendileri için gayb konumunda olan şeyleri kavrasınlar diye, Kendi Aşkın katından değil de, beşerin kendi dünyasından örneklemeler sunmuştur...*”²⁸.

Bu demektir ki, temsili anlatımlara, kıyas ve teşbihlere gereksinim duymak, beşeri algılama tarzına ve onun bilgi dünyasının sınırlarına da bir işarettir. Çünkü sunulan bazı manalar, mahrem hakikatler, antropolojik bir fenomen olan dil ile hakikat örtüşmesinin yetersizliği sebebiyle, her zaman olması gerektiği gibi açılmamayıabilirler. Buna mukabil, kendisine hiçbir şeyin gizli kalamayacağı Allah'a temsil getirmek, örnekleme yapmak ise söz konusu olamaz! Böyle bir şey ne İlahi Zat, ne de İlahi Epistemoloji bakımından düşünülebilir! Bir diğer ifadeyle söylemek gerekirse, Cenâb-ı Hak, Kendisi için kendi katından bir örnekleme yapmamıştır; nasıl mümkün olabilir ki, O'nun ne misli vardır, ne de benzeri... Bu nedenledir ki Cenâb-ı Hak, “*Öyleyse Allah için misaller getirmeye, benzetmeler yapmaya kalkışmayın!..*” (Nahl, 74) buyurmuştur.

Toplumun ve bireylerin içinde yaşadığı değerlerin kendileri vasıtasıyla somut formlar halinde sunulduğu; bir bakıma insani varlık alanı ile kozmik varlık alanının bir bütünlük çerçevesine yerleştirildiği, bir anlamda göz alıcı, hay-

26 Es-Suyutî, *el-İtkân*, II, 131, vd.

27 Ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 486; es-Suyutî, *el-İtkân*, II, 131; *et-Tahbîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnan, I, Bsk., 1408/1988, s. 144.

28 *El-Emsâl*, s. 11.

ran bırakan sanatsal sahneler olarak nitelenebilecek durumdaki bu örnekleme anlatımlar²⁹ tarihsel, yaşanılmışlık perspektifinden değerlendirildiğinde ise genel anlayış, bu temsili anlatımların doğru ve anlamlı kabul edilebilmeleri için tarihsel bakımdan mutlaka gerçekleşmiş olmalarının gerekmediği yönündedir!.. Ancak, zihin tarafından fiilen meydana gelmiş gibi kurgulanabilsin diye, onların sahihliklerinin, yani meydana gelebilmelerinin mümkün olması şart koşulmaktadır. İşte bundan dolayı da örnek ile örneklenen manayı birbirine raptetmek mümkün hale gelir; o derecede ki, örneklenen mana böylece, zihnin tasavvur edebileceği, hayalin ise kendisine bir ünsiyet ve yakınlık duyacağı somut ve hissi bir dokuya bürünür."³⁰

Örnekleme anlatım üslubunun amacı ve hedefleri bakımından değerlendirildiğinde, gerçek olgular olarak Kur'an'da yer alan kıssaların da örnekleme bağlamında sunuldukları görülmektedir. Bundandır ki, bazı kıssalar '*temsili kıssalar*' olarak adlandırılmaktadır. Kur'an'da da, temsili anlatım amaçlı pek çok kıssa bulunmaktadır. Böyle bir bağlam içinde yer alan kıssalar artık, salt bir kıssa, tarihsel bir veri olmanın ötesinde, sadece '*temsili kıssalar*' olarak adlandırılırlar; çünkü kıssa, burada bir örnekleme (*temsil*) bağlamında gelmiş olup, terbiye ve bir tarih bilinci oluşturmanın ötesinde, tarihsel bilgi sunmak, bir takım tarihsel olguları bildirmek gibi bir başka amaç taşımamaktadır³¹...

Şimdi biz, Kur'an'da yer alan temsili anlatımın varlık sebebi ve esası sayılabilecek olan genel ve özel gayeler...

Temsili anlatımın genel hedefleri:

Batılın gerçeklikten yoksun olduğunu ortaya çıkarmak, onun bir yalan ve sahte bir varlığa sahip olduğunu ortaya koymak, içyüzünü ortaya dökmek ve delillerini geçersiz hale getirmek; iddialarını etkisiz kılıp ortadan kaldırmak, kaçınılmaz sonunu açıklayıp beyan etmek...

Buna karşılık 'Hakk'ı iyice açıklayıp onu pekiştirmek, onun konum ve stratejilerini beyan etmek, akli ve nakli tüm delillerini güçlendirmek; onun geleceğini ve varoluşsal yazgısını anlatıp vurgulamak... (Mesela bkz. Bakara, 26; Müddessir, 31).

Nimete nankörlükle mukabele etmenin; yaşam bolluğundan ötürü şımarmanın; tutku ve öldürücü arzuların istilâsına maruz kalmanın; bütün benliğiyle yeryüzüne meyledip ona yapışmanın, vb. ölümcül sonuçlarından sakındırmak ve bu tutumların akıbetini iyice açıklayıp ortaya koymak (Bkz. Nahl, 112; Kehf, 32-44).

29 Bkz. el-Bütî, Said Ramadân, *Min Revâ'ü'l-Kur'ân*, s. 182, 183.

30 El-Bütî, *a.e.*, s. 181.

31 El-Bütî, *a.e.*, s. 181, 188.

Allah'ın kâinattaki, hayat içindeki ve insandaki yasalarını (Sünnetullâh) bulup ortaya koymak; şimdiki zamanı geçmişe bağlamak ve Allah'ın her şeyi kuşatan kudretini beyan etmek için, tarihi hadiseler ile bunlarda tecelli etmiş olan Hakk'ın daima üstün; batılın ise hep yenik olduğu gerçeğinden ibret alınmasını sağlamak (Bkz. Muhammed, 10-11; Gafir, 30, 31; Fussilet, 13; Furkan, 37-39; Zuhruf, 6-8).

Temsili anlatımın hususi gayelerine gelince...

Gayb alanına ait hakikatleri zihinlere yakınlaştırmak (Bkz. Nur, 34-35; 39-40; İbrahim, 18).

Kalbi ve akli, bu örneklemeler vasıtasıyla daha etkili bir şekilde ikna edip daha güçlü bir tesir meydana getirmek için, soyut karakterli insani durumları maddi bir form altında betimlemek (Bakara, 261; Kehf, 109).

Hadiseler (fenomenler) âlemini gayb âlemine bağlamak, aralarındaki bütüncül (holistic) münasebeti açıklayarak karşılaştırmalar yapmak, böylece zihinleri Ahiret'e ve onun ebediliği hakikatine yönlendirip kalpleri ona odaklamak (Bkz. Yunus, 24; Hadid, 20; Kehf, 45).

İnançsızlar ile benzer meselelerde farklı tutumlar sergileyen münafıkların tutum ve davranışlarındaki tutarsızlıkları ortaya koymak... (Bkz. Nahl, 73-76; Rum, 27-28; Zümer, 27-29).

Sakındırmak veya isteklendirmek (*terhîb* ve *terğîb*) gayesiyle bir hakikati vurgulamak... Zira, örneklemeli anlatım olmasa insanın, hakikatin boyutlarını ve onun önemini tasavvur etmesi mümkün olamayacaktır!.. (Araf, 175-178; Cuma, 5).

İnançsızların, yüce hakikatler karşısında takındığı tutumların değersizliğini betimlemek, böylesi tutum ve davranışları alay mevzu edinerek, onların geçersizliğine dair deliller ve hüccetler sunmak (Bkz. Bakara, 171; Hac, 73; Ankebut, 41-43; Yasin, 77-81; Zuhruf, 17-18)³².

Bütün bu anlatılanların bir neticesi olarak denilebilir ki, misaller getirmek, zihnin, bilgi üretirken ve bir gerçeği vurgularken kendisine mutlaka gereksinim duyduğu dilsel bir unsurdur. Çünkü muhataplar, sürekli soyut kalan hakikatler karşısında duyarlılıklarını yitirebilir, ilgisiz kalabilirler. Ayrıca, somut örneklemelere başvurmayan, salt mana olarak takdim edilen fikirler, uçmaya ve kaçmaya hazır, nazlı kuşlar gibidirler. Hem, insanın bilişsel durumunu, hem de mücerret hakikat ve manaların bu uçuculuğunu göz önünde bulundurarak, onları, somut, yani hayatın ta içinden çıkıp gelen ve yaşanan reel dünyaya göndermede bulunan formlar içine almak gerek-

tedir... Bu arada, misallerin sadece bir araç olduğu; esas önemli olanınsa, bunlarda içkin olan mânâlar ve mesaj olduğu da hep hatırda tutulmalıdır. Cerrahoğlu Hocamızın ifadesiyle söylemek gerekirse, okuyucu, “mesellere hakikat diye bağlanıp kalmamalı, onların ötesindeki hakikati sezmeğe çalışmalıdır”³³.

Kur'an'da da belirtildiği gibi, sunulan misâllerin temel gayesi, hakikatleri düşündürmek, somuta indirgenmiş ve zihne yaklaştırılmış olan manayı tefekkür edip, bundan ders ve öğütler alınmasını sağlamaktır. Bu demektir ki, temsili bir anlatım eğer muhatabı tefekküre sevk etmiyor, onu zihinsel bir aktivite ve dinamizm eşliğine yükseltmiyorsa, böyle bir betimleme ancak çocuksu ve basit olmakla nitelenebilir... Çünkü bizzat Kur'an, temsili anlatımların gayesini 'tefekkür' ve 'tezekkür' ü tetiklemek olarak belirtmiştir: “İşte bunlar bir takım misallerdir ki, düşünüp istifade etmeleri için, Biz onları insanlara sunuyoruz” (Haşr, 21); “And olsun ki Biz, insanlar düşünüp akıllarını başlarına alsınlar diye bu Kur'an'da her türlü misali [: sembolik ve simgesel anlatımı] sunduk” (Zümer, 27).

Kur'an'da temsili/örneklemeli anlatımların dünyası...

Kur'an, muhatabın zihninde meydana getirdiği müspet tesiri sebebiyledir ki, pek çok hususu temsiller yoluyla anlatmış, idrak dünyasına uzak duran mana ve mefhumları, hem olaylar örgüsü halindeki betimlemeler yardımıyla, hem de mana-lafız özdeşleştirmeleri şeklindeki 'takrib' (zihne yakınlaştırma) yoluyla açıklamış, kavrayış ufkuna indirmiştir.

1. Örnek: Nûr ve Zulümât örneklenişi...

Dikkat çekici mana-lafız yakınlaştırmalarından (takrib) birisi, 'nûr' ve 'zulümât' sözcükleri üzerinde uygulanmış olanıdır... Hedefi, insanlığı inançsızlık, marifetsizlik, zulüm, cehalet ve fanatizm karanlıklarından uzaklaştırıp imân, irfan, adalet, bilgi ve hürriyet aydınlığına iletme olduğundan, Kur'an, pek çok ayette 'nûr' sözcüğüyle simgeleştirilirken, bütün negatif değer ve inanç kümeleri de, çokluğu ve çeşitliliği nedeniyle 'zulümât: karanlıklar' sözcüğüyle simgeselleştirilmiştir.. Buna göre, beynin alma, kavrama ve özümleme şemasında 'nûr ve zulümât' sözcükleri, “imân aydınlığı” ve “inkar karanlıkları” odak manalarıyla kodlanmış olmaktadır.

Bu bağlamda zikredilebilecek olan pek çok ayetten biz, her iki terimin de birlikte yer aldığı Bakara 157 ayeti ile, bir bakıma bu iki kavramın içerik ve değer karşılaştırmasının yapıldığını düşündüğümüz Ra'd 16/Fâtır 19-22 ayetlerini örnek olarak sunacağız.

33 İsmail Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 173.

“Allah, iman edenlerin en yakınıdır (el-Veliyyu), onları karanlıklardan aydınlığa (nur) çıkarır!.. İnkâr edenlerin dostları ise ‘tâğûtlar’ olup, onları aydınlıktan (nur) karanlıklara sürüp çıkarırlar!.. İşte onlar cehennemlik kimselerdir ki, orada ebedi kalacaklardır” (Bakara, 157).

‘Nur’ ile ‘zulümât’ kavramları arasında bir mahiyet ve değer karşılaştırması yapılan; güçlü bir vurgu üslubu olan ‘istifhâm-ı inkârî’ yoluyla, bunların ne kaynak, ne mahiyet, ne de erek ve sonuç itibarıyla asla birbirlerine eşit olmayacağını dile getiren diğer iki ayet örneğimiz ise şöyledir:

“Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” de! Onların da kabul ettiği gerçeği, [onları ilzam ederek] sen açıkla! “Allah’tır!..” de!.. De ki: “Siz şimdi kalkmış, O’nun dışında, ne kendilerine gelen bir belayı uzaklaştırmaya ve ne de kendilerine bir yarar sağlamaya gücü yetmeyen bir takım tanrılar mı edindiniz?!..” De ki: Hiç kör ile gören bir olur mu? Yahut karanlıklarla (zulümât) aydınlık (nûr) bir olur mu?!..” (Ra’d, 16).

‘Negatif-pozitif’ anlam yüklü kavram çiftlerinin tam bir karşılaştırma ve yadsıma üslubu içinde yer aldığı diğer örnek ayetlerimize gelince...

“Görenle görmeyen (âma), karanlıklarla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz!.. Dürlerle ölümler de eşit olmaz!.. Allah dilediği kimseye hakkı işittirir, sen ise kabirde olanlara sesini kesinlikle işittiremezsin!..Sen sadece bir uyarıcısın!..” (Fâtur, 19-23)

Ayetler itibarıyla ‘nur’ ve ‘zulümât: karanlıklar’ kelime çiftinin yorumlarına baktığımızda da, onların literal değil, metaforik ve temsili bir anlam taşıdıklarını görürüz.

Nitekim Bakara 257 ayeti bağlamında Razi, bütün müfessirlerin, burada yer almakta olan ‘zulümât’ ve ‘nur’ kelimeleriyle kastedilenin ‘inkâr’ ve ‘iman’ olduğu hususunda müttefik olduklarını belirttikten sonra, bu anlayışı teyit sadedinde el-Vakîdî’nin şu tespitini aktarır: “Kur’ân’da yer alan bütün ‘ez-zulümât’ ve ‘en—nur’ kelimeleriyle Cenab-ı Hak, ‘küfr, inkâr’ ve ‘iman’ manalarını kastetmiştir; En’âm 1 ayetindekiler hariç... Çünkü bunlarla kastedilen ise, ‘gece’ ve ‘gündüz’dür... Cenab-ı Hak, ‘küfr’ü, ‘inkâr’ı, bir ‘zulmet’ olarak nitelenmiştir (ca’l), çünkü inkâr, hakikati kavramaktan alıkoyması sebebiyle, bir ‘zulmet’ gibidir... İman da bir ‘nur’ olarak nitelenmiştir, çünkü ‘iman’, hakikati idrak etmenin meydana gelmesinde bir vasıta durumundadır...”³⁴. ‘Nur’ kelimesini ‘delil ve gerçeğin nuru, aydınlığı’; ‘zulümât’ kelimesini de ‘şüpheler ve kuşku’ sözcükleriyle karşılayan; böylece, Kur’ânî genel bağlama ve ayetin hususi söylemine uygun biçimde, içerik ve delalet bakımından bir eğretileninin söz konusu olduğu göndermesinde bulunan İbn Aşûr³⁵’a paralel bir şekilde aynı görüşü belirten Alûsî, sözcüklerin, inkâr edenler ve tâğûtlar bağlamındaki delaletleri hakkında; tâğûtların, inkâr edenleri kendisinden çıkarmakta olduğu ‘nur’ ile ilgili olarak şu ilginç açıklamayı yapmaktadır: “O tâğûtlar, inkâr

34 Et-Tefsîru’l-Kebîr, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Tahran, ts., VII, 18.

35 Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr, III, 30.

*eden kimseleri 'nur'dan çıkarırlar, zulmetlere sokarlar... Yani, bütün insanların üzerinde yaratılmış olduğu 'fitri nur'dan yahut ta, gözlemleyip durdukları o peşi peşine gelen apaçık delillerin nurundan çıkarır, inkârın ve azgınlığın içine daltışın karanlıkları içine soku verirler...'*³⁶.

'Zulumât' ve 'nur' anlam çiftinin, doğal olarak tam bir karşıtlık bağlamında yer almakta olduğu dikkat çekici ayetlerden birisi de En'âm 1 ayetidir.

Tefsirleri incelediğimizde, ayetle ilgili olarak öncelikle 'halaqa' ve 'ca'ale' fiillerinin içerdikleri anlamlar; umum ve husus yönünden aralarında bulunan farklılıklar gibi hususlara değinirler... Bu bağlamda 'halaqa' fiili, varlıkların asıl kendisini, cevherini, zatını yaratmayı ifade ederken; 'ca'ale' fiilinin ise varlıkların nitelik, hal ve durumlarını var etme manasına daha uygun olduğunu; bu itibarla 'halaqa' fiilinin, belirlemek, bir miktar ve ölçü ile yaratmak (*takdir*) anlamı içerirken, 'ca'ale' fiilinin de, bir şeyden bir şey vücuda getirmek, bir şeyi bir halden başka bir hale dönüştürmek anlamında '*tazmin ve tasyir*' gibi nükteler ihtiva ettiklerini belirttikten sonra, lafzın zahir anlamına bağlı olarak, 'zulumât' ve 'nur' sözcükleriyle, hissedilen ve gözlemlenen iki olgu olmak üzere, 'maddi karanlıklar, gece' ve 'aydınlık, gündüz' şeklinde iki kozmik mananın kastedildiğini söylerler.

Allaha hamd etmenin gerekçelendirilmesi bağlamında ilahi kudrete gönderimde bulunulan bu literal anlamlandırmaya karşın, diğer yandan, muhaptaların inkârcılar olması karinesiyle, İbn Abbas'a dayandırılan diğer bir izaha göre burada 'zulumât'tan 'şirk, nifak ve inkâr karanlığı'; 'nur'dan da, İslam'ın, imanın, nübüvvet ve kesin inancın (yakîn) verdiği aydınlığın/nur'un kastedildiği belirtilmektedir. Hasan el-Basrî'nin de, burada, 'zulumât'tan küfür ve inkârın; 'nur'dan ise imanın amaçlandığını söylediği nakledilmektedir³⁷.

Alûsî'nin ifadesiyle, müşriklerin zayıf ve tutarsız görüşlerinin, hissi formlar içinde betimlenmiş olduğu Ra'd 16 ayetinde, 'zulumât' ve 'nur' anlam çiftinin karşısına, tam bir kontrastlık esprisi içinde, 'el-a'mâ' ve 'el-basîr' sözcüklerinin yerleştirilmiş olması dikkat çekicidir.

Tüm mükevvenatın Hâlıkı'nın Allah olduğu herkesçe kabul ediliyorken, O'na rağmen bir takım putların ilah edinmenin hem kozmik, hem lojik, hem de kulluk açılarından temelsizliğinin işlendiği ayette, iki sıfat; iki tane de hal/ keyfiyet bildiren sözcük yer almaktadır. Hem Alûsî, hem de İbn Aşûr, müminlerle müşrikler arasında kıyaslamanın yapıldığını; böylece müminlerin müşriklere olan üstünlüğünün ortaya konulduğunu belirttiği ayette, sıfatlardan 'el-a'mâ'; gerçek ibadeti ve onu hak eden zatı bilmeyen müşriki gösterirken; 'el-basîr' ise, gerçek ibadeti ve onu hak eden Yüce Zatı bilen muvahhit kişiyi

36 *Rûhu'l-Me'âni*, III, 14-15.

37 Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 150, 151; İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, VII, 127.

göstermektedir. Keyfiyet ve hal manası ifade eden 'ez-zulumât' ve 'en-nur' sözcükleri, dini manevi bir bağlam içinde yorumlanmış olup, buna göre 'zulumât', önceki ayetlerde geçen sözcüklere benzer şekilde, inkâr ve delalet manalarını gösterirken; 'nur' ise, iman ve tevhit manalarına işaret etmektedir³⁸.

Ayetteki anlam çiftlerini 'Allah'a ibadet eden (el-basîr)-putlara tapan (el-a'mâ)' ve 'putlara tapmak (ez-zulumât) - onlara tapmayıp Allah'a ibadet etmek (en-nur)' şeklinde tertip eden Razi de, her şeyin yaratıcısının Allah olmasına mukabil, putların hiçbir şeye malik olamadıklarını, hatta kendilerine dahi en küçük bir yararlarının dokunamayacağını, bunun ise salt Allah'a ibadet edilmesi gerektiğine dair apaçık bir delil teşkil ettiğini belirttikten sonra, açıklamasını şöyle sürdürür: "İşte, putlar herhangi bir şeye kadir değillerse, onlara tapınmak da abesle iştiğal ve beyinsizliğin ta kendisi demektir. Ayette Cenab-ı Hak, bu apaçık delili zikredince, bu delili bilmeyen, onun cahili olan kimsenin bir kör (el-a'mâ) gibi olduğunu; bu delili bilen [ve buna göre davranan] kimseninse, gözleri gören (el-basîr) kimse gibi olduğunu; bir diğer açıdan da, bu delili bilmemenin 'karanlıklar' gibi, bilmeninse 'nur' ve 'aydınlık' gibi olduğunu beyan etmiştir. Nasıl ki, herkes, kör olan kimsenin gören kimseye, karanlığın da aydınlığa eşit olmadığını zaruri olarak biliyorsa, bunun gibi yine herkes, zorunlu bir bilgiyle bu delili bilmeyen kimsenin de onu bilene eşit olmayacağını bilir..."³⁹.

Bu tahlillerden de anlaşıldığı üzere, Kur'ân'da geçmekte olan 'zulumât' ve 'nur' anlam çifti, lafzî delaletlerinin ötesinde, birisi negatif diğeri de pozitif olan iki manaya delalet eden örneklemeli bir anlatım biçimidir. 'Zulumât', inkâr, günah, başkaldırı gibi olumsuz ve varlığı eksiltici halleri örnekler iken, 'nur' ise iman, itaat, hidayet, Allah'a ibadet gibi olumlu, varlığımızı da çoğaltıcı bir anlam alanını göstermektedir...

2. Örnek: Hak ile batılın örneklenişi...

Buna yakın bir çerçevede, Kur'ân'da, simgesel anlatımlara konu olan manalar demetinden birisi de, *hak* ile *batıl* kavramlarının sunulduğu pasajlardır.. İşte biz Ra'd 17'deki ilahi pasajda, iç içe iki simgesel anlatım ve örnekleme ile karşılaşırız:

"O [Allah] gökten yağmur indirir de vadiler, dereler kendi ölçülerince dolup sel olur akar. Sel, suların üstünde kabaran köpüğü alıp götürür. İnsanların ziyinet veya bazı eşyalar yapmak için ateşte erittikleri madenlerin de buna benzer köpüğü olur. İşte Allah hak ile batılı, böyle bir örnekleme (temsil) ile anlatır: Köpük yok olup gider, insanlara faydası olan cevher kısmı ise dipte kalır. Allah işte böylece örneklemeler yapar".

Ayette, simgesel anlatımın imâni, insani ve fizik ağırlığını çeken anahtar sözcükler, 'gök', 'yağmur', 'vadiler', 'sel', 'suyun yüzündeki köpük'; ikinci misal

38 Rûhu'l-Me'âni, XIII, 128; Tefsîru't-Tahrîr, XIII, 114-115.

39 Et-Tefsîru'l-Kebîr, XIX, 31.

içinse, 'maden cevheri', 'üzerindeki köpük ve cüruf', 'cevher, öz' sözcükleridir... "Allah işte böylece misaller sunmaktadır" cümlesiyle biten ayeti kerimede, Hak Teâla, hakkı ve haktan yana olanları gökten yağın ve yerde türlü yararlar sağlayan su ile batılı ve batıldan yana olanları ise, hak üzerinde kısa bir süre yükselmiş olmakla beraber, gerçeklik ve özden yoksun olduğundan çabucak silinip giden köpükler ile simgeleştirmiştir. İkinci simgeleştirmede ise hak, insanlara ziynet ve fayda temin eden, muhtelif aletler ve kaplar imaline elverişli maden cevherlerine; batıl ise, erimiş maden cevherinin üstündeki kir ve köpüğe benzetilmiştir⁴⁰.

Ayetteki örneklemeli anlatımı, ilim ve iman ile kuşku ve tutkular çerçevesine taşıdığı pasajlarda Zerkeşi, betimlemenin birinci kısmıyla bağlantılı olarak der ki: "... Allah'ın inzal buyurduğu ilim ve iman hakikatleri de böyledir; kalpler bunları alır, benimser ancak her kalp, ilim ve imanı kendi kapasitesi nispetinde alır... 'Selin sular üzerinde kabaran bir köpük taşması' analogisine gelince, kalplerde gerçekleşen manevi tinsel oluşumlar da böyledir; bunlar bazen şüpheleri, tereddütleri taşır, köpürtürler, bazen de tutkuları..."⁴¹. Suyuti de, 'açık mesel' bağlamında kendisine göndermede bulunduğu ayetteki bu vurucu örneklemeli anlatımla ilgili olarak, İbn Abbas'tan gelen bir nakle yer vermektedir. Ayetin birinci bölümüyle ilgili olduğu görülen açıklama, az sonra görüleceği üzere, tam bir kontrastlık algısı içinde, 'kesin inanç' (*yakîn*) ile 'kuşku, ikircikli oluş' (*şek*) hali üzere odaklanmıştır. Der ki rivayet: "Bu, Allah'ın verdiği bir örneklemedir; her kalp ondan, kesin inancı ve[ya] kuşkusu miktarınca bir şeyler alıp yüklenir. Buna göre, 'sel suyu üzerindeki köpük'e gelince, bu köpük 'kuşku ve şüphe'dir; 'insanlara yararlı olan öz'e gelince, o da [suyun] altına çökerek kalır' pasajına gelince, burada çöküp kalan 'öz' ile kastedilense, 'kesin inanç, yakini bilgi'dir. Şöyle ki; hani nasıl ham maden ateşe atılıp eritilir de, onun has, işe yarar kısmı alınıp, işe yaramaz tortu, cüruf kısmı da ateşte bırakılır ya, işte bunun gibi Allah da, kesinlikli ve kuşkulardan uzak inancı (yakini) kabul buyurur, kuşkuları ise bırakıp reddeder, değersiz kılar!.." ⁴².

3. Örnek: Mümin-kâfirin örnekleşi...

Derin hakikatleri, zihnin algı ve kavrayışına yardım edecek müşahhas anlatım kalıplarıyla takdim etmemek, onları sanki kolsuz ve kanatsız; beşer dünyasının uzağında sürgüne mahkûm etmek gibi olacaktır. Bu ise, hakikat, bilgi ve değerler adına işlenmiş bir suç kategorisi teşkil eder. İşte bu doğrultuda Kur'an'ın sunumlarından birisi, son derece güçlü çağrışımları olan 'güzel, verimli toprak' ile 'batak, verimsiz, arık toprak' simgeleştirmesidir. Konuyla ilgili kısa ayet şöyledir:

40 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 172.

41 Ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 493.

42 Es-Suyuti, *el-İtkan*, II, 132.

"Toprağı verimli, güzel bir diyarın bitkisi, Rabbinin izniyle yeşerip çıkar. Çorak, verimsiz olan bir yerdense [güzel] bitki çıkmaz, çıkarsa bir şeye yaramaz" (A'raf, 58).

İbn Abbas (ö. 68/687)'a göre bu ayette, mümin ile kâfir hakkında bir simgeleştirme söz konusudur. Demektedir ki o: "... Çünkü nasıl ki verimli ve güzel bir toprağın ürünü de güzel oluyorsa, bunun gibi, mümin de güzel bir varlık olup, onun işi ve davranışı da aynen güzeldir, hoştur (tayyib); Cenab-ı Hak sonra da, kâfir için, hiç bereketli ürünü olmayan, çorak ve tuzlu bir araziye zikrederek, başka bir örnekleme yapmıştır; buna göre, inançsız kimse de [mana ve eylemsel değer bakımından] kötü ve değersiz olup, ondan sudur eden iş ve davranışlar da kötüdür, hoş değildir"⁴³. Bu noktada, insan tiplerinden söz ederken 'toprak türleri' örneklemesinden yararlanan şu muhteşem hadisi zikretmeden geçemeyiz: "Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim, bol yağmura benzer. Bu yağmur bazen öyle bir toprağa düşer ki, onun bir kısmı suyu kabul eder de, çayır ile bol ot yetiştirir. Bir kısmı da kurak olur, suyu üzerinde tutar da, Allah halkı ondan faydalandırır. Ondan hem içerler, hem hayvanlarını sularlar ve ekin ekerler. Bir diğer tür toprağa daha isabet eder ki, o toprak düzce ve kaypaktr. Suyu ne üstünde tutar, ne de çayır bitirir... İşte, Allah'ın dinini anlayıp da Allah'ın benim vasıtamla gönderdiği ilim ve hidayetten faydalanan ve bunu bilip başkasına da bildiren kimse ile bunu duyduğunda kibriden başını bile kaldırmayan ve Allah'ın benimle gönderilen hidayetini kabul etmeyen kimse böyledir"⁴⁴.

4. Kâfirin Ahretteki durumunun örnekleme...

Kurân- ı Kerim'in nihai gayesi, Allah'ın birliği, varlıkların kök olarak eşitliği, adalet ve Allah'a iman ekseninde bir var oluş evreni oluşturmak, özellikle insanın hem iç dünyasını hem de dış âlemini aydınlatmak; onu, gayesiz bir zuhur ve tecelli algılaması boşluğundan; amaçlı, sonsuzluğa ve Aşkın olana açık münis, ümit dolu, anlamlı ve sıcak bir evren bilincine yüceltmektir... Bu nedenle de, simgesel ve örnekleme anlatımının en etkili misallerine, kâfir ile onun bu inançsızlık durumunun betimlemelerinde rastlamaktayız.

Mesela niyet, tasarı ve projeksiyonlar ile eylemlerin geçerlilik kriteri olan imân tahakkuk etmemişse, o inançsız kimsenin, yarar umarak yaptığı bütün fiil ve davranışların hiçbir değer ve anlamı olmadığını ifade eden şu örnekleme:

"O inkârcıların (mucrimûn) yapmış oldukları her işe yöneleceğiz de, hepsini toz duman edecek [geçersiz kılacağız] (Furkân, 23).

Ve yine, inançsızların amellerinin, nasıl ölümcül, yanıtıcı ve çıldırtıcı bir tuzak haline dönüştüğünü; iman kriteri olmadığından, bu fiillerin aslında bir

43 İbn Cerir Taberî (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân*, Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 2. bsk, 1373/1954, VIII, 212; yine bkz. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 172.

44 Zebidi (ö. 893/1488), Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Mütercim: Ahmed Naim, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1984, I, 81 (70 numaralı hadis).

hayal, bir serap; ya da aktüel ve ontolojik hiçbir kalıcılığı ve değeri olmadığına işaret etmek üzere, rüzgârların havaya savurduğu kül yığını gibi olduğunu belirten şu iki pasaj da, iman sükûneti ve huzuruna ermiş bir dimağda müjde sedaları; inkârın zehirli ve ölümcül pıtrak otlarından kurtulamamış, çıkışı olmayan som geceler, zifiri karanlıklar içinde ışısız ve ümitsiz bocalayan ölgün ve tedirgin dimağlarda da bir uyarı, bir diriltiş titreşimleri olarak algılanacak bir çerçeve meydana getirmektedir:

“Rablerini inkar edenlerin durumu şudur: onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgarın onu şiddetle savurmuş olduğu bir kül yığına benzer!.. O kazandıklarından hiçbir şey elde edemeyecekler. İşte, asıl dipsiz sapıklık bu!..” (İbrahim, 18).

Soyut bir keyfiyet olan psikik bir halin, somut ve olgusal karakterli bir durumla örneklendiği, Razi'nin de kullandığı bir terimle söylersek⁴⁵, 'makûl ve mücerret' olan bir keyfiyetin, yani 'inkârcı bir bireyin yaptığı iyi nitelikli, uygun davranışların, 'müşahhas' olan bir şey, yani 'rüzgârların göklere savurduğu bir kül yığını' ile örneklenerek dile getirildiği mezkûr İbrahim 18 ayetinde temsili anlatımla vurgulanan, 'yok olup gitme, umulanın hılaflına yararlanamama, elde kaçırılan şeyi telâfi edememe' gibi bir tema üzerinde odaklanmaktadır. Buna göre, inkâr içre kalmış bir bireyin kendi içinde pozitif olan edimleri, eserleri; özsel ve manevi değer kriteri bakımından temelsiz, gerekçesiz ve güvensizdir; adeta kasırgalar ve sert rüzgârlar ortasındaki kül yığınları gibi... Bütün bunlar hem fiillerin öz bakımından iman kurucu değerinden yoksun olması durumuyla, hem de, iman dayanağından mahrum olan fiil ve eserlerin –kendi içlerinde pozitif olsalar bile- zayıf, dayanıksız, çözümlük ve geçici olacağı gerçeğiyle açıklanabilir... Beklenen ve umulanın aksine nihai hakikatın böyle tecelli edecek olmasında, imandan mahrum ve uzak bir kimse için büyük bir pişmanlık, ayrıca etkin bir öğüt vesilesi yer almaktadır⁴⁶...

İman hakikatine veya inanç boşluğuna odaklanmış hayatların betimlenmesi; bilhassa inanç yokluğunun egemen olduğu varlık sferi içinde cereyan eden ruhsal, varoluşsal travmaların sunumu bakımından Nûr 39 ayeti çok müessir sahneler, açık ve örtük mesajlar ihtiva etmektedir.

“Dini inkâr edenlerin işleri, düz, ıssız bir çöldeki serap gibidir ki, susayan onu su zanneder. Derken, onun bulunduğu sandığı yere varınca, orada hiçbir şey olmadığını görür... Fakat Allah'ı bulur. O da onun hesabını tamı tamına görür. Çünkü Allah, hesabı çok çabuk görendir!..” (Nur, 39).

Bir sahne kurgulayalım! Kavurucu bir sıcaklık altında, gölgesiz ve vahasız, ıssız, hiç bitmeyen sınırsız bir çöl... Çölde, çok çileli bir yolculuk yaptığını açık-

45 Nihâyetü'l-İcâz, s. 104.

46 Er-Rummâni (ö. 384/994), Ebu'l-Hasen Ali ibn İsâ, “en-Nuket fi l'câzi'l-Kur'an”, *Selâsu Resâil fi l'câzi'l-Kur'an-er-Rummâni, el-Hattâbi-Abdu'l-Kâhir el-Cürçâni* içinde, thk. Muhammed Haleful-lâh-Muhammed Zeğmül Selam, Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, 2. Bsk., 1387/1968, s. 82.

ça ele veren, çatlak dudakları, dermansız ayaklarıyla bir yolcu... En önemlisi onu içerden ve dışarıdan ele geçirmiş olan yangını söndürecek, onu ruhsal dinginlik ve yaşam ümidine bağlayacak suya hasret, suya müştak... Bu yangın içinde kavruluyorken ansızın önünde, akan bir şelale ya da şırl şırl akan bir çeşme silüetinin belirşi... Tasavvura sığmayan bir sevinç, dile getirilmesi mümkün olmayan bir mutluluk ve her şeyin bittiğinin sanıldığı yerde, hayat halkasına yeniden tutunuş... Ve yeniden yeşeren ışıltılı hayaller, hayata ait bastırılmış ama şu kutsi vuslat anında kendisini hatırlatan zevkler, şimdi dipdiri olan duygular, hiç bitmeyecek arzular...

Ama, heyhat!.. O da ne?!.. Nail oluşun zevk ve coşkusunu unutturan, trajik bir düşüş, hayal kırıklığı, ümitsizlik kuşatması ve kararan dünya; vâ esefâ!.. Biz bir gerçeikle değil bir yanılgı, bir serap ve bir akıl oyunuyla yüz yüze miyiz... Bir bıçak sırtı keskinliği ve belirsizliğine sahip olan bu anda düşüş, içine yuvarlanılan 'boşluk' ve 'hiçlik' hissi, sözcüğün tam anlamıyla, dehşetlidir! Bu, 'dünyasal kudret ve hükmetme gücü'nün en küçük bir yararının söz konusu olamayacağı o önlenemez 'düşüştür', büyük çöküştür... Daha açık bir betimlemeyle, hakikate tutku ve bağlılık, Yüce Yaraticıya içten bağlanış gibi anlam veren ve yücelten ilahi manevi değerlerin bulunmaması yüzünden, kendilerine olumlu nitelikler atfedilen bütün edim ve eserlerin bireye karşı acı ve ölümcül bir tuzak haline dönüşü... Kendisine en çok ihtiyaç duyulduğu bir anda, bir şeyin apansız ve çıldırtıcı bir şekilde yitip gitmesi, görsel zannın, olgusal bir yokluğa (butlan) dönüşmesi⁴⁷...

Nitekim, İbn 'Atâ'dan, "Allah'ın dışındaki her şey, yoksuldur; yani Hak'tan ve O'nun bilgisinden (marifet) halidir" görüşünü aktaran es-Sülemî, bir temsili yine başka bir temsille açmak bağlamında demektedir ki: "Bilmelisin ki bir topluluk, zahitlik (zühd) meydanına atılır ve Allah'tan başka her şeyi unuttur; Allah'ın onlara olan sevgisinden (muhabbet) ötürü de Hakk'a vasıl olurlar... Öte yandan bir topluluk da ceht ve gayret meydanına atılırlar, ama onlar Hakk'ın zorunlu kıldığı ödevlerden geri kalırlar, ancak ceht ve gayretleriyle Allah'a vasıl olacaklarını zannederler... Oysa Allah'a ancak, kendisine Allah'ın inayet ve mücâhede lütfu gelmiş olan kimse vasıl olmuştur!"⁴⁸.

5. İnançsızın ruh yapısının örnekleme anlatımı..

Kur'an'ın, inançsız kimsenin fiilleriyle ilgili örnekleme, içerdiği bunalım ve hafakan patlamaları; nihayet, ölüm ve hayalleri zorlayacak bir boşluk hissine yuvarlanışın ruhu lime lime eden o feryat ve çığlıkları sebebiyle, şu gelen pasajlar daha ritimli ve ürperticidir... İnançsız fiillerin; tsunamiler üreten, dalgalarının üzerinde yoğun bir bulut tabakasıyla da perdelenmiş olan derin mi

47 Selâsu Resâil, s. 82.

48 Es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebu Abdîrahmân, *Ziyâdâtü Hakâik't-Tefsîr*, thk. Gerhard Böwering, Dârü'l-Maşrîk, Beyrut-Lübnan, 2. Bsk., 1997, s. 107.

derin bir denizin içindeki 'zifiri karanlıklar' şeklinde örneklenişi.. Öylesine yoğun ve geçirgeniz, öylesine siyah ve boğucu ki!.. Kuşattığı bireyin, kendi elini bile görmesine imkan vermiyor!.. *Çekil git, ey karanlık; doğ içime ve varlık ufkuma, ey nür, ey İman aydınlığı...* Çünkü; "Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde kendisiyle yürüyeceği bir ışık (imân nuru) verdiğimiz kişi, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak olan kimse gibi olur mu hiç?!..." (En'am, 122).

"Yahut o kâfirlerin duygu, düşünce ve davranışları derin bir denizdeki yoğun karanlıklara benzer. Öyle bir deniz ki onu, dalga üstüne dalga kaplıyor... Üstünde de koyu bir bulut! Üst üste birmiş karanlıklar... İçinde bulunan insan, elini uzatsa nerdeyse kendi elini bile göremiyor! Öyle ya, Allah birine nur vermezse artık onun hiçbir nuru olamaz..." (Nûr, 40).

Akli ve manevi bir hakikatin, maddi ve hissi bir örnekleme ile dile getirildiği Nur 40 ayeti, aynı konu ve üslup içinde, sahih iman ve özden bağlanmış motivasyonunun olmadığı eylemler ile bunların bir neticesi olan eserlerin, sahipleri için bir tuzağa, benlik kaybına, bilinç bulanıklığına, giderek de yokluk şuuruna, kendine yabancılaşma ve yitişe, varoluşsal bir kayboluşa münce olduğunu; dalgaların kabarışları ile sessel uğultularına uygun bir biçimde dile getirilmektedir!.. Nur 40 ayetinde kendisini doğrudan hissettiren duygu ise, trajik sahnenin birbirini tamamlayıcı unsurlarının çarpıcılığı ve teatral sarsıcılığından daha çok, muhatabı o anda girdabına çeken duygusal bir deneyim ve kendini o sahnenin bir parçası olarak görme eğilimidir!.. Bu, sonradan edinilmiş ve bireye eklenmiş her türlü değer ve ön bilinç katmanlarından soyutlanmış olan bir 'salt insan' duygulanımıdır.

Azgın ve kıyıcı bir deniz felaketinin betimlendiği sahne 'acil' koduyla cankurtaranlara göndermede bulunurken, iman edenler için tahdis-i nimet, ama inkâr ağında çırpınanlar için de bir irşat ve ikaz perdesi olarak, zihinlere adeta çakılmaktadır!.. Çoklu fizik unsurların iç içe yer aldığı bu buhran dolu sahneyle esasen amaçlanan, şu normatif ve ahlaki ilkeye dikkat çekmedir: Allah'ı, yani Aşkın Benliği inkâr bireyin kalbini kuşattığı zaman, onun bütün eylemleri de inkârın boyasını masseder, inkârın o deruni simgesel karanlığından müteessir olur; artık onda en küçük bir ışık pırıltısı bile kalmaz!.. Bir başka ifadeyle, bu simgesel deruni karanlığın içinde gerçekleştirilen bütün edimler de, ancak sahibinin şaşkınlık ve sapkınlığını artırır, onu giderek daha fazla azgınlık ve mahrumiyet duygusuyla bürür!⁴⁹...

Esasen Kur'an'ın varoluş ve esenlik modelinde, onun emrettiği iman paradigmasının yer almadığı, tersine inkâr perspektifine yerleşmiş bir hayat; tinsel ve benlik bilinci bakımından hep bir düşüşü simgeler! Her anında buharlaşma, yitiş; kendi varlık ve gaye merkezine metafizik ve varoluşsal bir yabancı-

49 El-Bütî, *Min Revâ'it'l-Kur'ân*, s. 186.

laşma... İşte Hac 31 ayeti bu ölümcül düşüşü temsili bir anlatımla betimler ki, aynı zamanda kurtuluş yoluna da bir çağrıdır bu:

“Bütün varlıklarıyla Allah’a yönelen, O’na ortak koşmayan kimseler olun! Çünkü Allah’a şirk koşan kimse, gökten düşüveren ve kuşların kapışıp didik didik ettiği yahut rüzgârın uzak ve ıssız bir yere savurduğu kimseye benzer!..”

Ayette bu trajik konumu betimleme işlevini üstlenmiş olan anahtar ifadeler de bu duruma işaret etmektedir: Allah’a şirk koşmak, göklerden yere doğru düşmek, kuşların pençeleriyle kaparak didik didik etmesi; ya da rüzgârların onu uzak ve ölümcül bir vadiye savurması...

Sonuç olarak çok özlü bir ifadeyle belirtirsek, şirk ve inkârın kuşatmış olduğu birey ve toplumun yaşamı, hem içerden hem de dışarıdan sonsuz bir savrulma, varlığa merkezileşememe; didik didik parçalanıp sonsuz bir acı çekmedir!..

6. Dünya hayatının örnekleme anlatımı

İnsandaki benlik bilinci, diğer varlık mertebelerindeki bilinç düzeylerinden üstün olan gücünü, özellikle metâ, yani dünya malı üzerinde gösterir. Özünde ‘sahip olmak’ eğilimiyle güdülenen bu bilinç, dünyaya sahip olmayı, kendi var oluşunun en önemli dayanağı haline getirir; bu yüzden de ne kadar sahip olursa, o denli çok ve nitelikli var olacağı yanlıgısına düşer. Böylece, dünyaya sahip olmayı, varlık değeriyle özdeşleştiren fert, ‘narsizm’in girdabına yuvarlanır (‘tereddâ: öldü, ateşe yuvarlandı’, Leyl, 11), giderek daha fazla metâ daha çok egemenlik çılgınlıkları içinde, bir ‘hulûd: ebedileşme’ hissiyle (bkz. A’raf, 176; Hümeze, 3), dünyayı bir tapınma objesine dönüştürür... Bu ise, bireye ve topluma, sahip olma dışında, ruh ve var oluş zenginliği bakımından olumlu hiçbir değer kazandırmazken; onu, kendi varlık misyonu ile evrene yabancılaştırır, yoksullaştırır.

İşte, insan-dünya, insan-güç dengesinin kurularak bireyin, dünya ve metâ çılgınlığı tarafından ele geçirilmemesi ve başta çıkarılmaması için Kur’ân, dünyanın da ontolojik değer ve konumunu yansıtacak biçimde, son derece etkili misaller sunmaktadır bize...

Pek çok betimleme arasından, nerdeyse aynı forma sahip olan Yunus ve Kehf surelerindeki son derece etkileyici, düşündürücü ve dönüştürücü olup, ahlaki idrak ve davranış merkezlerimize doğrudan etki etmektedirler:

“Bu fani dünya hayatı bilir misiniz neye benzer? Tıpkı şuna benzer: Gökten yağmur indiririz, derken o yağmur sebebiyle, insanların ve hayvanların yiyerek beslendikleri bitkiler bol bol yetişir, ağ gibi etrafı sarar. Yeryüzü renk renk, çeşit çeşit meyve ve mahsullerle süslenir, bahçe sahipleri de tam, bütün o ürünleri devşirmeye giriştikleri sırada, geceleyin veya gündüzün birden emir çıkarırız. Bir afet gelir, söküp biçer. San ki daha dün, o şen manzara orada hiç olmamış gibi olur” (Yunus, 24).

Ve daha kısa olmasına karşın, dünya metâ'î ve hayatının ne denli temelsiz ve geçici olduğunu anlatmada aynı tesire sahip gözükten olan şu ayet:

"Dünya hayatı hakkında onlara şu misali ver: Dünya hayatının durumu şuna benzer: Gökten yağmur indiririz, onun sayesinde yeryüzünde bitkiler yeşerip gürleşir, çok geçmeden kurur, rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir." (Kehf, 45).

Ve nihayet, insanların dünyaya karşı besledikleri o köreltici hayranlık, tinsel baygınlık/kendinden geçme halinin etkili bir şekilde işlendiği Hadid 20 ayeti:

"İyi bilin ki, (Ahiret inancına yer vermeyen) dünya hayatı, bir oyundur, bir oyalanmadır, bir süstür; kendi aranızda karşılıklı övünme, malı ve nesli çoğaltma yarışıdır. Tıpkı o yağmura benzer ki bitirdiği ürün, çiftçileri hayran bırakır. Ama sonra kurur, sen onu sapsarı kurumuş görürsün. Sonra da çerçöp haline gelir. İşte dünya hayatı da böyledir."

Sembolik anlatımın mukayese ve teşbih gücünden de yararlanılarak, her üç ayette de, göz alıcı ve gönül çekici ihtişamına, güzelliğine ve cazibesine rağmen, dünya hayatının nihayette ontolojik bekâ ve daimilik vasfından yoksun olduğu; bu nedenle, insanî tercihin fanî ve sonlu olandan yana değil, bakî, daimî ve Aşkın olan Ahiret hakikatinden yana olması gerektiği gerçeği, önce fi-lizlenip boy atan, derken güzelleşerek görenleri hayran bırakan, ama neticede kuruyarak çerçöp haline gelip rüzgarlar tarafından havalara savrulan gösterişli bir bitki vasıtasıyla, etkili bir biçimde dile getiriliyor... Eğer, Zerkeşi'nin de belirttiği üzere, ayette '*müşebbehun bih: dünyanın kendisine benzetildiği şey*' olarak su alınırsa, bu kez de şöylesine çarpıcı ve olgunlaştırıcı şu iki hakikatle yüz yüze geliniyor: Su, ihtiyaçtan fazla alınırsa, insana zarar verir; ama ihtiyaç miktarı alınırsa, işte o zaman ondan yararlanılır... Dünya da böyledir... Diğer yandan, nasıl, suyu tutup ona sahip olmak için avucunu yumduğunda avucunda hiçbir şey kalmıyorsa, işte dünya da böyledir... Yani, dünya boyutunun kalıcı bir yönü ve değeri yoktur⁵⁰.

Pek yaygınlaşmamış olan bir keyfiyetin, genel olarak bilinen ve yaygın olan bir üslup içinde sunulmuş olduğu bu ayetlerde, dünyanın bu tarzdaki betimlenişi vasıtasıyla başlıca şu ontolojik hakikatlere vurgu yapılmıştır: a) Bütün bu tasvirlerde ibret alıp kendisine çeki düzen verebilecek kimseler için pek çok ibretler vardır; b) Sonlu ve geçici olan her şey, çok uzun müddet devam etse de, hakikatte değersizdir; değeri büyük olsa bile, küçük ve ehemmiyetsizdir!⁵¹

7. Allah'ın 'Göklerin ve yerin nuru' olarak betimlenişi...

Kur'an'da, tefekkür bakımından zengin bir referans oluşturması yanında zihni, estetik ve ahlaki bakımlardan da pek çok incelemeye konu olmuş; diğer

50 ez-Zerkeşi *El-Burhân*, III, 421.

51 *Selâsu Resâil*, s. 83.

yandan da temsili anlatımın etkili bir örneğini ihtiva eden ayetlerden birisi de Nur 35 ayetidir. Allah-nur ekseninde kurulmuş olan ana tema, bilhassa 'nur' sözcüğüyle irtibatlı pek çok anahtar sözcük yardımıyla vurgulanmaya çalışılmaktadır. Deruni bir içeriğe sahip olan bu uzunca ayet şöyledir:

"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun örnekleme, tıpkı, içinde bir lamba bulunan duvardaki bir oyuk (mişkât) gibidir. Lamba sırça [bir fanus] içinde, bu sırça [fanus] da, sanki bir incimsi yıldız!.. Lamba, doğuya da batıya da ait olmayan kutlu bir ağaçtan tutuşturulur... Öyle kutlu bir ağaç ki yağı, ona ateş değmese de neredeyse ışık verecek! Işık üstüne ışık!/Göz kamaştırıcı bir ışık!.. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Ve Allah, insanlara böyle misâller getirir. Allah, her şeyi çok iyi bilendir!..".

Ayette, dini ve aşkın tefekkür çabası için teşvik edici bir eşik oluşturan husus, temsili anlatıma konu olan üç anahtar terimin, yani 'Allah', 'nur' ve 'gökler' ile 'arz'ın sezilen, ancak dilin ifade, aklın ise kavrama yetilerinden kaçan bir münasebet mertebeleri içinde birbirlerine nispet edilmiş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle, Aşkınlık alanıyla içkinlik sathının zihin uçuklatan bir iç içe oluşu...

Literal anlamı bakımından ele alındığında 'nur', 'kendi zatı bakımından açık; dışındaki şeyi de 'muzhir', yani 'açık eden, ortaya koyan, görünür kılan' bir özellik manasını tazammun etmektedir. Bu yönüyle de onun, var olma durumuna eşit, hatta onun ta kendisi olduğu, böylece 'nur'un, 'var olmak' (el-vücut) gibi, yalın bir hakikat olduğu ifade edilmiştir. Bu demektir ki, Allah'a isnat edilmesi bakımından buradaki nur, bütün nurlara baskın olan, zatı gereği vâcib/kendinden olan bir nurdur. Biraz daha açarsak diyebiliriz ki, Vacip Teala olan Allah nurlar nuru olup, nurunun şiddeti ise namütenahidir. Kur'an'da Allah'a izafe edilen, ancak nesnel çağrışımları ve göndermeleri bulunan bir sözcüğün, akla ilk gelen maddi anlamıyla O'na nispet edilmesinin güçlüğündendir ki, 'nur' sözcüğünü lafzi anlamıyla Allah'a izafesi doğru bulunmamıştır. Çünkü Allah, cisimlere benzemekten, cisimlere özgü hal ve keyfiyetlerden yüce ve halidir!..

Öte yandan, kelimenin –daha önce de zikrettiğimiz üzere- 'kendi zatı bakımından zahir, açık; gayrisini de ortaya çıkarıp açık eden, görünür kılan' anlamında Allah'a nispet edilmesini, içinde Gazali'nin de bulunduğu bir grup âlim uygun görmüştür⁵². Diğer yandan, Allah'a nispet edilmesi bakımından 'nur' sözcüğüne yüklenen bir başka anlam, 'var olmak' (el-vücut)'tır. Daha uygun bir ifadeyle, varlığı gayrisinden kaynaklanan, bu sebeple de iğreti bir varlığa sahip olup, salt kendisi nedeniyle var olamayan varoluş durumunun

52 Burada, "Grek felsefesindeki, hakikatin meydana çıkmasını, açığa çıkmasını"; "gizinden çıkma"yı anlatan; modern çağda bilhassa Heidegger felsefesinde odak bir terim olarak yer alan 'alêtheia' sözcüğünü hatırlamak mümkün değildir" (Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi...*, s. 32-33)

tersine Allah, gerçek var olandır; tıpkı, gerçek ve hakiki nurun Allah'ın ta kendisi oluşu gibi⁵³...

Bir adım ötesinde bulunan sûfi anlayış, 'nur' sözcüğüne yüklenen 'var olmak, hakiki var oluş' gibi anlamlardan yola çıkarak, 'var olma durumu' bakımından gerçekte tek hüviyeti (ipséité théologique) haiz olanın ancak Allah olduğundan söz ederken, "Münezzeh ve yüceler yücesi Allah'ın 'Mutlak-ı kül' olduğunu, [kelimenin tam manasıyla] var olmakla muttasıf biricik ve salt varın O olduğunu; O'ndan gayrinin ise iğreti ve mecazen bir hüviyetle nitelenebileceğini belirtirler... Bu bağlamda da, 'Lâ ilâ illa Allah: *Allah'tan başka tanrı yoktur!*..' telaffuzunu 'avamın, genel halkın tevhidi'; ama 'Lâ ilâhe illa Hû: *O'ndan başka tanrı yoktur!*..' telaffuzunun ise *havâssın*, seçkin ve mertebesi yüksek kulların tevhidi olduğunu ifade ederler...

Aynı şekilde Allah'a nispet edilmesi bakımından 'nur' sözcüğünün içermekte olduğu ya da işarette bulunduğu manalardan olmak üzere *el-Mûcid*: varlık veren, vücuda getiren, var eden; *el-Hâdi*: yani gökler ve yer sakinlerine hakikat ve kurtuluş yolunu gösteren; *el-Müdebbir*: göklerdeki ve yerdeki emri, şuûnatı tedbir edip yöneten; *el-Münezzeh*: göklerde ve yerde hükümran olup salt kemal ve yücelik vasfıyla muttasıf gibi açılmalar da dikkat çekmektedir.

'Nur' isminin bir yorumu olmak üzere, bu sözcükten türemiş olan ve etkinlik anlamı içeren '*el-Münevvir*: Aydınlatan, nurlandıran' ismi de oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki: 'Nur' kelimesinin 'el-Münevvir' şeklindeki açıklanışı; salt dilsel ve semantik bir tercih olmanın ötesinde, ayrıca, Alusi'nin de naklettiği üzere, birisi Hz. Ali'ye nispet edilen iki kıraat ile de desteklenmektedir. Alûsî'nin 'bazılarının kıraati' diye nitelediği okumaya göre '*Allahu Nuru's-semâvâti...*' ifadesi, '*Allahu Munevviru's-semâvâti ve'l-arda.*..' şeklinde okunmuştur ki, anlamı, '*Allah, göklerin ve yerin nuru, yani Münevviridir, aydınlatıcısıdır, nurlandırıcısıdır...*' şeklinde olur. Hz. Ali ise bu kelimeyi, çokluk ve bereket ifade eden 'tefil' kalıbının mazi kipiyle olmak üzere, '*Allah nevara's-semâvâti ve'l-arda*' şeklinde okumuştur ki, bu da, "*Allah, gökleri ve arzı tenvir etti, aydınlığa gark etti.*.." demektir.

'Nur' sözcüğünün, etken bir formla 'aydınlatma, ışığa ve ziyaya kavuşturma' anlamıyla açıklanması halinde, bunun nasıllığı hakkında şu üç tercih söz konusudur. Birincisine göre Allah, gökleri ve arzı, güneş, ay ve diğer yıldızlarla aydınlatmaktadır. Göklerin aydınlatılmasının melekler ile; arzın aydınlatılmasının da nebiler ve bilginler ile olduğu da söylenmiştir. "Bu durumda," demektir Alusi, "birinci olasılığa göre aydınlatma maddi karakterlidir (*et-tenvîru'l-hissî*), ikinci olasılığa göre de manevi ve akli (*et-tenvîru'l-aklî*) karakterlidir. Alûsî merhumun da tercih ettiği üçüncü yoruma göreyse, Allah'ın gökleri ve

yeri aydınlatması, her ikisinde de bulunan ve Allah'ın varlığına, O'nun teklifi-
ne delalet eden tekvini/kozmik ve tenzili ayetler vasıtasıyla⁵⁴ olmaktadır...

Öyle anlaşılmaktadır ki, kelimenin özünde içermiş olduğu pozitif yüksek değerler, geliştirici ve olumlu çağrışımlardan olsa gerek, 'mücmel' ve 'mutlak' bir lafız karakteri taşıyan 'nur' sözcüğü, yakın ya da uzak ilgiler kurularak farklı söylemlerle de açıklanmıştır. Mesela 'Allah'ın nuru, 'Göklerdeki ve yerdeki akli ve sem'i [nakle, işitmeye dayalı] delilleridir'⁵⁵; 'O'nun nurundan murat, Kur'ân'dır'; 'Nur'dan kasıt, 'Yadsınamaz ve zorunlu olan (vâcib) hak'tır, gerçekliktir'; 'Hakikate erme ve hidayetdir' (el-hüdâ); 'Allah'ın, müminin kalbine akıttığı marifet ve ilimdir' veya 'Allah'ın mümine verdiği ve onu muvaffak kıldığı imandır' gibi açıklamalar, bu mücmel ve mutlak sözcüğün birbiriyle örtüşebilecek olan açılımları sayılabilir⁵⁶...

Diğer bir önemli anlayışa göreyse burada, -Allah'ın, açık uçlu ve nihayet-siz bir açılım potansiyeline sahip 'nur' sözcüğü ile betimlenmesi ve böylece simgesel anlam dünyasına yerleştirilmesi ekseninde- esasen temsili anlatıma konu olan kimlik, Hz. Muhammed'dir; onun, yüksek ve seçkin insani duruma bir vurgudur... el-Bağavî'nin Ka'b [el-Kurazî]'den; es-Sülemî'nin de Ebu Sa'îd el-Harrâz'dan naklettiğine göre, " 'Mişkât' (oyuk, duvardaki girinti), Hz. Muhammed'in göğsü ve kalp boşluğudur; 'sırça fanus' (ez-züccâce) ise onun kıymetli kalbidir; 'lamba' (el-musbâh) ise, kalbinde bulunan 'nur'dur... Buna göre Hz. Muhammed'in kalbi, manevi berraklığı, parlaklığı; heva ve hevesin bulanıklığından, kötülükle emreden nefis kirinden hali ve uzak olması; bir de ilahi latif nurun oraya aksetmiş olması sebebiyle incimsi bir yıldız olarak nitelenen sırça fanusa benzetilmiştir... Buna göre ayetteki 'mübarek ağaç' ise, 'nübüvvet ağacı' olarak simgeleştirilmiştir⁵⁷.

Temsili anlatımı Hz. Muhammed özelinden genel olarak mümin planına indirgeyen açılıma göreyse burada, müminin kalbini otağ edinmiş olan iman ve onun beslendiği kaynaklar; bu iman ışığının varlık âleminde gerçeklik kazanması vb. keyfiyetler dile getirilmektedir. Hakîm Tirmizî'nin ifadeleriyle örneklemek gerekirse denilebilir ki, "Müminin zatı bir ev; kalbi bir kandil; irfan, bir lamba; ağızı, kabı; dili de anahtar gibidir. Kandil burada asılı durmaktadır; onun yağı yakın/kesin inanç; fitili zühd; içine konulduğu sırça fanus, rıza; onu tutan bağları (el-'alâik) da akıldandır... Mümin dilini açar da kalbindekini ikrar edip konuşursa, marifet lambası içinde bulunduğu oyuktan ta Arş'a kadar ışık saçar, aydınlatır; artık onun sözü nur, işi nur, içi dışı nur, işe başlaması nur çıkması nur olur, Kıyamet günü de varacağı akıbet yine nur olur..."⁵⁸.

54 Rûhu'l-Me'âni, XVIII, 165.

55 Es-Sülemî, Ziyâdât..., s. 105; Rûhu'l-Me'âni, XVIII, 105.

56 Rûhu'l-Me'âni, XVIII, 165.

57 Es-Sülemî, Ziyâdât..., s. 106; Rûhu'l-Me'âni, XVIII, 170.

58 El-Emsâlu mine'l-Kitâb ve's-Sünne, s. 26; yine bkz. es-Sülemî, Ziyâdât..., s. 105.

Hiç kuşkusuz 'nur' ve 'kalp' eksenli bu temsili anlatımda, zarf'tan ziyade onun içinde yer tutmuş olan; derken yeni idrak, duyuş ve davranış mertebelerine ve katlarına kapı açan iman cevherinin taşımış olduğu özsel ve varoluşsal değere dikkat çekilmek istenmiştir.

Ayetin dini, mistik, irfânî ve estetik bakımlardan da son derece zengin bir referans oluşunun göstergesi olmak üzere, ondan çıkarılmış zihni entelektüel açılıma da değinerek, bu başlığı sonlandırmayı arzuluyoruz. Felsefi ve bilişsel içerikler taşıyan, özellikle bu tematik ağırlığıyla da ayeti, insanın algı ve eylem dünyasıyla bitişiren bu anlayışa göre, temsili anlatımın konusu insanın duyu ve algı yetileridir...

Ki buna göre, 1) İnsandaki maddi algı yetisi (*el-kuvvetu'l-hassâse*), bulunduğu nokta beynin ön tarafındaki boşluk olması sebebiyle, 'oyuk, duvardaki girintiye' (*el-miškât*) benzetilmiştir. Tıpkı duvardaki oyuk gibi, maddi duyu yetileri de algıladıkları şeyleri buraya koyar, böylece orası aydınlanır... 2) Hayal etme yetisi (*el-kuvvetu'l-hayaliyye*), sırça fanusa (*ez-zücâce*) temsil edilmiştir; çünkü sırça fanusunun maddi nurları alıp tutması gibi, kuvve-i hayaliye de etraftan idrak ettiği, kavradığı formları alıp tutar. 3) Akli kullanma ve düşünme yetisi de (*el-kuvvetu'l-'akliyye*), idrak ve marifetler sebebiyle aydınlandığı için, lambayla (*el-musbâh*) temsil edilmiştir. 4) Fikir elde etme melekesi (*el-kuvvetu'l-fikriyye*) ise, pek çok neticeye imkân vermesi bakımından bir ağacın meyveleri konumunda olduğundan, kutlu bir ağaca (*şeceratun mübareketun*) benzetilmiştir. 5) Ve nihayet, kutsallık alanıyla ilgili yeti (*el-kuvvetu'l-kudsiyye*) de; mükemmel arı duruluğu ve yüksek istidadı sebebiyle eğitim öğretim çabası ile tefekkür sürecine gereksinim duymaması sebebiyle, kendisine hiç ateş temas etmese bile neredeyse ışık verecek olan [halis bir] yağa temsil edilmiştir⁵⁹.

Bir değerlendiremeye göre buradaki örnekleme, beş ayrı şeyin yine beş ayrı şeye misal olarak sunulduğu 'ayrık teşbih ve örnekleme' nevindedir.. Bu sebeple, beş ayrı şey ile örneklenmiş olan insandaki bu beş ayrı hususiyetin her birinin birer nur ve ışık türü olmaları, bu son anlayış tarzı imkân vermiş görünmektedir.

Bir varlık ve kainat kitabı olan Kur'an'da, şüphesiz daha birçok hakikat, örnekleme anlatımının konusu olmuştur. Örneğin, geçmiş çağlarda, ilahî azaba duçar olmuş toplumların o dipdiri ve hâlâ etkili yok oluş sahneleri (Kamer, 20,31; Hakka, 7), aynı şekilde, Sûra ikinci kez üfürüldüğünde insanların büyük bir korku ve panik havası içinde çekirgeler misali sağa sola koşuşmalarının tasvir edilişi (Kamer, 7); kardeşinin gybetini yapan kişinin, onun adeta, hem de ölü iken- etini yemiş bir kimse gibi betimlenişi (Hucurat, 12) ... bunlardan bir kaçıdır.

59 El-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XVIII, 171-172.

Netice olarak, simgesel ve örneklemeli anlatımlar hususunda Kur'ân son derece zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Bu sebeple, sunumlardaki hikmet, gaye ve dinî – ahlakî mesajlar gözden kaçırılmaksızın, bu tür pasajların, etkili ve çekici tarzlarda yorumlanmaları son derece isabetli olacaktır...

Hadislerde temsili anlatım ve örnekler...

Estetik boyutu ve sanatsal göz alıcılığı yanında, lafız-anlam, gösterge-gösterilen (signifiant-signifié) ilişkisi; bir başka anlatımla etkin öğreticilik nitelikleri bakımından da dikkat çeken örneklemeli anlatım Kur'ân'ın yanı sıra, Hz. Peygamber'in hadislerinde de çokça yer almaktadır. Sunacağımız örneklerden görüleceği üzere, temsili sunumlar, Kur'ân'daki kullanımlarına benzer bir şekilde, estetik bir amacın ötesinde, bütünüyle öğretim, tefsir ve irşat amaçlı olarak kullanılmaktadırlar.

Biz, temsili anlatımın yer aldığı pek çok hadisten bazı örneklemeler yapmak suretiyle, bu üslûbun Nebevi dildeki mevcudiyeti konusunda bir nebze de olsa fikir vermeye çalışacağız...

1. Örnek: Alimlerin değerinin yıldızlar örneklemeyle anlatılması...

Buna göre, Enes ibn Malik, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini belirtir: “*Yeryüzündeki bilginlerin (el-ulemâ') durumu, gökteki yıldızlar gibidir; karanın ve denizin karanlıkları içinde bulunulduğunda, bu yıldızlar sayesinde yol bulunur!.. Yıldızlar sönüp gittiğindeyse, yol göstere rehberler neredeyse yollarını şaşırıp kaybolacaklardır!..*”⁶⁰.

Bundan önce yazdıklarımızdan hatırlanacağı üzere, temsili anlatımın kendisi için getirilmiş olduğu hakikat (*el-mümesselu leh*) ne kadar değerli ise, getirilen temsil ve örnekleme de o nispette değerlidir, anlamlıdır. Bir başka nebevi açıklamada, Peygamberlerin yerine geçen, onlardan intikal eden kutsal müktesebatı muhafaza edip geliştiren, bu yüce irşat makamını temsil eden varisler olarak üstün konumları vurgulanmış olan bilginlerin, özellikle de din alimlerinin ‘yıldızlar’ ile örneklenmiş olmaları gayet doğal olacaktır!..

2. Örnek: Kur'ân'ın içi misk dolu bir kese, bir kurba ile örneklenmesi...

Kur'ân'ın sıkça okunması ve içindeki ilahi hikmetlerden yararlanılması ekseninde sunulmuş olan bu temsili sunumda, Ebu Abdirrahman'ın Hz. Osman'dan naklettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kur'ân, içini misk ile doldurup, sonra da ağzını kapattığın bir kurbaya/keseye benzer; işte sen eğer bu kesenin ağzını açarsan, sana onun güzel kokusu yayılır, ama onu hiç açmaz da öylece bırakırsan, o, kokusu dışarıya sızmayan, kapalı tutul-*

60 İbn Hanbel, *Müsned*, III, 157; İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), *el-Musannef*, VII, 185; ayrıca bkz. er-Râmeihürmüzi (ö. 360/971), *Kitâbu Emsâl'l-Hadis*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrüt-Lübnan, 1. Bsk., 1409/1988, s. 87.

*muş bir misk olarak kalır.. Okuman veya [okumayıp da] onun sadece hafızanda kalması durumunda, Kur'an'ın durumu da işte böyledir"*⁶¹.

Şu halde, nasıl ki miskten amaç onu ağzı kapalı bir kese içinde tutmayıp güzel rayihısından zevkyâb olmak ise, Kur'an'ın asli amacı ve varlık sebebi de, hem okunması, hem de içerdiği sonsuz ilahi bilgilerden istifade edilmesidir.

3. Örnek: Çelişik/ikiyüzlü (münafık) kimsenin şaşkın koyuna benzetilmesi...

Zihinlerdeki ve kalplerdeki tereddüt ve kararsızlık; giderek de bunun bireysel davranış ve beşeri ilişki kalıplarına yansımaları, çok çelişik ve tutarsız bir kişilik oluşturur. Sadece bireysel bir olumsuzluk olarak kalmayıp, sosyal ilişkilerde de güven sarsıcı olan bu davranış tipolojisi, pek çok hadiste açıklanmıştır. Bu hadisler cümlesinden olmak üzere, Abdullah ibn Ömer Hz. Peygamber'den şunu nakleder: "Münafık [inançta kararsız, mütereddit] kimsenin hali, iki koyun sürüsü arasında tereddüt eden koyunun hali gibidir; o, bir o sürüye katılır sonra geri döner, bir bu sürüye katılır, sonra bundan da vazgeçer... O, hangisine uyacağını bir türlü kararlaştıramaz. Tıpkı Cenab-ı Hakın, "Onlar, müminlerle kâfirler arasında bocalayıp durmaktadırlar!.. Ne onlara bağlanırlar, ne de bunlara..." (Nisa, 143) ayetinde buyrulduğu gibidirler..."⁶².

Münafık karakterinin, ruhsal ve zihinsel işlevlerindeki belirsizlik, kararsızlık, kaypaklık, kaçaklık, vb. haller yanında ferdi ve sosyal münasebetlerindeki değişkenlik, istikrarsızlık, döneklik vb. durumları da son derece etkin bir sahne halinde betimleyen hadis, soyut ve negatif manevi bir ruhsal bütünlüğün, hissedilen ve gözlemlenen somut, maddi bir durumla temsil edilip sunulduğu, hâlidî bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

4. Örnek: Müminlerden oluşan topluluğun tek bedene benzetilmesi...

Allah'a, Ahiret gününe ve ölümden sonra dirilişe iman etmek, bütün davranışların ve zihinsel faaliyetlerin kendisinden derinden derine etkilendiği büyük bir katılımdır; varoluşsal bir yeniden yapılanıştır!.. Bu kökten, derin ve varoluşsal yeniden yapılanma ile yeni bir beşeriyet dokusu, bambaşka bir dünya ve insan algılanması, değiştirip yücelten yüksek bir idrak düzeyi meydana gelmektedir. Bu ufuk, nesnel gerçekliklerin, soyut ve manevi hakikat ölçütlerinde yeniden anlamlandırıldığı bir inşa ve diriliş düzeyidir!..

İmana iştirak etmenin ateşlediği yüksek idrak ve şuûr ile külli ve kuşatıcı bakış açısının yakıcı tezahürlerinden birisi ise, kendisini, tek tek ya da toplu halde, iman kürenin bireylerine karşı gösteren reflekte ifadesini bulur. Bir diğer ifadeyle, alanı belirlenmiş olan iman katılımı ve ortak varoluş dünyası, bizi, büyük bir dünya ile özdeşleştirerek, çekirdek 'ben' bilincini yadsımaksızın,

61 et-Taberâni, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VII, 150.

62 Müslim (ö. 261/875), Ebu'l-Hasen, *Sahihu Müslim*, Sıfâtü'l-Münafikin, 17; *en-Nesâi* (ö. 303/915), Ebu Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâi*, İman, 31; Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, II, 88.

yüksek bir 'biz' bilincine iletir. Bu ruhun beslediği 'biz' bilincinde, etkin ve coşurucu bir sorumluluk göğünde, özellikle dertler, sıkıntılar, acılar, yoksunluk ve yoksulluklar hep paylaşılır; nesnel, dışımızda ve bizimle ilgisiz durumlar olmaktan çıkarılarak kendi hayat ve varlık dünyamıza transfer edilir...

İman iştirakinin rahatlatıcı ve özgüven artırıcı deruni ruhsal enerjisi yanında, benler ve benlikler arası güçlü ilişkiler ve münasebetler oluşturan en bariz boyutu olan 'tesanüt' ve 'ortak varlık bilinci' de, işte bu öneminden ötürü Nebevi temsil ve anlatıma konu olmuştur. Hem de, acıları ve sızıları ortaklaştırırken; birbirine geçmiş ve en küçük alana kadar birbirlerine bağımlı ve bağlı tam bir birlikte yaşama şuuru dışında, hiçbir bedel ve beklenti içinde olmaksızın...

Şöyledir Nebevi Sunum.... "İman toplumunun bireyleri, yani müminler, birbirlerini sevmeye ve birbirlerine merhamet ile davranma konusunda, tıpkı tek bir beden gibidirler; çünkü o bedenden bir yer hastalanıp da rahatsızlık hissettiğinde, onun diğer uzuvları/dokuları/hücreleri de uykusuz ve ateşler içinde kalarak, hemen onun yardımına koşarlar!..."⁶³.

Bu yüksek düzeyli temsili anlatımda, fertten topluma, toplumdaki ferde kadar açığa çıkarması, inşa etmesi ve harekete geçirmesi gereken ayrımsız ve kuşatıcı etki, yaratıcı enerji; en mükemmel bir birlik oluşturan insan bedenindeki karşılıksız ve anlık icabet esasına mebni bir tesanüt, birbirini takviye, paylaşım, hatta kendi biyolojik varlığını ifna etme olgusuna benzetilmiş; muhtemelen buradan, iç içe girmiş sonsuz yaşam alanlarıyla dünya için olduğu kadar sonsuz görünümlü evrenler için de müthiş bir bakış açısı, varoluş paradigması inşa edilmiştir!..

5. Örnek: Önemli ve küçük kıpırtıların büyük ve önüne geçilemez olgulara müncele oluşu...

Bir küme ve yığın haline getirildiğinde vadideki her şeyi yakıp yok eden çalılarla örneklenen küçük günahlar...

Boşlukta ve etkisiz hiçbir şey yoktur, varoluş küresinde... Fizik dünyada, makro ve mikro olgular sahnesinde böyle olduğu gibi, insanın psikik ve ahlaki hamleler, süreçler dünyasında da böyledir... Bir diğer ifadeyle, 'küçük asla önemli değildir!..'; aksine, küçük ve önemli olgular, büyük sonuçların yollarını döşeyen mukaddimelerdir; ya da diyebiliriz ki, yüzeyde ortaya çıkan fırtına ve tsunamilerin dip hareketleridir, görünmez sebepleridir!..

Ahlaki duyarlılığın oluşmasında başat kavramlardan olan 'günah' ve günah sayılan davranışlar için de böyle bir diyalektik süreç söz konusudur; küçük,

63 Müslim, *Sahih*, Birr ve's-Sıla ve'l-Adâb, 66; Ahmed ibn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 270; yine bkz. er-Râmeihürmüzi, *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs*, s. 81-82.

ehemmiyetsiz değerlendirilen negatif davranışlar, bir yönelim alışkanlığına dönüştüğünde ise, yıkıcı ve yok edici bir noktada sonlanır... İşte sunacağımız bu Nebevi temsilin konusu da, sözünü ettiğimiz 'küçük günahlar'-insan ilişkisidir.

"Küçük, önemsiz görülen günahları [irtikâp eden kimsenin] hali, bir vadinin ta içlerinde konaklamış bulunan bir topluluğun şu haline benzer: Topluluktan şu adam bir dal getirir, öteki adam başka bir dal getirir, ilh... Derken, dalları üst üste yığarlar; [onu tutuşturarak], ekmeıklarını bunun ateşinde pişirirler.... Hiç kuşkusuz, küçük ve önemsiz görülen günahlar da, [böyledir]. Onu işleyenler bu küçük günahlardan sorgulanıp muaheze edildiklerinde, bu günahlar sahiplerini helâk ederler!..."⁶⁴.

Görüldüğü üzere, bu Nebevi temsilde, zararsız ve önemsiz addedilmesi nedeniyle irtikâp edilen küçük günahlar; ince ve cılız olmalarına mukabil üst üste yığıldıklarında büyük bir enerjiyi açığa çıkaran, gerektiğinde her şeyi yok edebilecek bir tehdit boyutuna ulaşan çalı çırpı yığıcı ve kümesi ile betimlenmiş; burada, betimleyici temsili anlatımın gücü, ahlaki bir gerçeğin hizmetinde kullanılmıştır.

Yeri gelmişken, bu Nebevi örnekleme teyit etmek üzere, şu hadisi de sunarak bu başlığı bitirmek istiyoruz. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

"Üzerinde ısrar edildikçe, küçük günah yoktur; [çünkü o, büyük günaha dönüşür]; istiğfar edildiğinde de büyük günah kalmaz, [çünkü o, affedilir!]"⁶⁵.

6. Örnek: İman cevherinin sabit bir kazığa tutunmuşluk haliyle örnekleme...

Her karar, esasen bir angajmandır, kendini bir bağlayış, sınırlayış ve bir yükümlülüğe ram edistir!.. Onun için de, her eylem öncesinde, onun derin gerçekliği ve zihinsel şemasını oluşturan bir karar ve kabulleniş anı bulunmaktadır. İster olumlu isterse olumsuz olsun, her tür eylem için bu böyledir.

Olumlu ve yüceltici eylemlere sevk eden, bireysel ve toplumsal edimler gibi, daha büyük ölçekte, evrene bakış ve yönelim tarzımızı da derinden belirleyen bir iç dinamizm olarak iman da büyük bir angajmandır!.. Bu istisnai angajman, önemine binaen, Nebevi örneklemenin konusunu teşkil etmiştir. Abdullah ibn Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Mümin ile imanun durumu, [bir yular, bağ ile] kazığına bağlanmış bulunan atın hali gibidir... [Yular ile kazığa bağlı bulunan] at, döner dolaşır, sonra da [yularıyla bağlı olduğu] kazığa geri döner, [ona olan bağlılığı sürer, onun alanı dışına çıkamaz]. Mümin kimse de böyledir; o günah işler, sonra da imana geri döner, [iman bağının dışına çıkamaz!..] Öyleyse siz, yemeğinizi iyi kimselere yediriniz!..."⁶⁶.

64 Et-Taberâni (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VI, 165; İbn Hemmâm (ö. 211/826), Abdurrezzâk *el-Musannef*, XI, 184.

65 El-İrâki (ö. 806/1403), Zeynuddin Ebu'l-Fadl, *el-Muğni 'an Hamli'l-Esfâr fi'-'esfâr fi Tahrici mâ fi'l-İhyâ' mine'l-Ahbâr*, (İhyâ... hamisinde), Mısır, 1387/1968, IV, 22, 23.

66 İbn Hanbel (ö. 241/855), Ahmed, *el-Müsne'd*, III, 38, 55, 483; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, II, 381; yine bkz. er-Râmechunmüzi, *Kitâbu Emsâli'l-Hadis*, s. 81.

Bu Nebevi temsil bize, 'iman' olgusunun sadece soyut ve sözel bir durum değil, ne denli ümitsiz haller söz konusu olsa bile, bireyi kendi dünyasına, oradaki güven, varlık bilinci ve ümit gibi pozitif yüksek enerji eşiklerine doğru çeken; çöküş ve hüsrân anlarında bile, onu kendi benlik ve varoluş odağından uzaklaşarak savrulmasına izin vermeyen dipdiri bir 'hal' olduğunu, etkili bir betimleme ile anlatmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, didaktik karakteri yanında, hayal ettirme, kurgulama, hafızaya nakşetme, hafızada şekil ve sahneleme unsurunu harekete geçirme, kimi zaman görselleştirerek temaşa ettirme, vb. içerikleri sebebiyle çok etkin bir anlatım ve sunum tarzı olan temsili anlatım Nebevi açıklamalarda da çokça kullanılmıştır. Sunulan örnekler yanında burada sunulmayan pek çok misalde, temsili anlatımın, dilsel araçların genel işlevine uygun olarak, bütünüyle fonksiyonel olduğu; salt estetik ve retorik bir amaç güdüldüğü ise, izahtan varestedir!..

KELAMULLAH'IN LEVH-İ MAHFUZ'DAN CİBRİL'E İNTİKALİ VE HZ. PEYGAMBER'E İNZALİ*

Prof. Dr. M. Zeki DUMAN**

"...Hayır! Şüphesiz o bir öğüttür; ancak dileyen kimse ondan öğüt alır. O, şerefti, yüceltilmiş ve tertemiz tutulmuş sayfalardadır; değerli ve çok iyi yazıcıların elleyle yazılmıştır." (Abese, 80/1-16) "Acelenden dolayı Kur'an için dilini oynatma! Kuskusuz onu cem etmek ve okumak Bize attır; o hâlde, Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et! Sonra onu sana beyan etmek de Bizim görevimizdir." (Kiyame, 75/16-19)

ÖZET

Kur'an, en son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen İlahi bir kitaptır. Cibril vasıtasıyla indirilmiştir. Kaynak, Yüce Allah'ın ezeli ve sonsuz ilminin temsili /sembolik bir ifadesi olarak nitelediğimiz Levh-i Mahfuzdur. Önceki İlahi kitaplar bir celsede ve toplu olarak indirilmişlerdi. Kur'an ise yaklaşık yirmi üç yılda ve pasajlar halinde inzal edilmiştir. Kelamullah'ın Hz. Peygamber'e inzalinde yegâne vasıta Cibril olarak bilinir. Oysa Abese Suresinde "... bi eydi seferatin kiramin bererah..." ayeti, Resulullah'ın inzal edilen her pasajın temiz ve yüksek sahifeler üzerinde yazılı olarak Cibril'e intikal ettirildiği fikrini vermektedir... Kur'an'da açık olmasına rağmen Kur'an'ın ilk indirildiği zaman ve mekân da ihtilafıdır. Kur'an'ın Ramazan ayında ve Kadir gecesinde indirilmeye başladığı, neredeyse müttetekun aleyh iken, bir kısım müfessirler Şaban ayının on beşinci gecesinde indirildiği iddiasındadırlar. Kur'an'ın inzal sürecinde de şu üç farklı mekândan söz edilmektedir: Levh-i Mahfuz, Dünya Seması ve Hz. Peygamber...

Biz bu makalede söz konusu ihtilafı öncelikle dil ve Kur'an bütünlüğü içerisinde halletmeye çalıştık. Kur'an'ın inzal keyfiyeti, Arap lisamı ile indirilen ayetlerin mahiyeti ve Kelamullah'ın lafız, nazım, mana ve beyan olarak Allah'a aidiyeti hakkında Kur'an'a dayalı bilgiler verdik. Ayrıca yaklaşık çeyrek asır boyunca pasajlar halinde inzal edilen ayetlerin sureler içerisindeki tanzim şekline /tevkifi'liğine açıklık getirdik.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Levh-i Mahfuz, Cibril, Suhuf, Sefera, tevkifi.

SUMMARY

The Qur'an is a holy book which was revealed to the last Prophet Muhammad (pbuh) through angel Gabriel. The source is Preserved Tablet (al-Lawh al-Mahfuz) which is a symbolic expression of Allah's eternal and sempiternal knowledge. Previous holy books were revealed as a whole and at once but the Qur'an was revealed in a period of twenty three years in passages. Gabriel is known as the only mean in the revelation of Allah's word to the Prophet. Whereas in the chapter of Abese the verse "... bi eydi seferatin kiramin bererah" gives us the impression that the passage which was revealed to the Prophet had been passed to Gabriel in writing on pure and exalted papers. Although it is clear in the Qur'an, there is disagreement as to the date and place of the first revelation. While there is almost full agreement that the Qur'an was first revealed in the month of Ramadan at the night of Kadr, some muslim exegetes of Qur'an (mufasssirs) claim that the first revelation was at the fifteenth night of Sha'ban. In the process of Qur'an's revelation three different places are mentioned: al-Lawh al-Mahfuz, Heaven of the World and the Prophet Muhammad.

In this article we tried to solve these disagreements firstly in the integrity of language and the Qur'an. Based on the Qur'an, we gave information regarding nature of the Qur'an's revelation, nature of the verses revealed in Arabic language, and that Allah's words are belong to Him with respect to letter and spirit, meaning and explanation. We also tried to clarify the way of arrangement of the passages in Qur'anic chapters which almost took quarter of a century to reveal.

Key words: Revelation, al-Lawh al-Mahfuz, Gabriel, Suhuf, Safara, Tawqef.

* Bu makale "Levh-i Mahfuz ve Kur'an" adlı makalemizin bir devamı niteliğindedir. (Bkz. Duman, M. Zeki, "Levh-i Mahfuz ve Kur'an", Marife, yıl: 8, sayı: 1, Bahar, 2008, s. 9-44.

** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğretim Üyesi. E-mail: zduman@erciyes.edu.tr
Web: www.zekiduman.com

GİRİŞ

Kur'an, Allah kelimadır. Yeryüzüne indirilen en son İlahi mesajdır. Hz. Muhammed'e Cibril vasıtasıyla bölüm bölüm inzal edilmiştir. O yüce Mevla'nın, insanlık âlemine bahsettiği "fitri din", "akıl" ve "peygamber"den sonra gelen önemli hidayetlerinden biridir.¹ Akli ve vicdanı tamamen dumura uğramış bir ilkel zihniyetin beynine indirilmiş Semavi bir akıldır... O mübarek bir kitaptır. Ayetleri dura dura okunsun, inceden inceye düşünölsün ve tefekkür kabiliyeti olan akıl sahipleri ilim, hikmet, öğüt, ibret ve ders alsınlar diye pasajlar halinde indirilmiştir.² O, genelde insanların hepsi, özel olarak da muttakiler için eşsiz bir rehber, emsalsiz bir ışıktır. Ehl-i Kitap veya değil, tüm insanları cehaletin karanlıklardan vahyin kontrolündeki aklın ve ilmin aydınlığına çıkartmak içindir...

Hz. Muhammed, Allah'ın insanlık âlemine seçip gönderdiği en son elçisi; "*Hatemen N-ebiyin*"dir.³ Muazzam ve muhteşem bir ahlakın sahibidir.⁴ İnsanlar arasında seçilmiş, mümtaz şahsiyetlerin de en seçkini⁵; "Seyyid'l-Mürselin"dir. Sırf âlemlere rahmet olmak amacıyla gönderilmiştir.⁶ "Ümmi"⁷ / "*İman nedir, kitap nedir bilmezken*"⁸ Yüce Rabb'inin insanlardan, ancak dilediği kimselere bahsettiği ilim, hikmet ve ruh ile hidayete erdirilmiş⁹ bir Peygamberdir. Kalbine soyut halde inzal edilen ruhun¹⁰ / kelimullahın lisanında somutlaştığı zemindir. Yüce Yaratıcı bu Kur'an'ı Resul'üne, insanların kâffesini; özellikle de tebliğin ulaştığı kimseleri uyarması için belli bir süre içerisinde ceste ceste indirmiştir.

Daha önceki kitaplar Tevrat, Zebur ve İncil peygamberlerine toplu olarak verildiği halde Kur'an-ı Kerim "*En son Nebi*"¹¹ Hz. Muhammed'e yaklaşık yirmi üç yılda bölüm bölüm inzal edilmiştir. Kelamullah'ın Resulullah'a (s.a.v.) inzal sürecinin üç aşamada gerçekleştiği söylenebilir. Bu aşamalar *Allah* → *Levh* → *Cibril* → *Peygamber* şeklindedir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın henüz gökler ve yer yaratılmadan önce tüm olacaklarla birlikte bir "levh"e / "Levh-i Mahfuz"a kaydedilmesi¹², ikincisi Levh-i Mahfuz'daki Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzal etmek üzere Cibril'e intikali, üçüncüsü ise Levh-i Mahfuz'dan alınan Kur'an'ın,

1 Bkz. Nur, 24/35.

2 Bkz. En'am, 6/92, 155; İsra, 17/106; Sâd, 38/29.

3 Ahzab, 33/40.

4 Kalem, 68/4.

5 Bakara, 2/253.

6 Enbiya, 21/107.

7 A'raf, 7/157, 158.

8 Bkz. Şûrâ, 42/52.

9 رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ / "Mertebelelerin yükselticisi Arş'in sahibi Allah, emrinden olan ruhu/vahyi kavuşma günü ile uyarması için kullarından dilediği kimselere indirir." (Gafir, 4/15).

10 Şûrâ, 42/52.

11 Ahzab, 33/40.

12 Zerkani, Muhammed Abdilazim, *Menahülü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, tsz. 1/36.

Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'in kalbine, yaklaşık yirmi üç yılda pasajlar hâlinde inzal edilmesidir. Bu süreçlerden birincisini, hakikati ve kendisindeki iştibah sebebiyle belki *süreç* olarak ve *nüzul* kavramıyla ifade etmek pek isabetli gözükmemektedir. Fakat Allah Teala'nın, hakikatini ve gerçek mahiyetini idrâkten aciz olduğumuz Levh-i Mahfuz'u, üzerine yazı yazılan Levh ve kitap / "Kitab-ı Meknun" olarak nitelendirip, İlahî Kitaplar da dâhil, olacak her şeyi, önceden oraya kaydettiğini söylemiş olması, bizim böyle bir ifadeyi kullanmamıza imkân tanımıştır diyebiliriz. Usul âlimlerinden Zerkanî de "et-tenezzül'l-evvelü ila'l-levhi'l-mahfuzi / Birinci nüzul Levh-i Mahfuza'dır" sözü ve arkasından getirdiği izahı ile bunu Kur'an'ın birinci nüzulü saymıştır. Biz bu birinci süreci, "*Levh-i Mahfuz ve Kur'an*"¹³ adlı makalemizde araştırıp izaha çalışmıştık. O sebeple bu konuya tekrar dönmeyeceğiz.

Şimdi bu çalışmamızda son iki aşamayı; *Levh* → *Cibril* → *Peygamber* şeklinde gösterilebilecek olan Kelamullah'ın Allah'dan / Levh'den Cibril'e intikali, onun da bir biçimde elde ettiği ayetleri vahiy sürecinde Hz. Muhammed'e inzalıni temel kaynağından araştırıp açıklamaya çalışacağız. Fakat bu, İslamî kaynaklarda oldukça karmaşık bir konudur. Zira Allah Teala Kur'an'ı "*Ramazan ayında...*", "*Mübarek bir gecede...*" ve bin aydan daha hayırlı olan "*Kadir Gecesinde...*" indirdiğini açıkça ifade etmiş; Hz. Peygamber Alak suresinin ilk beş ayetinin kendisine indirilen ilk ayetler olduğunu söylemiş, tarih de bunu M. S. 610 yılının muazzam bir hadisesi olarak tespit etmiştir... Yani Kelamullah, Kur'an, hadis ve tarihin tespitine göre Hz. Muhammed'e M. S. VII. yy'ın başlarında, Ramazan ayında ve mübarek bir gece olan Kadir Gecesinde indirilmeye başlamıştır. Fakat asıl kaynaklardaki bu gerçeğe rağmen müfessirler bu indirilişin zamanı, yeri ve şekli hakkında ihtilaf halindedirler. Kanaatimizce pek de müphem olmayan bu konu, sonradan ortaya atılan bir takım mesnetsiz veya zayıf görüşler sebebiyle kapalı ve tartışılır hale getirilmiştir. Onlardan kimi Kur'an Ramazan ayında ve Kadir Gecesinde indirildi derken, kimi de apaçık nasslara rağmen Şaban ayının on beşinci gecesi Berat Gecesinde indirildiğini söylemiştir. Kimi Dünya semasında, "el-beytü'l-izze" denilen (meçhul) bir yere toplu halde indirildiğini söylerken, kimi de Hz. Peygamber'in kalbine bir defada ve toplu olarak indirildi demiştir. Kimi Cibril'e yazılarak verildiğini, kimi de Hz. Muhammed'e indirilmeye başladığını söylemiştir. Bazıları da daha farklı görüşler ileri sürmüşlerdir... Tabii ki bu farklı görüşlerin sebebi her konuda olduğu gibi bu konuda da hadis olarak nakledilen veya sahabeye nispet edilen rivayetler, zandan öteye geçmeyen ve ispatı imkânsız indî yorumlar olarak gözükmemektedir. İşte bu yüzden bu ihtilafları teker teker tespit edip değerlendirmek, onlar arasından dil ve Kur'an bütünlüğü açısından makul, mantıklı ve sağlam delillerle ispat edilmiş bir kanaate varmak güç olacaktır. Ancak biz

13 Duman, M. Zeki, "Levh-i Mahfuz ve Kur'an", *Marife*, yıl: 8, sayı: 1, Bahar, 2008, s. 9-44.

yıllardan beri üzerinde olduğumuz bu konuyu Levh-i Mahfuz'dan itibaren ele alıp incelediğimiz için bu ihtilafları makale çerçevesinde tartışıp değerlendirebileceğimize inanmaktayız.

Öncelikle “Kelamullah”, “Allah’ın Beşer İle Konuşması”, “Vahiy”, “Vahyin İmkânı”, “İnzal”, “Tenzil”, “İyhâ”, “İlkâ” gibi Kur’an’ın indirilmesinde esas olan anahtar kelimeler açıklanacak; Kelamullah’ı Peygamber’e inzal eden Cibril’in vahiydeki yeri tespit edilecek; Levh-i Mahfuz’dan nakledilen kelamın nisbesi, yani söz olarak Allah’a mı, Cibril’e mi yoksa Hz. Muhammed’e mi ait olduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Sonra da Kur’an Allah’tan /Levh’den Vahiy Eminî Cibril’e nasıl intikal etmiştir? Cibril’in haricinde vahiy elçisi/elçileri var mıdır? Abese suresindeki “...seferatin kiramin bererah...”¹⁴ kimdir? Kur’an’ın inzalinde bunların herhangi bir rolleri var mıdır? Cibril vasıtasıyla Kelamullah’ın Hz. Muhammed’e inzal şekli, keyfiyeti ve inzal edilen ayetlerin mahiyeti nedir? Gerçekten Kur’an, iddia edildiği gibi toptan ve yalnız mana olarak mı inzal edildi de Resulullah onu kendi lisanıyla nazma dönüştürdü, yoksa hem lafız, hem nazım, hem de mana olarak mı indirildi? İşte bu ve benzeri sorulara cevap bulmaya çalışacağız. Sonuç bölümünde ise ulaştığımız neticeleri okuyucu ile paylaşacağız.

Her çalışmada olduğu gibi bunda da yöntemimiz, öncelikle dile ve Kur’an’ın bütünlüğüne riayettir. Başka bir deyişle elinizdeki inceleme dil ve Kur’an merkezli bir çalışma olacaktır. Çünkü bize göre Kur’an’ın kavramları ve meseleleri /tartışılmakta olan sorunları öncelikle dil ve Kur’an bütünlükleri; yani metin ve tarihî arka plan bütünlüğü içerisinde anlaşılmaya çalışılıp halledilmelidir. Tahkik ve tenkide tabi tutulmuş olsa bile - ki pek çoğu öyle değildir - sırf rivayetler, ne derece parlak olursa olsun kişisel görüşler ve indî kanaatlerin Kur’anî kavramları ve meseleleri kavramak ve çözümlmek için yeterli olmadığı kanaatindeyiz...

Kelamullah

Biliniyor ki “Kelam”, Allah’ın yüce zatı ile kaim ve baki olan “Subutî Sıfatlar”ındandır. Yüce Zatı ve tüm esma ve sıfatları gibi Allah’ın kelam sıfatı da ezeli ve ebedidir. Allah ezelde “mütekellim”dir; varlık âlemini yaratmadan önce de zatında konuşucudur, yarattıklarıyla da, aşağıda açıklanacağı üzere, - lâ teşbih velâ temsil - konuşur ve konuşmuştur... Kur’an-ı Kerim Yüce Allah katından “*Hak/gerçek olarak (aslî hüviyetiyle) indirilmiş, o da hak olarak (aslî hüviyetiyle) inmiş...*”¹⁵ “kelamullah”dır. Çünkü onun hak/gerçek “Allah kelamı” olduğu ve “Âlemlerin Rabbi’nden indirildiği hem Kur’an’da¹⁶ hem de hadis-

14 Abese, 80/15-16.

15 Bkz. İsra, 17/105.

16 Vakı’a, 56/80.

lerde açıkça belirtilmiştir.¹⁷ Mesela Kur'an'da "kelamullah" tabiri, sırf Kur'an anlamında iki defa geçmektedir:

أَفْتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ
/ "(Ey Resûlüm!) Şimdi siz bunların, size inanacaklarını mı umuyorsunuz! Oysa onlardan öyle bir grup var ki Allah'ın kelâmını dinler ve iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif eder!..."¹⁸

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا أَمَرَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ
/ "Eğer müşriklerden biri sana sığınursa, Allah'ın kelâmını dinleyinceye kadar ona istediği güven ortamını sağla! Sonra da onu güvende olacağı yere ulaştır. Çünkü bunlar, gerçekleri bilmeyen kimselerdir."¹⁹

Bu iki ayetten de anlaşılıyor ki, hafızalarımızdaki soyut metin de, dilimizde söze, kâğıt üzerinde yazıya dökülmüş somut metin de Allah'ın kelamıdır. Onun söze ve yazıya dökülmüş olması "Hakk" gerçeğini değiştirmemektedir... Çünkü Kelamullah, yaklaşık yirmi üç yılda Allah'ın izni ve bilgisi dâhilinde Hz. Muhammed'e Cibril vasıtasıyla inzal edilmiştir.²⁰ Bu konuda hiçbir müminin şüphesi bulunmamaktadır.

Allah'ın Beşer ile Konuşması

Allah Tealâ, insanlık tarihi boyunca beşer ile özellikle de sayıları yüz binleri bulan peygamberler ile konuşmuştur. O'nun beşer ile konuştuğu ve konuşma şekilleri Şurâ suresinin 52. ayetinde şöyle ifade edilmiştir:

وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ .
"Allah'ın bir beşer ile konuşması ancak, ya vahiy iledir ya perde arkasından (görünmeden konuşmakla) veya bir elçi gönderip dilediği şeyleri, izni ile o elçinin vahiyteşiledir. Muhakkak ki O yücedir, her şeyi yerli yerince yapar."²¹

Bu ayetteki açık ifadeye göre, yalnız Hz. Peygamber ile değil, Allah'ın beşer ile konuşmasının/iletişiminin şu üç farklı yöntemle olduğu anlaşılmaktadır: Vahiy, perde gerisinden, kelâm ve Elçi gönderip izni ile onun vahiyteşisi... Şimdi tüm peygamberler, insanlar ve diğer yaratılmışlar için genel olan bu üç yöntemi okuduğumuz ayet çerçevesinde kısa kısa açıklayalım.

1. "Vahiy": Allah'ın bir beşer ile konuşmasının birinci şekli "vahiy"dir. Bu da Allah Tealâ'nın beşere vahyinin en kapsamlı olanıdır. Bu yöntem, Kur'an'da, bir tek değil, vahyeden, vahyi alan ve vahyin muhtevasına göre, farklı anlam-

17 Bkz. Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, (v. 256/870), *es-Sahih*, İst., 1315 h. tarihli baskısından ofset, 1979, Tevhid, 39.

18 Bakara, 2/75.

19 Tevbe, 9/6.

20 Nisa, 4/166'ncı ayeti ve tefsiri için bkz. Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer el-Harzemî (v. 583/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrût, tarihsiz 1/583, 584.

21 Şurâ, 42/51, 52.

larda kullanılmıştır. O nedenle bu yöntem, Allah'ın vahyinin lügat anlamlarından olup Kur'an'da geçen çeşitlerinin hepsini kapsamaktadır. Mesela Allah'ın tebliğ edilmek üzere peygamberlere vahyi *risalet*, Hz. Musa'ya vahyi *kelam* Musa'nın annesi gibi insanlara vahyi *ilham*, bal arısına vahyi *teshîr* (amaca uygun yaratıp yönlendirme), arza vahyi *emretmek*, meleklerle vahyi *buyurmak* anlamlarına gelmektedir. İnsanların birbirlerine vahyi *ima*, *işaret* ve *gizli söz söyleme*; şeytanların insanlara vahyi ise *vesvese* anlamındadır.²²

2. “Perde Gerisinden Kelam ile konuşmak”: Allah'ın beşer ile konuşmasının, yani vahyinin ikinci şekli, konuştuğu beşere görünmediği hâlde “kelam” iledir. Bunun en tipik örneği, O'nun Hz. Musa'ya bir ateş veya yemyeşil bir ağaç üzerinden konuşmasıdır. Nitekim Hz. Musa, kayınpederi Şuayb'ın (as.) yanından, Medyen'den Mısır'a dönerken, uzaktan görüp ateş sandığı ve: “Belki ondan size bir parça getiririm de ısınırsınız...”²³ dediği görüntünün yanına vardığında bir nur huzmesinin fışkırdığı yemyeşil ağaçtan olağanüstü bir kelâmı dinlemeye başladı. Allah Musa'ya bazı sorular sorup cevabını aldıktan değişik bir ifade ile söylemek gerekirse, ilk şoku/korkuyu giderip belli bir ünsiyet kurduktan sonra kendisini peygamber seçtiğini söyledi...²⁴ “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” / “Allah Musa ile bizzat kelamla konuştu...” ayeti de bu gerçeği söylemektedir...²⁵

Bu konuşmada yeşil ağaç ve ateş perde/hicap vazifesi görmüştür. Hz. Musa'nın kulağına gelen ses ve harfler ise, Allah'ın değil, Allah'tan gelene delalet eden kelam; aşkın zatı ile kaim olan kelam sıfatının beşerin idrakine sesle birlikte, belki de yaratılmış bir ses veya ses biçiminde işitilen ve algılanan bir yansıma, bir tezahürdür. Bu konuşmada Musa'nın (as) Allah'ın sesini işittiği söylenemez. Zira Hz. Musa'nın işittiği ses kesinlikle Allah'a ait değildir, sadece kelam Allah'a aittir. Tıpkı Kur'an'ı okuyandan dinlerken sesin ve kelâmı taşıyan harflerin, o harflerle somutlaştırılmış kelime ve cümlelerin okuyana, kelamdan müteşekkil sözün ise, okuyana değil, Allah'a ait olduğunu bildiğimiz gibi... Eğer Musa'nın işittiklerine, ses ve söz değil denilirse, kelam / konuşma gerçekleşmez; Allah'ın sesi ve harfleri denilecek olursa, Musa'nın kulağına gelen ses beşerinkinin tamamen aynı olmuş olur ki, bu da muhaldir. Zira Allah Tealâ “*Leyse kemsilihi şey'*” dir.²⁶ Hiçbir yönden yaratılmışlarla bir ve misil değildir...²⁷ O halde Musa'nın kulak verip dinlediği şey nedir?

Bize göre bu hadiseden anlaşılması gereken, Yüce Allah, görünmediği halde muhatabının dikkatini toplayacağı, sözgelimi bir ağaç veya bir ateş gibi so-

22 Geniş bilgi için bkz. Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 19-44.

23 Neml, 27/7; Kasas, 28/29.

24 Bkz. Neml, 27/8; Kasas, 28/30.

25 Nisa, 4/164.

26 Şûrâ, 42/11.

27 Bkz. Neseî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed (438-508 H. / 1046-1115 M.), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din* (Tenkidli Neşre Hazırlayan Hüseyin Atay), Ankara, 1993, s. 396 - 398.

mut bir yerden ve keyfiyeti bizlerce meçhul bir tarzda peygamberin kendi ana lisanına bürünmüş olarak yarattığı söz, muhtevası ise kendi ezeli kelamı ile elçisine konuşmuştur. Konuşma esnasında peygamberde, konuşanın Allah, sözlerin ise vahiy olduğuna dair tereddütsüz ve zarurî bir bilgi hâsıl olur. O sebeple peygamberler ve veliler bu bilginin Allah'tan indirilen gerçek bir vahiy olduğundan ve doğruluğundan asla şüphe etmezler. Mesela peygamberlerin haricindeki bir insana Hz. Musa'nın annesine gelen vahyi ve onun da o vahye uygun hareket etmesini bu zarurî bilgiye örnek gösterebiliriz.²⁸

3. "Elçi Vasıtası İle Vahiy": Allah'ın elçi gönderip dilediği şeyleri, izni ile o elçinin Peygamber'e vahyetmesi yöntemidir. Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla bildiğimiz kadarıyla bu yöntem Kur'an'a özgü Allah'ın bir konuşma çeşididir. Kur'an-ı Kerim'in tamamı, Hz. Peygamber'e bu yöntemle inzal edilmiştir. Sadece Kevser suresinin uykuda, arada elçi bulunmaksızın, direkt olarak vahyedildiği söylene de sağlam bir delile dayandırılmadığı veya dayandırılmadığı için bu görüşe itibar edilmemektedir. Bakara suresinin son iki ayetinin miraçta Hz. Peygamber'e Allah tarafından "vicahen"²⁹ bizzat vahyedildiği meselesi ise, Kur'an'ın ve Hz. Aişe'nin doğrulamadığı,³⁰ İbn Kesir gibi tahkik ehli müfessirle-

28 "Biz Musa'nın annesine, "Bebeğini emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun anda onu bir sandık içerisinde nehre bırak, sakın korkma ve üzülme! Çünkü Biz, onu sana geri döndürecek ve elçilerimizden biri yapacağız" diye vahyettik..." (Kasas, 28/7) (...) "Senin annene şu talimatlarımızı vahyettik: "Doğduğunda bebeği bir sandığa koy, nehre bırak, su onu kayıya çıkarsın ve Bana da ona da düşman olan kişi onu oradan alsın..." demiştik. Sana, içimde bir muhabbet beslemiş ve ne yapılacaksa, gözümün önünde yapılış istemiştin. Kız kardeşin seni izlemekteydi..." (Tâhâ, 20/38-40).

29 Allah ile yüz yüze görüşüp ondan vahiy alması; mesela Resulullah miraçta, Hz. Musa'nın ikazı sebebiyle beş defa Allah'a gidip gelerek farz kılınan elli vakit namazı, ancak o şekilde beş vakte düşürebilmiştir. (Bkz. Buharî, Salat, 1; Müslim, İman, 263; İlmihal I. İman ve İbadetler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, Ankara, 1/220). Bakara suresinin son iki ayetinin yine vicahen alınması (!) vs. Oysa Kur'an tevattürle sabit olur; mütevatir olmayan rivayetler Kur'an hakkında geçerli değildir. Bu rivayetlerin hepsi de ahad haberlerdir ve Kur'an'ın tespitinde geçerli değildir.

30 Bu hususta Necm suresinin ilk on sekiz ayeti delil gösterilmektedir. Oysa, önyargısız olarak ve metin bütünlüğüne sadık kalınarak okunduğu zaman bu ayetlerde söylenen şudur: "Düştüğü an yıldızla yemin olsun ki hemşeriniz (Muhammed) ne doğru yoldan saptı ne de aklını kaybetti / azıttı. O, arzusuna göre de konuşmuyor. O (size okuduğu ayetler / Kur'an), kendisine inzal edilen vahiyden başka bir şey değildir. Onu ona, kuvveleri sağlam olan "Cebrail" öğretmiştir. O güçlü, yaratılışı mükemmel ve akıldır. O (Cebrail), aniden karşısına dikiliverdi! İşte o, ufkun en üst noktasındadır! Sonra ona (Muhammed'e) yaklaştı, yanına kadar sokuldu; aralarındaki mesafe, yayın iki eğri ucu arası kadar veya ondan daha az idi. O (Cebrail) vahyettiklerini orada Allah'ın kuluna (Muhammed'e) vahyetti. Gözünün gördüğünü kalbi asla yalanlamadı. Yoksa siz, gördükleri hakkında kuşku duyup Peygamber'le tartışıyor musunuz? Andolsun ki o, Cibril'i başka bir defa inşa, "Sidre-i Müntehâ'nın yanında gördü. Ki onun yanında "Cenneti'l-Me'va" vardır. O zaman bürüyordu Sidre'yi bürüyen. Gözü ne kaydı ne de haddi aştı. Kuşkusuz o, Rabb'inin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü." (Necm. 53/1-18).

Bu pasajda, Resulullah'a (s.a.v.) ayetleri öğreten, karşısına aniden dikilen, ufku kaplayan, yanına kadar sokulan ve ona görünen; "Yaratılışı ve yetileri mükemmel, akıllı" denilen varlık, Cebrail'dir. Şu ayetler de burada Hz. Muhammed'e Kur'an'ı vahyediş öğretmenin Allah değil, Cebrail olduğunu açıkça söylemektedirler: "O şerefli bir elçinin sözüdür..." (Tekvîr, 81/19-23) "Cibril'e düşman olanlara de ki: 'Senin kalbine Kur'an'ı o, Allah'ın izniyle indirmektedir,' kendiliğinden değil! (Bakara, 2/97).

Miraçta Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü, dolayısıyla ondan direkt olarak vahiy aldığı konusunda (ru'yetullah) iki seçkin sahabiden, birbirine zıt, iki farklı görüş nakledilmiştir! Hz. Muhammed, Allah'ı 'gördü' diyenler de bu görüşlerden birini esas almaktadır; 'görmedi' diyenler de.

rin katılmadığı popülist bir iddiadır. Bize göre de o konudaki görüşler isabetli değildir. Cibril'in, herhangi bir peygambere, Kur'an'ın haricinde, sonradan yazıya geçirilmiş bir vahiy götürdüğü ise bilinmemektedir...

Allah'ın beşer ile konuşma çeşitlerinden bahseden bu ayetten ve yapılan açıklamalardan anlaşılıyor ki, bu üç yöntemden hangisiyle olursa olsun, Allah'ın beşer ile konuşması söz konusu olduğunda anahtar ve ortak kelime "vahiy"dir. Bu yüzden burada vahiy hakkında kısa bir bilgi verilmesinin faydadan hali olmayacağı kanaatindeyiz.

Vahiy

Vahiy Arapça'da *vehâ / yehî* fiilinden türetilmiş masdardır. İki kişi arasında sözlü veya sözsüz olarak gerçekleşen gizli ve süratli iletişim olayına vahiy denir. Özellikle de Allah Teâlâ'nın beşer ile konuşma çeşitlerinden her birine verilen isimdir.

Bunlardan biri, Hz. Aişe'ye, diğeryise İbn Abbas'a nispet edilen görüştür. Tirmizî'nin Sünen'inde İkrime'den nakledildiğine göre, İbn Abbas: "Muhammed Rabb'ini, kesinlikle gördü." dedi. İkrime: "Allah, 'Gözler O'nu görmez, O gözleri görür; O latîftir, her şeyden haberdardır?' (En'am, 6/103) demiyor mu?" deyince, İbn Abbas: "Yazıklar olsun sana! Bu, O'nun kendi nuruyla tecelli ettiği zaman böyledir. Gerçekten Hz. Muhammed Rabb'ini iki defa görmüştür." cevabını verdi. (Tirmizî, Tefsir, 54, no: 3279).

Buhari Hz. Aişe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Her kim Muhammed Rabb'ini gördü derse, büyük bir lâf etmiş olur. Ama o, Cebrail'i kendi aslı suretinde, ufku kaplamış olarak görmüştür." dedi. (Buhari, Tefsir, 53/1; Müslim, İman, 287)

Mesruk demiştir ki Hz. Aişe'ye: "Ey anneciğim! Muhammed Rabb'ini gördü mü?" dedim, o bana şu cevabı verdi: "Senin söylediğin bu söz yüzünden, saçlarım diken diken oldu. Sana her kim Muhammed Rabb'ini gördü diye haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allah, 'Gözler O'nu görmez, O gözleri görür; O latîftir, her şeyden haberdardır.' (En'am, 6/103) demektedir. Fakat o, Cebrail'i kendi suretinde iki kez görmüştür..." (Buhari, Tefsir, 53/1; Müslim, İman, 287) Diğer bir rivayette Hz. Aişe: "Her kim, Muhammed Rabb'ini gördü, diye iddia ederse, Allah'a büyük bir iftira atmış olur," dedi. Ben, "Ey müminlerin annesi! Acele etme ve beni dinle! *Andolsun ki Muhammed O'nu bir kez daha inerken görmüştür.*" buyurmuyor mu?" dedim. Bunun üzerine o, şu cevabı verdi: "Bu ümmet içerisinde bunu Resûlullah'a (s.a.v.) ilk soran ben oldum ve şöyle buyurdu: 'O, ancak Cebrail idi; bu iki kerenin dışında onu yaratıldığı surette görmedim. Onu semadan inerken bütün ihtişamıyla yer ile gök arasını kaplamış olarak gördüm. Sen Allah'ın: 'Gözler O'nu görmez, O gözleri görür; O latîftir ve her şeyden haberdardır.' ayetini duymadın mı? (En'am, 6/103) Yine sen Allah'ın şöyle buyurduğunu işitmedin mi: *'Allah bir insanla, ancak ya vahiy ile ya perde gerisinden kelâm ile ya da elçi gönderip izni ile dilediklerini ona vahiyetmesiyle konuşur. O yücedir, Hakîm'dir.'* (Şûrâ, 42/51) dedi. (Müslim, İman, 287; Tirmizî, Tefsir, 53/7, no: 3068; İbn Kesir, Tefsir, VII/419-430)

Necm suresindeki ayetlerle de lafız ve mana yönünden açıkça yakınlığı görülen Tekvir suresindeki şu ayetler de bu manayı izahı doğrulamaktadırlar: *'Hayır, sanıldığı gibi değil! Sönüp gizlenen ya da akıp giden yıldızlara yemin olsun ki. Ve dahi karanlığı çöktüğünde geceye, şafak söküp aydınlık yayılmaya başladığında sabaha da yemin olsun ki bu Kur'an, kesinlikle değerli bir elçinin/Cibril'in sözüdür. O, kuvvetli elçi Arş'ın sahibi yanında itibarlıdır. Orada sözü dinlenir ve kendisine güvenilir. Hemşehrini Muhammed deli değildir! Andolsun ki o, Cibril'i apaçık ufukta görmüştür. O, gayb hakkında itham edilecek biri olmadığı gibi, Kur'an da kovulmuş şeytanın sözü değildir. Durum bu iken siz nereye gidiyorsunuz? O, âlemler için ancak bir öğüttür; özellikle de içinizden istikametini doğrultmak isteyen kimselere. Dikkat edin! Âlemlerin Rabb'i Allah dilemediği sürece siz hiçbir şey dileyemezsiniz.'* (Tekvir, 81/15-29; Geniş bilgi için bkz Duman, M. Zeki, Beyanü'l-Hak I/97-100) Kur'an ve Hz. Aişe'nin sözlerinden net olarak anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber ne miraçta ne de başka bir zaman Allah'ı görmedi; onun iki kere gördüğü kimse Cibril'dir. Ayetler bu konuda açık ve nettir. Allah'ı gördü ve orada ondan yüz yüze vahiy aldı diyenler, söz konusu ayetlere popülist bir yaklaşımla mana veren ve maksadı aşan kimselerdir. Çünkü bu ayetler bunu söylemiyor...

Arap Dilinde vahiy, işaret, kitabet, risâlet, kelam; gizli söz söylemek, gizli ve sūratlice bildirmek, ima etmek... gibi anlamlara gelmektedir. Bu gizlilik ve sūratlilik kelâm'da, rumuz ve üstü kapalı ifâdelerle olabileceği gibi, bâzen de el, kol, kaş, göz, dudak... gibi organlarla / jest ve mimiklerle yapılan işaretlerle, hatta yalın ses, ıslık, harf ve şifrelerle de olabilmektedir. Bunların dışında vahiy, birinin kalbine bir şeyi ilham etmek, ilka etmek; emretmek, yazmak, göndermek, korkmak, fısıldamak, zihnine vesvese vermek... gibi manalara da gelmektedir.³¹

İsim olarak da vahiy, mektup, kitap, hat san'atı; kitabe/yazıt, tarihi kalıntı, ve Allah Teâlâ'nın Enbiyâ ve Evliyâ'sının kalbine ilka ettiği kelâm-ı İlahî anlamlarına gelmektedir.

İstilahta ise vahiy, Allah Teâlâ'nın beşer ile dilediği bir maksat ve dilediği bir biçimde iletişim kurma ve konuşma çeşitlerinden her birine verilen addır. Başka bir ifade ile Allah Teâlâ'nın, emir ve yasaklarını kullarına, özel bir yolla, gizli ve sūratlı bir biçimde bildirmesi demektir. Diğer bir tarife göre de vahiy, Allah'ın, bir manayı veya buyruğunu peygamberlere veya herhangi bir kuluna, sözlü veya sözsüz olarak gizli ve sūratlı bir biçimde ilka etmesi, iletmesidir.³²

Biz, Hz. Peygambere tebliğ etmek üzere Cibril vasıtasıyla bizzat okunarak inzal edilene vahiy / vahy-i metluvv, Peygamber'in tebliğ yükümlülüğü olmadığı halde doğrudan kalbine ilka edilenler ile diğer insanlara, sözgelimi Hz. Musa'nın annesine, Hz. Meryem'e vb. evliyaullaha ilka edilen vahiylerle, birbirleriyle; özellikle de Kur'an ile karıştırılabilir endişesiyle, ilham demeyi uygun bulduk.

Vahyin İmkânı

Denilmiştir ki, vahiy yoluyla konuşan iki kişi arasındaki iletişimin gerçekleşebilmesi için vahyeden ile vahyi alan arasında, mutlaka iletişimi mümkün kılacak ontolojik bir birliğin veya arada uygun bir vasitanın bulunması şarttır.³³ Oysa Allah'ın insana vahyinde, vahyin kaynağı olan Allah ile insan arasında ontolojik bir birliğin bulunmadığı gün gibi açık ve aşikârdır. Zira Yüce Allah, varlığı mutlak, "vacibü'l-vücut", kadim ve bakî, ezeli ve ebedî, zaman ve mekândan münezze, müteal/aşkın ve Hakk/gerçek İlah... vahyi alan insan

31 Bkz. Râğib el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed (v. 502/1108), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an* (Neşre hazırlayan: Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire, 1970, 'VHY' mad; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (v. 711/1311) *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1968, 'VHY' mad.

32 Bkz. Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (v. 816/1413), *Ta'rifât*, İst. 1318, h.s. 40; Râğib, *Müfredat*, 'VHY' mad., s. 515; Zerkanî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, tsz. 1/63; Duman, *Vahiy Gerçeği*, s. 19 vd.

33 Kirmanî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, (v. 786 h.), *Şerhu'l-Buharî*, Kahire, 1939, s. 28; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1975, s. 157; Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, s. 47-51.

ise yaratılmış, güç ve yetenekleri sınırlı, zaman ve mekânla kuşatılmış, Azîz ve Kadir olan Allah karşısında aciz durumdaki bir kuldur! Tüm bunlar da Allah ile insan arasında varoluşsal açıdan hiçbir birliğin olmadığını göstermektedir...

Her ne kadar yüce Allah ile hitap ettiği insan arasında ontolojik bir birlik veya hakiki bir benzerlik olmasa da Allah'dan insana vahyin gerçekleştiği ve arada bu iletişimi mümkün kılacak vasıtaların bulunduğu da bilinmektedir. Zira yukarıda geçtiği üzere Şûrâ suresinin elli ikinci ayetinde bu vasıtaların, *vahiy, kelam ve elçi* olduğu açıkça söylenmiştir. İnsanlara sözlü veya yazılı olarak eriştirilen Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an vahiy olgusunun açık belgele-ridirler. O hâlde ontolojik açıdan ne kadar imkânsız görülse de Allah ile beşer arasında vahiy olgusu bir gerçektir. İnkârı mümkün değildir... Denilebilir ki, beşer ile iletişimi mümkün kılan, *vahyin* dışındaki vasıtalarından biri dil ise diğeri de Cibril'dir...³⁴ Biz Allah'ın beşere vahyinde dil ve Cibril fenomenlerini daha yakından tanımak istiyoruz.

Allah'ın beşer ile konuşmasının çeşitlerinden bahseden ayette vahiy, her üç konuşma türünün ortak kavramı olduğuna göre, Allah Teâlâ herhangi bir peygamber veya insan ile ister arada hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan kelam ile konuşsun, isterse elçi vasıtasıyla... demek ki, Allah'ın vahyettiği kulları ile konuşmasında asıl vasıta dildir; muhatabın dili ve onun anlayabileceği nazım veya ifade biçimidir. Bu konuşmada genelde melekler, özelde de Cibril ikinci bir vasıta. Fakat meleklerin de Allah'ın vahyini peygamberlere dil aracılığıyla aktardıkları bilinmektedir...³⁵

Muhakkak ki Allah Teâlâ, zatı, esma ve sıfatlarının hakikati itibariyle yaratılmışlara benzemez.³⁶ Dolayısıyla O'nun beşer ile doğrudan konuşması / vahyi için, insanlarda olduğu şekliyle, herhangi bir dile, sese, harflere, v.s. ihtiyacı yoktur. Belki de O (c.c.), vahyetmek istediği kimseye hitap edeceği an, söylemek istediği şeyler, iradesiyle birlikte derhal muhatabın anlayacağı dilde, ses ve harflerden müteşekkil ifade olarak yaratılıp sözlü veya sözsüz olarak onun kulağına veya doğrudan kalbine intikal etmiş ve ediyor olabilir. Bu yöntem kanaatimizce makul ve mümkündür. Bu konuda, bize göre anlaşılacak bir husus bulunmamaktadır...³⁷ Nitekim Yüce Allah, zatı ve sıfatlarının hakikati itibariyle eşi, misli, benzeri ve dengi olmamasına³⁸ rağmen, aynı ayette "leyse kemislihi

34 Bkz. Kirmanî, *Şerhu'l-Buhari I*, s. 28; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*; Duman, *Vahiy Gerçeği*, 47-51.

35 Mesela bkz. Alak, 96-1-5; Kıyame, 75/16-19 ve İlk vahiy hakkındaki Hadis Buhari, Bed'u'l-vahyi, 1.

36 "ليس كمثلها شيء وهو السميع البصير" "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitir ve görür." (Şûrâ, 42/11)

37 Çünkü: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" "Nitekim, bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun işi, ona sadece ona 'ol' demektir; o da hemen olur." (Yasin, 36/82).

38 Şûrâ, 42/11.

şey' “ dedikten sonra âdemoğluna kendisini tanıtmak amacıyla “*ve hüve's-semiu'l-besir / O işittir ve görür...*”³⁹ demiş, böylece esma ve sıfatları itibariyle yüce ve aşkın niteliklerinin bir kısmını insanın idrakine yaklaştırmıştır. Her ne kadar Allah'ın sıfatlarının hiç birisi hakikatleri, imkân ve hudutları yönünden beşerinkilere benzemeseler de en nihayetinde Allah işittir, görür, bilir, konuşur... insan da işittir, görür, bilir, konuşur... O hâlde hakikat ve gerçek mahiyetleri itibariyle olmasa da Allah ile insan arasındaki bu ortak yönün iletişimi mümkün kıldığı söylenebilir... Fakat burada, bizim için anlaşılması biraz güç ve imkân ölçüsünce anlaşılıp izah edilmesi gereken başka bir konu var. O da Allah'ın meleklerle, özellikle de vahiy elçisi Cibril ile iletişiminin keyfiyeti ve mahiyetidir. Zira bizler insanı tanıdığımız kadar melekleri yakından tanımamaktayız. Çünkü onlar mana âleminin kutsal varlıklarıdır. Orijin itibariyle nurdan yaratılmışlardır. Bir kısım nitelikleri Kur'an'da ve hadislerde haber verildiği şekliyle bilinse de hakikatleri bilinmemektedir. O nedenle melekler, hakikatleri itibariyle nasıl varlıklardır? Yüce Allah, Cibril ve diğerleriyle nasıl konuşmuştur? İnsanlarla konuşmasında olduğu gibi, Allah'ın onlarla konuşmasında da arada vasita var mıdır? Bu vasita nedir? Bunun dil olduğu söylenebilir mi? Bu soruları önemli bulmakla birlikte ayrı bir makalenin konusu olabileceğini düşünüyoruz. Bizim bu makalede üzerinde durmamız gereken ve duracağımız asıl konu, Allah'ın Kelamının Cibril'e nasıl intikal etmiş olabileceği hususudur.

I. KELAMULLAH'IN CİBRİL'E İNTİKALİ

Meşhur usul âlimlerimizden Zerkeşî'ye göre, bu konuda şu iki ihtimalden söz edilebilir:

1. Yüce Allah, Cibril semada, kendisi de mekândan bağımsız bir durumda iken, ona kelamını kavratmış, okunuşunu öğretti, daha sonra da Cibril bir mekâna inerek onu yeryüzüne nakletti...

2. Cibril Kur'an'ı, doğrudan *Levh-i Mahfuz*'dan ezberledi, sonra da onu Hz. Muhammed'e indirdi.⁴⁰

Aşağıda yer verileceği üzere, çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze de Zerkeşî'nin ileri sürdüğü bu görüşlerden ikincisi doğrultusunda bir görüş belirtmiştir. Abdullah Draz ise, Cibril'in Kur'an nüshalarını, tıpkı tarihî bir binayı aynıyle bir başka yere taşıırken önce taşların numaralanıp sonra da verilen numaralara göre başka bir zeminde yeniden inşa edilmesi gibi, *Levh-i Mahfuz*'dan belli bir biçimde pasajlar halinde alıp Hz. Peygambere aynı sistem üzere nakletmiştir.⁴¹

39 Şûrâ, 42/11.

40 Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh (v.) *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an* (tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, tsz. I/229.

41 Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş* (çev. Salih Akdemir), Ankara, 2000, s. 87.

Zerkeşi'nin kaynak belirtmeden naklettiği bu görüşü Zerkanî et-Tıybî'den aktarmış ve onun "Le'alle..." ile başlayan sözleri hakkında şunları söylemiştir: "Sen de biliyorsun ki "le'alle" kelimesi burada susuzu kandırmaz, yol olarak bizi maksuda götürmez ve biz onu delil olarak da alamayız." dedikten sonra farklı bir görüş olarak el-Maverdî'nin şu sözünü nakletmiştir: "el-hafaza" (adı verilen melekler) Kur'an'ı yirmi gecede peyderpey Cibril'e, o da yirmi senede peyderpey Nebî'ye (s.a.v.) indirdi.⁴²

Zerkeşi'nin naklettiği iki görüşe göre, Cibril Kur'an'ı doğrudan doğruya Allah'tan telakki etmiş de olabilir, Levh-i mahfuz'dan okuyup hıfz etmek suretiyle almış da olabilir. Ona göre bu görüşlerin her ikisi de mümkündür. Ama hangi yöntemle alındığı net olarak belirtilmemiştir... İzzet Derveze ve Abdullah Draz ise, Cibril'in Kur'an'ı doğrudan Levh-i Mahfuzdan aldığını söylemektedirler. Zerkeşi'den farklı olarak nakledilen "el-hafaza" rivayeti tamamen garip ve kapalı bir durum arz etmektedir... Beyhakî ise "innâ enzelnâhu fi leyleti'l-kadri" ayetindeki "enzelnâ" fiili "esma'nâ" anlamındadır, demiş ve Cibril'e Allah tarafından işittirilip fehmettirildiğini söylemiştir.⁴³ Kanaatimizce bu son görüş de metni zorlamakta olup Allah'ın demediğini ona dedirtme çabasından başka bir şey değildir... Gerçek şu ki, bu görüşler Kur'an'a ve sahih hadislere değil, tamamen zanna dayalı ve tahkikten uzaktırlar... Zerkanî'nin de dediği gibi, bunlar gaybın haberlerindedir; bu konuda nakledilenler Ma'sum olan Nebî'den (s.a.v.) sahih bir delil olarak gelmediği sürece insanı tatmin edici olamazlar.

Fakat biz, rivayetlerde değil de Kur'an-ı Kerim'de aradığımız takdirde bunun, en azından ipuçlarını bulabileceğimizi düşünüyoruz. Mesela Kur'an'da, Cibril kadar açık olmamakla birlikte, "sefere" tabir edilen, Allah ile peygamberleri arasında gidip gelmekte olan sefaret görevi yapan elçi, bir anlamda "yazıcı / sefere" meleklerden bahsedilmektedir.⁴⁴ Bu meleklerin mevcudiyetini ve görevlerini, kesin olmasa da zann-ı galip ile ayetlerden çıkarmak mümkündür... Bu durumda denilebilir ki, Allah ile tüm elçileri arasındaki vasita olarak yalnız Cibril'i değil, onunla birlikte *sefere* adı verilen melekleri de zikretmek gerekir.

Nitekim Hz. Peygamber'e indirilmeden önce Kur'an'ın "*Bir levh'de*"⁴⁵ diğer adıyla "Kitab-ı Meknun"da korunmakta olduğunu ve ona temizlerden başkasının dokunamayacağını Kur'an vasıtasıyla bilmekteyiz.⁴⁶ *Kitab-ı Meknun'a*, yay-

42 Zerkanî, *Menahilü'l-İrfan*, I/40.

43 Zerkanî, *Menahilü'l-İrfan*, I/41.

44 "Hayır... Şüphesiz o sana Rabbinden gelen bir tezkiredir... Ancak dileyen kimse ondan öğüt alır! O, temiz, son derece değerli ve saygın yazıcı (melekler)in elleriyle, kadri yüksek ve tertemiz sahifelere yazılmıştır. (Abese, 80/11-16) İleride bu konuya tekrar dönülecek ve gerektiğinde yer verilecektir...

45 "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ" "Şüphesiz o, şerefli bir Kur'an'dır, korunmuş bir levhada bulunmaktadır..." (Büruc, 85/21, 22).

46 Bkz. "إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" "Şüphesiz o, âlemlerin Rabb'inden indirilmiş son derece değerli bir Kur'an'dır, Bir kitapta muhafaza altına alınmıştır, temiz olanlardan başkası ona dokunamaz!" (Vakıa, 56/78) Bkz. "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ" "Şüphesiz o, şerefli bir Kur'an'dır, korunmuş bir levhada bulunmaktadır..." (Büruc, 85/21, 22).

gın adıyla *Levh-i Mahfuz*'a dokunamayacak olanların başında, hiç şüphesiz, Kur'an'da, Allah'a isyan edip isyanında direttikten sonra insanlara düşmanlığını açıkça ilan etmiş bulunan⁴⁷ ve bu gerekçe ile temiz işlerle ilgilenmediği; hayatı boyunca⁴⁸ pis işlerin peşinde olduğu açıkça belirtilen İblis/Şeytan⁴⁹ gelir. Ondan sonra da İblis ruhlu cinler ve insanlar (Şeyatıyne'l-insi ve'l-cinni)⁵⁰ düşünülebilir! Temiz olmayanların Kur'an'a dokunmasından maksat ise, ona şeytanca zarar vermek, "Hakk / gerçek"⁵¹ hüviyetini bozmak; yani onu tamamen veya kısmen yok etmek, değiştirmek yahut ilavede bulunmak suretiyle tahrif etmek şeklinde düşünülebilir...

Ayetten, *Levh-i Mahfuz*'a sadece temizlerin yaklaşabilecekleri anlamı da çıkarılabilir. Bunların dokunmaları ise, menfi manada /şeytanca olmayıp ondan ancak Allah'ın dilediği kadarına ve Allah'ın izni ve iradesiyle muttali olmaları (Bakara, 2/255), onu bilmeleri, okumaları ve ondan yazılı veya ezberden nüsha veya nüshalar alabilmeleri şeklinde düşünülebilir.

Bu demektir ki, *Levh-i Mahfuz* ve ondan indirilen Kur'an, tabiatları ve hayattaki işlevleri itibariyle pis olan şeytanlara karşı korunmuştur. Fakat başta Cibril olmak üzere, yaratılışları icabı *saf, temiz* ve Allah katında *değerli* olan bir kısım melekler *Levh-i Mahfuz*'a, ancak Allah izin verdiği takdirde ve O'nun dilediği biçimde yaklaşabilir, ona muttali olabilir ve ondan yazılı veya ezberden nüshalar elde edebilirler. Nitekim şu ayet, hem bu manaya delalet etmektedir hem de "Kitab-ı Meknun"a yaklaşabilecek olan "temizler" in kimliğine büyük oranda açıklık getirmektedir:

كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَرَةٍ

"...Hayır! Şüphesiz o bir öğüttür; ancak dileyen kimse ondan öğüt alır. O, şerefli, yüceltilmiş ve tertemiz tutulmuş sayfalardadır; değerli ve çok iyi yazıcıların elleriyle yazılmıştır." (Abese, 80/1-16)

Bu ayette sözü edilen *tezkire*'nin Kur'an olduğu, ayetin hem metin hem de tarihî bağlamlarından⁵² anlaşılmaktadır... "*Kadri yüce ve tertemiz sahifeler*" ile "*temiz, son derece değerli ve saygın yazıcı ve elçi (melekler)*" hakkında ise,

47 Bkz. Yasin, 36/60.

48 Bkz. Bakara, 2/34; A'raf, 7/11; Hicr, 15/29/44; İsra, 717/61; Meryem, 19/44.

49 "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları, ancak şeytan işi pis işlerdir; onlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz! Şeytan, içki ve kumar ile ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak ister; sizi Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan alıkoymaya çalışır. Artık buna son verecek misiniz? (Maide, 5/90, 91).

50 En'am, 6/112.

51 İsra, 17/105.

52 Ayetin nüzul sebebi şudur: Vahidî'nin ve daha birçok müfessirin eserlerinde naklettiklerine göre, Resulullah (s.a.v.) Utbe b. Ebi Rebi'a, Ebu Cehil b. Hişam, Abbas b. Abdilmuttalib ve Ümeyye b. Halef gibi Kureyş'in ileri gelenlerini Allah'a çağırıyor, onların İslâm'a girmelerini umuyor ve bu yüzden onlarla özel konuşuyordu. O esnada gözleri görmeyen İbn Mektum gelip başucunda dikildi ve: "Ey Allah'ın Resulü! Allah'ın sana öğrettiklerinden bana da öğret!" diyerek hitabını ve sözünü tekrarlayıp duruyor, fakat onun meşgul olduğunu bir başkalarına yönelmiş olduğunu bilmiyordu... Konuştuğu kimselerle Allah'ın Elçisinin aralarına girmesi ve sözünü kesmesi sebebiyle Resulüallah (s.a.v.)'ın yüzünde onun bu ısrarlı tutumunu hoşlanmayan bir durum belirdi... (Vahidî, . Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisaburi (v. 468/1075) *Esbabu'n-Nüzul*, Kahire, 1968, s. 252).

kaynaklarda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlere geçmeden önce ayetteki, konumuzla ilgili iki anahtar kelimeye; *suhuf* ve *sefere* kelimelerine dil yönünden açıklık getirmek durumundayız. Çünkü Kur'an'ın yazıldığı bu tertemiz sahifelerin neler olduğu ve yazıcıların kimliği bu konunun aydınlatılabilmesi için bizce önemlidir.

Ayetteki "suhuf" (ve sehaif), *es-sahifetü* kelimesinin çoğuludur. Üzerine yazı yazılan yaygın yüz, satuh, kâğıt, sahife demektir. "Sefere" ise ism-i faildir; 'sfr' kökünde olup *küttab*'ın çoğulu *ketebe* olduğu gibi, *sifr*'in çoğulu da *sefere*'dir. 'Sfr' açığa çıkmak, açmak, aydınlatmak, açıklamak, beyan etmek; kitap yazmak; birisi adına açıklamada bulunmak, toplumdaki topluma veya insanlar arasında elçilik etmek gibi anlamlara gelmektedir. Mesela kitap anlamına gelen *sifr* (çoğ. esfar⁵³) ile elçi anlamına gelen *sefir* kelimeleri bu manadadır. Ayetteki "suhuf", yazılmış sahifeler; "sefere" ise, yerine göre hem yazıcı hem de elçilik görevi yapan melekler anlamına gelmektedir.⁵⁴

Taberî, bu ayette geçen *suhuf* ve *sefere* hakkında ileri sürülen bir takım farklı görüşleri tefsirinde naklettikten sonra, bu görüşlerden en doğrusu, bunların Allah ile elçiler arasında gidip gelen ve vahiy getiren melekler ve onların yazdıkları sahifeler olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Taberî'ye göre, yazıcı meleklerle Allah'tan aldığı vahiy peygamberlere taşıyan melekler aynı melekler oluyor. Zemahşerî de *suhuf*'dan maksat, *Levh*'den istinsah edilen, Allah Teala katında mükerrem, semaya yükseltilmiş veya kadri yüce olup *levh*'den meleklerin elleriyle yazılmakla şeytanların dokunmasından uzak ve temiz tutulmuş olan sahifelerdir, demiş ve benimsemediği diğer görüşleri 'kile' sözcüğüyle sıralamıştır...⁵⁶ Fahrüddin er-Razî⁵⁷, Kurtubî⁵⁸, İbn Kesir⁵⁹ ve daha pek çok müfessir de, ayetteki farklı görüşleri ve çıkarılabilecek manaları tespitinden sonra, Taberî ve Zemahşerî'nin tercih ettiği görüşü benimsemiş ve "سُفْهِسِزِ اِذَا لَقَرْنَا كَرِيْمًا فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمَطَهَّرُونَ نَزْلًا مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ / "Şüphesiz o, şereflî /kerîm bir Kur'andır; bir kitapta korunmuştur; ona ancak, ter temiz olanlar dokunabilir"⁶⁰ ayetiyle de bu görüşü desteklemiştir.⁶¹ İsmail Hakkı Bursavî,

53 Cuma, 62/5.

54 Rağîb, *Müfredat*, 'SFR' mad. S. 233, 234; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 'SFR' mad.IV/370, 371.

55 Taberî, Ebü Cäfer Muhammed b. Cerir (v. 310/922), *Câmiü'l-Beyân an-Te'vli'l-Kur'an*, Kahire, 1945, XXX/34, 35.

56 Zemahşerî, *Keşşaf*, IV/218, 219.

57 Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî (v. 605/1208), *Mefâtihu'l-Ğayb* (Tefsiru Kebîr), Tahrân, İkinci baskı, tsz. XXXI/58,59.

58 Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v.671/1272), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire, tsz., IX/216, 217.

59 İbn Kesir, Ebü'l-Fadl İsmâil b. Kesir, el-Kureşî ed-Dımuşki 774/1372), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahire, tsz., VIII/344; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1960,VIII/5577-5588.

60 Vakı'a, 56/79

61 Bkz. Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX/216, 217; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI/58,59; İbn Kesbrî, *Tefsir*, VIII/344. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5577-5588; Sabunî, Muhammed Ali *Safetü't-Tefasir*, Beyrut, 1981, III/520.

Nahcivanî ve Elmalılı M. Hamdi Yazır da aynı görüşü paylaşan müfessirlerdendir.⁶² Ayrıca Seyyid Kutub, Mevdudî, Sabunî gibi çağdaş müfessirlerden bir kısmı da *sefere*'nin, Allah ile insanların en seçkinleri olan peygamberler arasında sefaret vazifesiyle görevli melekler, *suhuf*'un ise bu meleklerin Levh-i Mahfuz'dan yazıp nebilere taşıdıkları kadri yüksek, temiz ve mükerrerem sahifeler olduğu kanaatinde dirler.⁶³

Mesela çağdaş müfessirlerimizden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Burada suhuf'tan murat, mutlaka Kur'an sahifeleri olmak mütebadirdir ki, bu sahifeler ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ'de beyan olunduğu üzere kalem-i a'lânın levh-i mahfuz'a yazdığı sahifelere ve melaikenin levhi mahfuzdan istinsah edip vahiy ile getirdikleri sahifeler..." olduğunu söylemiş, diğer muhtemel görüşlere de tefsirinde yer vermiştir...

Onun bu kanaati كِرَامَ بَرَرَةٍ ayetini açıklarken söylediği şu sözlerinde daha açıktır: "Ve denilmiştir ki Kur'an'da *ebrrar* Benî Adem'den olanlar hakkında *berere* ise Melaike hakkında varit olmuştur. Zira *ebrrar* cem'i killeştir. Benî Adem içinde etkıya/muttakiler azdır. *Berere* ise cem'i kesrettir. Melaike Benî Adem'den çok olduğu gibi muttakiler de çoktur ve hatta hepsi muttakidir: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ 'Melaike Allah'ın kendilerine emrettiği şeye asla karşı gelmezler, emroldukları şeyi de mutlaka yaparlar.'⁶⁴ Bunun için lisanı şeri'de "seferei kiramin berereh" melaike için olmak üzere ma'ruftur. Ve çünkü sefir ve resul manası melaike kelimesinin de manasıdır. Şu halde bu vasıf doğrudan doğruya dal bil'ibare olarak nass, insanlardan bu vasıfları haiz olanlar hakkında da dolayısıyla işaretir."⁶⁵

Bir kısım müfessirler ise, *suhuf* ve *sefere* hakkında daha değişik görüşler serdetmişlerdir. Mesela; Kadı Beydavî, suhuf'dan maksadın meleklerin Levh'den yazdıkları sahifeler olabileceği gibi, Nebilerin kendilerine vahyedilenleri yazdıkları veya yazdırdıkları sahifeler de olabilir, demiştir.⁶⁶ Şevkânî ise, suhuf'dan maksat bir kısım peygamberlere verilen *suhuf*lar; sefere'den maksat ise, - Ferra'dan naklederek - Levh-i Mahfuz'dan bu sahifeleri istinsah eden ve Allah ile nebiler arasında sefer eden melekler olduğunu söylemiştir. Mücahid sefere'nin kulların amellerini yazan *kiramen kâtibin*, Katade Kur'an okuyucuları/kurra, Vehb b. Münebbih ise Hz. Peygamber ve onun ashabıdır demişlerdir.⁶⁷

62 Bkz. Bursavî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, X/334; Nehcivanî, Nimetullah b. Mahmud, *el-Fevatihu'l-İlahiyye ve'l-Mefatihü'l-Gaybiyye*, İstanbul, 1325 h., s. 485.

63 Bkz. Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an* (trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce), İstanbul, 1989), X/365; Mevdudî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an* (trc. Muhammed Han Kayani ve Arkadaşları), İstanbul, 1988, VII/39; Sabunî, *Safvetü't-Tefasir*, III/520.

64 Tahrim, 66/6.

65 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5578, 5581, 82.

66 Beydavî, Nasruddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer, (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Kahire, 1968, II/540.

67 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1834), *Fethu'l-Kadir Beyne Fenni'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, Kahire, 1987, V/383.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ile aynı yıllarda tefsirini kaleme almış olan İzzet Derveze ise, müfessirler arasında, bu konuda yaygın olan kanaate ve görüşlere toptan karşı çıkmakta ve şöyle farklı bir görüş belirtmektedir: Rabbanî vahiy peygamberlere yazılı sahifeler şeklinde taşınmamıştır. O, doğrudan doğruya Cibril'e ilka edildi, o da kendisine ilka edilen vahyi getirip Peygamber'e okudu. "Fi suhufin mükerrermetin..." ifadesi, belki de vahyin sahifelere yazılmasını telkin içindir. Vahiy meleği Cibril'dir ve tektir. Hz. Peygamber'e vahyi o getirmiştir. *Sefir* kelimesinin *sefere* şeklinde çoğul gelmesi ta'zim için olabilir...⁶⁸ İzzet Derveze'den önce İbnü'l-Arabî de aynı tezi savunmuştur. Hem de bir kısım müfessirleri cehaletle itham ederek: "Müfessirler cehaletlerinden ötürü şöyle demişlerdir: Sefere yirmi gecede onu (kelamullahı) Cibril'e ilettiler. Cibril de yirmi yılda onların ilettilerini Muhammed aleyhisselama ilka etti. Bu batıldır; Allah ile Cibril arasında vasıta yoktur, Cibril ile Muhammed (s.a.v.) arasında da vasıta yoktur."⁶⁹

Naklettiğimiz bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, ayetteki "*tertemiz sahifeler*"den maksat: 1. Meleklerin Levh-i Mahfuz'a yazdıkları sahifeler, 2. Meleklerin Levh-i Mahfuz'dan istinsah edip peygamberlere getirdikleri sahifeler, 3. Adem, İdris, Şit ve İbrahim (as) gibi peygamberlere verilmiş olan *suhuf*lar, 4. Vahiy kâtiplerinin yazdıkları sahifeler, 5. Çeşitli ve birbirinden farklı Kur'an sahifeleri, 6. Kur'an'ın üzerine yazıldığı tüm yazı malzemeleridir. Bu altı görüşten 3., 4., 5. ve 6. Görüşler Kur'an ve diğer peygamberlere verilen *suhuf*lar ile ilgili olduğu için birbirinin benzeri görüşler olarak değerlendirilebilirler... Levh-i Mahfuz, gökler ve yer yaratılmaya başlamadan; dolayısıyla meleklerden önce var olduğu için birinci görüşün nasslar tarafından desteklenmesi hiç mümkün değildir. Zira Kur'an ve Hadise göre orada yazan fail, sembolik de olsa, melekler değil kalemdir...

Kanaatimizce bu görüşler içerisinde kabule şayan olabilecek tek görüş vardır. O da ikinci görüştür. Yani "*tertemiz sahifeler*"den maksat, Meleklerin Levh-i mahfuz'dan istinsah edip peygamberlere getirdikleri sahifeler, görüşüdür. Zaten bu görüş, yukarıda da geçtiği üzere, müfessirlerden büyük çoğunluk tarafından da kabul görmüştür.

Denilebilir ki, maksat, "Vahyi yazan kâtipler ve onların yazdıkları sahifeler olmaz mı?" Buna cevabımız şudur: Hz. Peygamber'in vahyi yazdırma işine ne zaman başladığını kesin olarak bilememekteyiz. Bi'setin, yani Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilişinin altıncı yılında Hz. Ömer'in İslam'a girmesi hadisesinde kız kardeşinin elinde yazılı bir Kur'an sahifesinin olduğu bilinmektedir... Abese suresi, büyük bir ihtimalle bi'setin ikinci yılında nazil olmuştur. Bu erken dönemde inzal edilen ayetleri yazan vahiy kâtipleri-

68 Bkz. Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, I/237.

69 İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh (v. 468 /543 h.), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tahkik Ali Muhammed el-Buhârî, Beyrut, tsz. IV/1961, 1962.

nin olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Mekke döneminde vahyi yazan ilk şahsın Ubeydullah b. Ebi's-Serh olduğu bilinmektedir. Fakat bu şahsın Mekke döneminde irtidat ettiği ve Mekke'nin fethinden sonra İslam'a yeniden girdiği söylenmektedir... Böyle bir durumda *sefere*'den maksat vahyi yazan kâtipler, *mükerrem suhuf*'dan maksat da onların yazdıkları sahifeler olduğunu söylemek, bizce, surenin indirildiği zaman ve zemin itibariyle pek mümkün gözükmemektedir.

Sefere'den maksat ise, 1. Levh-i Mahfuzdan pasajlar halinde Kur'an nüshalarını istinsah eden yazıcı melekler, 2. Allah ile Resulleri arasında sefaret görevi yapan, peygamberlere vahyi getiren elçi melekler, 3. Levh-i Mahfuzdan Kur'an pasajlarını istinsah edip elçilere getiren melekler, 4. Vahyi Hz. Peygambere getiren Cibril, 5. Hz. Peygamber'in dikte ettirdiği vahyi yazan kâtipler, 6. Kur'an'ın hafızları ve okuyucuları, yani Kurrâ, 7. Kiramen kâtibin ve 8. Hz. Peygamber ve onun arkadaşlarıdır, denilmiştir.

Buna göre *sefere* kelimesi iki anlamda kullanılmış oluyor: Birinci maddeye göre Levh-i Mahfuzdan Kur'an nüshalarını yazan melekler başka, onların yazdıklarını peygamberlere getiren melekler başkadırlar. Birinciler *yazıcı*, ikinciler ise *elçi* meleklerdir. Üçüncü maddede bu ayrılık ortadan kaldırılmış, aynı melekler hem Kur'an nüshalarını Levh-i Mahfuzdan istinsah ediyor hem de yazdıkları nüshaları peygamberlere getiriyorlar. Bu durumda *yazıcı* ve *elçi* vasfı aynı meleklerde toplanmış oluyor. Dördüncü maddede yazıcı melek görüşü tamamen terk edilmiş ve Allah'tan aldığı vahyi Hz. Peygambere getiren Cibril'den söz edilmektedir. Beşinci maddede Hz. Peygamber için vahyi yazan kâtipler söz konusudurlar. Bu manada kelimedeki elçi anlamı terk edilmiş oluyor. Son üç görüşte ise, Kur'an'ı okuyan, onu hafızasında cem eden müminler, onların işlerini yazan "Kiramen Katibîn" adındaki melekler ve Hz. Peygamber ve onun arkadaşları olduğu söylenmiştir. Kanaatimizce bu son görüşlerin ayetle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Zira görüş sahiplerinin bu kanaatlerini Kur'an vasıtasıyla temellendirmeleri (!) hiç de mümkün gözükmemektedir...

Bizce bu görüşlerden sadece birisi kabule şayan sayılabilir. O da, müfessirlerin ekserisinin kabul ettiği, Kur'an nüshalarını Levh-i Mahfuzdan istinsah edip elçilere getiren melekler, görüşüdür. İbn Arabî ve İzzet Derzeze bu görüşe karşı çıkıyorlar, ama niçin? Bu belli değil. Ayrıca belli bir dayanakları ve makul bir izahları da bulunmamaktadır. Görünen o ki, her ikisi müfessir de zannî / indî bir görüş belirtmektedirler. Oysa zan üzere fikir belirtilmez. Zira zan, gerçeği ifade etmez.⁷⁰

Anlaşıyor ki, burada görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerimizin büyük çoğunluğuna göre, ayetteki "*suhufun mükerreme*"den maksat Levh-i Mahfuz'dan

70 Bkz. Necm, 53/28.

istinsah edilen Kur'an nüshaları, *sefere*'den maksat ise, bunları yazan *yazıcı* ve *elçi* meleklerdir. Yine anlaşılıyor ki, bu kanaat sahiplerine göre Allah ile peygamberleri arasındaki elçi, sadece Cibril değil, *sefere* adı verilen melekler de Allah'ın izni ve iradesi dâhilinde doğrudan Levh-i Mahfuz'dan istinsah edip yazdıkları sayfeleri peygamberlere nakletmektedirler. Bizim de görüşümüz bu doğrultudadır. Kur'an da Hz. Muhammed'e indirilmeden belki de Cibril'e inktikal etmeden önce *sefere*'nin elleriyle *Levh*'den, son derece kıymetli ve temiz sahifelere istinsah yoluyla yazılmıştır...

Bu durumda şu konunun da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir:

Cibril, acaba vahiy konusunda tek ve müstakil bir elçi midir, yoksa "*Seferatin kiramın berereh*"den biri midir? Şayet Cibril, "*Seferetin kiramın berereh*" kapsamına dâhil ise, o zaman da o, Kur'an'ı direkt olarak Levh-i Mahfuz'dan bölüm bölüm istinsah edip Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e getirmiştir, denilebilir. Fakat Cibril'in, bu yazıcı ve elçi meleklerden birisi olduğu söylenemez. Çünkü Cibril'in *sefere* adı verilen meleklerden olduğuna dair ne Kur'an'da ne Hadis'te ne de tefsirlerde herhangi bir görüşe değil, en ufak bir işarete dahi rastlamış değiliz... Kaldı ki Kur'an'da Cibril'den bahseden tüm ayetler onun müstakil bir vahiy elçisi olduğunu söylemektedirler.⁷¹ Zaten "*O (Kur'an), temiz, son derece değerli ve saygın yazıcı (melekler)in elleriyle, kadri yüksek ve tertemiz sahifelere yazılmıştır.*"⁷² ayeti de böyle bir anlayışa imkân tanımamaktadır. Zira bu ayetlerde, Kur'an pasajlarını Levh-i Mahfuz'dan istinsah eden bir melekten değil birden fazla melekten söz edilmektedir. Tezkireyi/Kur'an'ı, sefere adı verilen meleklerin yazdığı açıkça söylenmektedir.

Bu durumda, Zerkeşi'nin naklettiği ikinci görüşünde, İzzet Derveze'nin de benimsediği görüşte söyledikleri gibi, "Cibril, Kur'an'ı Levh-i Mahfuz'dan direkt olarak almıştır" sözü, isabetli bir görüş olamaz. Zira Kur'an'ın Levh'ten istinsah yoluyla alındığı ayetlerde açıktır. Onu da "*seferetin kiramın berereh*" yapmıştır. Cibril'in Kur'an pasajlarını Levh'ten nasıl aldığı ise bizim için meçhuldür. Kur'an'da bu bilinmezliği giderecek bir ipucuna dahi rastlayamadık. O halde denilebilir ki Cibril, Resulullah'a (s.a.v.) vahyettiklerini, ancak Levh'ten istinsah eden yazıcı meleklerden yazılı metin olarak almış olabilir. Yani Allah'ın izni ve iradesiyle yaklaşık olarak yirmi üç yıl boyunca yazıcı meleklerin tertemiz sayfeler üzerine bölümler hâlinde yazdıklarını, yine Allah'ın izni ve dilemesi ile Cibril, Sefera'nin yazdıkları bu sayfeleri eş zamanlı olarak Hz. Peygambere getirip inzal etmiş olabilir. Tabiidir ki bu sayfeler ve üzerindeki metin, henüz beşerin hiss /algı alanı dışında ve soyut haldedir; Resulaullah'ın tilavet ettikleri ve vahiy kâtiplerinin yazdıkları gibi somut değildir...

71 Bakara, 2/87, 97; Nahl, 16/102.; Meryem, 19/17; Şûrâ, 42/193; Necm, 53/5, 6; Tahrim, 66/4; Tekvîr, 81/19, 20.

72 Abese, 80/11-16.

Son tahlilde deriz ki, Cibril Kur'an'ı doğrudan doğruya Levh-i Mahfuz'dan "ezberleyerek" değil, İbnü'l-Arabî ve Zerkeşî'nin ifade ettikleri şekilde direkt olarak Allah'dan da değil; çünkü Kur'an'da bu görüşleri doğrulayacak hiçbir delil bulunmamaktadır. Kur'an'ı, Cibril ancak aracı vasıtasıyla Levh'den almış olabilir; yani sefere adı verilen meleklerin bizzat elleriyle yazdıkları nüshaları almış, Hz. Peygamber'e sayfeler üzerinden okuyarak inzal etmiştir, denilebilir. Cibril'in Kelamullah'ı Resulullah'a hafızadan nakletmesinden yazılı bir metin üzerinden okuyarak nakletmiş olması olayın ciddiyetine ve "Hakk" vurgusuna daha uygun düşüğü kanaatindeyiz. Nitekim Kıyame suresinin 16-19 ayetlerinin de buna işaret ettiği söylenebilir.

Şunu da belirtmeliyiz ki, Tevrat bizzat Allah tarafından Hz. Musa'ya dikte ettirilip "elvah" / tabletler üzerine yazdırılmıştır.⁷³ İncil, yazılı bir metin olarak değil, her peygambere bahşedilen ilim ve hikmetle birlikte Hz. İsa'ya verilmiştir.⁷⁴ Kur'an ise, tamamı Hz. Peygamber'in kalbine, Cibril tarafından yaklaşık yirmi üç yılda pasajlar hâlinde ve bölüm bölüm okunarak inzal edilmiş / vahyi metlûv, vahiy hâli geçtikten sonra da inzal edilen pasajlar Peygamber tarafından günü gününe hem tebliğ edilmiş hem müminler tarafından ezberlenmiş hem de- başlangıcı belli olmamakla birlikte - vahiy kâtiplerine yazdırılmış; daha sonra da kitap hâline getirilmiştir. Fakat Adem, İdris, Şit ve İbrahim (as.)'e verilen *suhuf*'ların nasıl verildiği hakkında Kur'an'a dayalı bir bilgiye sahip değiliz. Zebur'un, Davud'a nasıl verildiği hakkında da Kur'an'da kesin bir bilgiye rastlayamadık... Kesin olarak bilemediğimiz bir husus daha var; o da şudur: "*Allah'a ibadet edin ve tağuta kulluk etmeyin... diye her kavme bir peygamber...*"⁷⁵ gönderildiğine ve "Elçi gönderilmeyen hiçbir kavme azap edilmeyeceğine..."⁷⁶ göre, demek ki, Kur'an'da adı geçmeyen daha yüzlerce, binlerce peygamber bulunmaktadır. Onlara da, müfessirlerin çoğunun söylediği gibi, *sefere* adı verilen yazıcı ve elçi melekler vasıtasıyla vahiy⁷⁷, belki de *suhuf* indirilmiş olabilir. Yüce Allah onlarla da vasıtalı veya vasıtasız olarak konuşmuştur... Fakat onlara yazılı veya sonradan yazıya geçirilmiş sözlü bir metnin verilip verilmediğini bilemiyoruz.

Bu durumda diyebiliriz ki, Kelamullah, Cibril'e pasajlar halinde intikal etmeden önce ve keyfiyeti bizlerce bilinmeyen bir biçimde; belki de Hz. Musa'ya dikte ettirildiği gibi "*temiz, son derece değerli ve saygın yazıcı (melekler)in elleriyle, kadri yüksek ve tertemiz sayfeler üzerine yazılı...*"⁷⁸ yordu. Allah'ın izni ve iradesi dâhilinde⁷⁸ indirilmeğe başladığı ilk günden itibaren, yaklaşık yirmi üç

73 Bkz. Nisa, 4/66; Maide, 5/32, 45; A'raf, 7/145. Bu ayetlerde "Ketebna", yani "Biz yazdık..." ve ", "Biz elvah'a yazdık..." denilse de, yazdıran Allah, yazan ise Hz. Musa'dır. Zebur için de "Ve lekad ketebna fizebur..." (Enbiya, 21/105) şeklinde aynı ifade kullanılmıştır.

74 Bkz. Maide, 5/46; Hadid, 57/27.

75 Nahl, 16/36.

76 İsra, 17/15.

77 Gafir, 40/78.

78 Bkz. Şürâ, 42/51.

yıl boyunca, yazıcı meleklerin Levh-i mahfuz'dan pasajlar halinde yazıp istinsah ettikleri bu nüshalar, eş zamanlı olarak, Kur'an'da "Ruh", "Ruhumuz",⁷⁹ "Ruhu'l-Kudüs",⁸⁰ "er-Ruhu'l-Emin",⁸¹ "Şedidü'l-Kuvâ zû mirreh",⁸² "Resulünkerim", "Arş'in sahibinin yanında şerefli, yüce, emin, itaat edilen..."⁸³ vasıflarıyla tanıtılan Cibril tarafından⁸⁴ alınıyor ve aşağıda izah edileceği üzere Hz. Peygamber'e vahiy hâlinde okunarak inzal ediliyordu. İlk inzal edilen pasajın, Alak suresinin ilk beş ayeti olduğu tahkik ehlince bilinmektedir...⁸⁵

Şimdi de Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Cibril vasıtasıyla indiriliş keyfiyetini ve indirilen ayetlerin mahiyetini yine Kur'an vasıtasıyla açıklamaya çalışacağız.

II. ALLAH KELAMININ HZ. MUHAMMED'E İNZALİ

Kur'an'ın Resulullah'a vahiy Cibril vasıtasıyladır. Cibril Kelamullah'ın tamamını Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e yaklaşık yirmi üç yılda pasajlar halinde peyderpey inzal etmiştir.

Kur'an'da, Kelamullah'ın Resulullah'a (s.a.v.) vahiy hakkında çoğunlukla *îyhâ*, *îlkâ*, *inzal* ve *tenzil* kelimeleri ve bunların türevleri kullanılmaktadır. Her ne kadar *kassa* ve *tela* fiillerinin "nekussu" ve "netlu" şeklinde cemi mütekelim kipleri de kullanılmış olsa da bunlar direkt olarak vahiy anlamında değil vahyin anlatım biçimini ifade ettikleri kanaatindeyiz. *Îyhâ* ve *îlkâ* kelimeleri ise farklı köklerden olmalarına rağmen, Kur'an'ın indirilmesi bağlamında hep *inzal* ve *tenzil* manasında kullanılmışlardır.

İnzal ve *tenzil* terimleri, Arapçada "nüzü'l" kökündendirler. *Nüzül*, yukarıdan aşağıya inmek manasındadır. Bunun zıddı, yukarı çıkmak, yükselmek anlamına gelen *suüd*'dur. *İnzal* ise bir şeyi yukarıdan aşağıya indirmek demektir. *Tenzil* de aynı manadadır ve Kur'an'da birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadırlar. Fakat *tenzil*'de, kipi/sıygası itibariyle çokluk/kesret ve derecelenmeye delalet eden bir mana da bulunmaktadır. *Tenezzül* de tenzil gibidir... Kur'an-ı Kerim'in Levh-i Mahfuz'dan itibaren Hz. Peygamber'e indirilmesinde büyük çoğunlukla *inzal* kelimesi kullanılmıştır. Bizim de "Kur'an'ın indirilmesi veya nüzulü" dediğimizde kastımız hep bu terim olacaktır.

İnzal ve tenzil, aşağıda izah edileceği üzere, vahiy süreci içerisinde Kur'an'ın Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'in kalbine /hafızasına bölüm bölüm okunarak indirilmesi anlamındadır.

79 Meryem, 19/17.

80 Bakara, 2/87; Nahl, 16/102.

81 Şurâ, 42/193.

82 Necm, 53/5, 6.

83 Tekvîr, 81/19, 20.

84 Bakara, 2/97; Tahrim, 66/4.

85 Bkz. Kadr, 97/1-5.

Vahyin Sahibi Allah'tır

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzalinde Allah Teala bazen *uhiye* ve *unzile* şeklinde meçhul kip kullanmış, bazen üçüncü çoğul şahıs kipini kullanarak vakıyı doğrudan kendisine nispet etmiş ve *evheyânâ*, *enzelnâ* ve *nezzelnâ* demiş, bazen de üçüncü tekil şahıs kipini kullanarak *evhâ*, *nezele* ve *enzele* demiştir. Bunların hepsinde fail muhakkak ki Allah'tır. Mesela;

... وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ... / "Şu Kur'an bana, sizi ve kendisine ulaşan kimseleri uyarmam için vahyolunmuştur."⁸⁶ ...
/ "Muttakiler, sana indirilene de senden önce indirilenlere de iman eden kimselerdir..."⁸⁷ ... وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ... / "Böylece biz sana emrimizden bir ruh vahyettik..."⁸⁸ veya "Muhakkak ki biz onu Kadîr gecesinde indirdik..."⁸⁹

ayetlerinde olduğu gibi...

Vahiy doğrudan doğruya Cibril'e nispet edildiğinde dahi fail yine Allah'tır, Cibril değil; o sadece bir elçidir / vasıta. Şu ayetlerde olduğu gibi:

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ / "Cibril'e düşman olan kimselere söyle: Cibril, Kur'an'ı senin kalbine Allah'ın izni ile indirmektedir..."⁹⁰ veya / "Kuşkusuz Kur'an, âlemlerin Rabb'inin indirmesidir. Uyarıcılardan olman için onu senin kalbine Ruhul-Emîn apaçık bir Arap lisanı ile indirmiştir."⁹¹

Cibril Sadece Bir Elçidir

Ayetlerin lafzına göre, Kur'an'ı Hz. Peygambere vahyeden ister Allah olsun ister Cibril, her iki durumda da asıl fail, Allah'tır. Çünkü elçiler memurdurlar. Onların, kendileriyle gönderilenleri gönderenin adına okudukları bilinmektedir... Kur'an'ın inzalinde de Cibril, yalnız bir elçidir ve her elçi gibi o da bir vasıta; kendi adına değil Allah adına elçilik yapmaktadır.

Allah hem meleklerden resül /elçi seçip göndermiştir hem de insanlardan. Kur'an'da bu husus şöyle ifade edilmiştir:

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ / "Allah meleklerden de elçiler seçer insanlardan da. Allah işitir ve görür."⁹²

Mesela Cibril, Allah katında "yaratılışı tam, mükemmel ve son derece değerli bir elçi olarak tavsif edilir:

86 En'am, 6/19.

87 Bakara, 2/3.

88 Şûrâ, 42/52.

89 Kadr, 97/1.

90 Bakara, 2/97. Yani Cibril'in, kendi arzusuna göre ve istediği kimseye vahiy indirme yetkisi ve imkânı yoktur; o istese bile böyle davranamaz. Çünkü Cibril de dâhil, melekler Allah'ın emrettiği şeyin aksini yapmaya müsâit yaratılmamışlardır. O nedenle Allah'ın emrine karşı gelmez ve gelemezler.

91 Şuara, 26/192-195.

92 Hac: 22/75.

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ / “Bu Kur’an, kesinlikle değerli bir elçinin/Cibril’in sözüdür. O, kuvvetli elçi Arş’ın sahibi yanında itibarlıdır. Orada sözü dinlenir ve kendisine güvenilir.”⁹³

İslâm ilim adamlarının büyük çoğunluğu, Kur’an’ın Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed’e, yaklaşık yirmi üç yılda, bölüm bölüm indirildiği hususunda müttefiktirler. Kur’an ve sünnet açısından doğru olan da budur... Bu kanaat-teki müfessirlere göre Kur’an, M.S. 610 yılının “Ramazan ayında” ve “mübarek bir gece” olan “Kadir Gecesi”nde Hz. Peygamber’e indirilmeye başlamış ve Alak süresinin ilk beş ayeti, “*bin aydan daha hayırlı...*” olan o mübarek gecede Cibril vasıtasıyla inzal edilmiştir.⁹⁴ Daha sonra da vahiy süreci boyunca Kur’an’ın tamamının pasajlar halinde Nebî’ye (s.a.v.) inzali devam etmiştir. M.S. 632 yılında Hz. Peygamber’in vefat edip Refik-i A’lâ’ya yükselmesine kısa bir süre kala Kur’an’ın inzali tamamlanmıştır.

Zerkani’nin kaydettiğine göre, Resulullah’ın (s.a.v.) bi’setten sonra Mekke’de ve Medine’deki ikametleri göz önünde bulundurulduğunda vahyin müddeti yaklaşık olarak yirmi üç yıldır. Bunun 12 yıl, 5 ay ve 13 günü Mekke’de; 9 yıl, 9 ay ve 9 günü de Medine’de geçmiştir.⁹⁵ Bunlar cem’ edildiği zaman vahiy süresinin 22 yıl, 2 ay, 22 gün olduğu sonucuna varılır. Allahu a’lem!

Kur’an’ın İnzali ile İlgili İhtilaflar

Pek çok müfessir, Kur’an’ın, “Ramazan ayında” ve “mübarek bir gece” olan “Kadir gecesinde” Hz. Peygamber’e inzal edilmeye başladığı görüşüne katılmaktadır. Bunlardan bir kısmı, yukarıda da geçtiği üzere, Duhan suresinin ilk ayetlerini delil göstererek Kur’an’ın Şaban ayının yarısında / on beşinci gecesinde; bir kısmı da Ramazan ayında ve Kadir gecesinde dünya semasına toplu halde indirildiğini iddia etmektedir. Bu anlayışa göre, Bakara suresinin 185. ayetine rağmen, Ramazan ayının bu en mübarek gecesinde Hz. Muhammed’e hiç bir şey indirilmemiştir!⁹⁶ Eğer Duhan suresindeki “*Biz onu mübarek bir gecede indirdik...*” ayetinden maksat Kadir gecesi ise, bu konuda hiçbir ihtilafa mahal kalmamaktadır. Yok, maksat Şaban ayının on beşinci gecesine rastlayan Berat gecesi ise, o takdirde Kur’an’ın bir Berat gecesinde bir de Kadir gecesinde olmak üzere iki defa indirilmiş olduğu söylenmiş olmaktadır. Hiç şüphe yok ki bu iddianın, elbette ya ilgili ayetlerle telifi (!) veya başka ayetlerle desteklenmesi gerekmektedir...

93 Tekvir, 81/19/21.

94 İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Veciz*, (el-Mektebetü’s-Şamile)’den...; Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn, b. Mes’ud (ö. 516), *Mealimu’t-Tenzil*, Hindistan, 1269, (el-Mektebetü’s-Şamile)’den.; Zemaşşerî. Keşşaf, IV/273’de Şa’bî’nin, Kadir gecesinde inzal edilmeye başladığını nakletmiştir. İbn Hacer de Buhârî’nin Şerhin’de bu kanaatini açıklamıştır. (Bkz. Suyutî, İtkan, I/40)

95 Zerkani, *Menahilü'l-İrfan*, I/44, 45.

96 Reşid Ruza, *Tefsiru'l-Kur’ani'l-Hakim* (Tefsiru'l-Menâr), II/161.

Kur'an'ın Kadir gecesinde indirildiği görüşünde olan müfessirler de birbirinden farklı iki görüş ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre, Kur'an, önce Kadir Gecesinde Levh-i Mahfuz'un bulunduğu yedinci semadan alınıp dünya semasına, "el-beytü'l-izze" adı verilen yere⁹⁷ toplu halde indirildi. Sonra da Cibril, buradan "seferetin kiramin berereh" şeklinde nitelendirilen yazıcı ve elçi meleklerin elleriyle yirmi gecede yazdıkları nüshaları yirmi veya yirmi üç yılda peyderpey Hz. Peygamber'e inzal etti.⁹⁸ Başka bir görüşe göre ise, Kur'an Ramazan ayında ve mübarek bir gece olan kadir gecesinde Hz. Peygamber'in kalbine toplu halde indirildi. Sonra da Cibril Kur'an'ı oradan bölüm bölüm / ceste ceste aldı ve Hz. Muhammed'e okuyarak inzal etti. Bazılarına göre ise Kur'an o mübarek gecede Peygamber'in kalbine inzal edilmeye başladı...⁹⁹

Doğrudan doğruya ayetlerden değil, kimi sıhhati tespit edilmemiş rivayetlerden kimi ortaya atılan tezlerden kimisi de ayetlerin yorumu olarak belirtilen görüşlerden kaynaklanan bu ihtilaflar asırlardır süregelmektedir. Biz bunlardan tespit edebildiklerimizi, burada özet halinde sıralayıp değerlendireceğiz. Ancak, önce, Kur'an'ın inzali ile ilgili ayetlere ve onlarda ihtilafa konu olan metinlere bir göz atmakta fayda görmekteyiz.

Kur'an'ın İnzali ile İlgili Ayetler ve İhtilaf Noktaları

Kur'an'da Kelamullah'ın inzal edildiği zamanı belirten üç ayet mevcuttur. Tüm tartışmalar da bu üç ayet ve bunlarla ilgili rivayetler çerçevesinde cereyan etmektedirler. O sebeple bu ayetleri yakından tanımak durumundayız. Bu ayetlerin metin ve mealleri şöyledir:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ / "Ramazan ayı, insanlara doğru yolu gösteren ve doğruyu eğriden, hakla batıldan ayırt edip açıklayan Kur'an'ın indirildiği aydır..."

...إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ...¹⁰⁰ "Şüphesiz Biz onu, kadir gecesinde indirdik..."¹⁰⁰

حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ / "Ha mîm... Kitab-ı Mübîne yemin olsun ki Biz onu mübarek bir gecede indirdik..."¹⁰¹

Bu üç ayete göre Kur'an, "Ramazan ayında...", "Mübarek bir gecede...", "Bin aydan daha hayırlı olan Kadir gecesinde" indirilmiştir. Bu konuda hiçbir ihtilaf söz konusu değildir; müfessirler de bu hususta ittifak halindedirler.

Kur'an'ın indirildiği günün Pazartesi günü olduğu da, Müslim'in Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadis ile sabittir: "Peygamber Efendimize pazar-

97 Bkz. Zerkeşi, *Burhân*, I/322; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût, 1973., I/130.

98 Suyûtî, *İtkân*, I/40.

99 Bkz. Zerkeşi, *Burhân*, I/322; Suyûtî, *İtkân*, I/40; Zerkanî, *Menahilü'l-İrfân*, I/42.

100 Kadr, 97/1.

101 Duhân, 44/1-3.

tesisi günü oruç tutmanın gerekçesi veya sevabı soruldu. O da cevabında şöyle dedi: Ben o gün doğdum ve bana Kur'an o gün indirildi..."¹⁰² Demek ki Kur'an Ramazan ayı içerisindeki bir pazartesi gününe rastlayan kadir gecesinde indirilmiştir. Fakat bunun Ramazan'ın kaçınıcı pazartesi olduğu – ne hikmetse! – bilinmemektedir! İnzal tarihi ayetlerde de açıklanmamıştır.

Kur'an'ın İnzal Edildiği Tarih Hakkındaki İhtilaf

Farklı rivayetler olmakla birlikte, kabule şayan addedilen bir rivayete göre, Allah'ın Resulü, Kadir gecesini Ramazan'ın son on gününde arayın, buyurmuştur... Bu günün Ramazan'ın 17. günü olması ihtimali kuvvetlidir, diyenler olduğu gibi 24 veya 27. günün gecesinde indirildiğini söyleyenler de vardır.¹⁰³ Oysa böylesine harikulade bir olayın gününü Hz. Peygamber'in unutmaması mümkün değildir! İddia edildiği gibi, ona Allah tarafından unutturulmuş (!) olsa bile, ilk Müslümanlardan Hz. Hatice, Hz. Ali, Hz. Zeyd b. Harise ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman'ın... unutmaması lazımdı; en azından birisinin zann-ı galip ile de olsa şu gündü demesi gerekirdi!! Bu hayret verici hususa sadece dikkat çekmekle yetinip tekrar konumuza dönmek istiyoruz.

Kur'an'ın indirildiği tarih hakkında Taberî'nin naklettiğine göre, Katade demiştir ki, suhuf İbrahim'e Ramazan ayının ilk gecesinde, Tevrat altıncı, Zebur on altıncı, İncil on sekizinci, Kur'an ise yirmi dördüncü gecesinde indirilmiştir. İbn Atiyye'ye göre de Tevrat Ramazan ayının evvelinde, İncil ortasında, Zebur da onun gibi ortasında indirildi. Kur'an-ı Kerim ise Ramazan'ın sonunda Kadir gecesinde indirilmiştir. İbn Atiyye sözlerine şu cümle ile tamamlamıştır: Cumhurun kanaatine göre Kur'an Kadir gecesinde indirilmeye başlamıştır.¹⁰⁴

Görüldüğü üzere, Kadir Gecesinin Ramazan ayının hangi gününe rastladığı hariç, Kur'an'ın indirildiği ay ve geceyle ilgili olan ilk iki ayetin anlaşılması konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak yukarıda da değinildiği üzere, üçüncü ayette ihtilaf vardır. Bu ayetteki "Biz onu mübarek bir gecede indirdik..."den maksat, bazı ilim adamlarına göre Şaban ayının on beşinci gecesine rastlayan Berat gecesidir.

Söz konusu ayetlerde ihtilaf, yalnız Kur'an'ın hangi ayda indirildiği hususunda değil, Kadir gecesinde Kur'an'ın nereye indirildiği konusu da ihtilaflıdır. Çünkü ilk iki ayette Kur'an'ın Ramazan ayında ve o ayda bulunan kadir gecesinde indirildiği açık ve nettir. Tartışılan husus ise, indirildiği mekândır;

102 Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Huşeyrî en-Nisâburî (v. 261/874), *es-Sahih*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Kahire, 1955, Savm, 1162. Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, el-Ezdi, (v. 275/888), *es-Sünen*, (Tahkik: İzzet Ubeyd ed'-De'as), Şam, 1969., Savm, 53. Hz. Aişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber Pazartesi günü vefat etmiştir. (Buharî, Cenâiz, 94).

103 Bkz. Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1989, s.31.

104 Bkz. İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Veciz*, (el-Mektebetü's-Şamile)'den.

bu mübarek gecede Kur'an, iddia edildiği gibi, Levh-i Mahfuz'dan dünya semasına mı indirildi, yoksa Hz. Peygambere mi? Asıl üzerinde durulması gereken konu budur.

Kur'an'ın "Ramazan ayında", Mübarek bir gece" olan "Kadir gecesinde" indirildiği yer hususunda üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri Kur'an'ın kadir gecesinde "dünya semasına" "el-beytül-izze" denilen yere, ikincisi Cibril'e, üçüncü görüşe göre de "Hz. Peygamber'in Kalbine" toptan indirildiği şeklindedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın "Ramazan ayında", Mübarek bir gece" olan "Kadir gecesinde" "dünya semasına" indirildiği hakkındaki görüş, İbn Abbas'dan nakledilen şu dört rivayete dayandırılmaktadır:

1. Hakim'in Müstedrek'inde, Said İbn Cübeyr'in İbn Abbas'dan şöyle dediğini nakletmiştir: Kur'an Zikr'den çıkartıldı, sonra dünya semasında el-beytül-izze'ye konuldu. Cibril de onu Nebi'ye (s.a.v.) indirmeye başladı.¹⁰⁵ Rivayetteki "zikr"den maksat Levh-i Mahfuz olmalıdır.

2. Neseî, Hakim, Beyhakî, Ebu Davud İbn Ebî Hind tarikiyle İkrime'den, o da İbn Abbas'dan nakletmiştir. İbn Abbas demiştir ki: "Kur'an, Kadir gecesinde bir defada ve toplu olarak dünya semasına indirildi. Bundan sonra da yirmi yılda bölüm bölüm inzali devam etti..."¹⁰⁶

3. Hakim, Beyhakî ve başkaları Mansur tarikiyle... İbn Abbas'dan bir de şöyle nakletmişlerdir: "Kur'an bir defada ve toplu olarak dünya semasına indirildi. Sonra da (belli) yıldızların semada(ki yerlerinde) peş peşe görünmeleri gibi Allah Resülü'ne birbirinin peşi sıra indiriyordu."¹⁰⁷

4. İbn Merduye ve Beyhakî İbn Abbas'dan nakletmişlerdir. Atiyye el-Esved ona sordu ve dedi ki: Allah Teala'nın "şehru ramazan ellezî ünzile fiyhil-Kur'ân" ve "İnnâ enzelnâhü fi leyleti'l-Kadri" ayetleri benim kalbime bir şüphe düşürdüler. Oysa bu Şevval'de, Zilka'de'de, Zilhicce'de, Muharrem'de, Safer ve Rebi' ayları gibi başka aylarda da indirildi? İbn Abbas dedi ki: Muhakkak ki Kur'an Ramazan ayında, Kadir gecesinde bir defada ve toplu halde dünya semasına indirildi. Sonra da belli yıldızların semada(ki yerlerinde) peş peşe göründükleri gibi Allah Resülü'ne diğer aylarda ve günlerde indirildi.¹⁰⁸

Farklı ifadelerle nakledilmiş olmakla birlikte bu dört rivayette, Kur'an, önce Ramazan ayında ve Kadir gecesinde dünya semasına toplu halde indirildiği, sonra da Cibril vasıtasıyla Hz. Peygamber'e muhtelif aylar ve günlerde bölüm

105 Zerkeşi, *Burhan*, I/229. Zerkani, *Menahilü'l-İrfan*, I/37.

106 Hâkim, *Müstedrek*, II/222; İbn Kesir, *Tefsir*, I/205; Zerkeşi, *Burhan*, I/228; Suyûti, *İtikan*, I/40; Zerkani, *Menahilü'l-İrfan*, I/37.

107 Zerkani, *Menahilü'l-İrfan*, I/38.

108 Zerkani, *Menahilü'l-İrfan*, I/38.

bölüm inzalinin devam ettiği söylenmiştir. Bu rivayetleri sahih, hatta merfu hükmünde “Mevkuf Hadis” kabul edip benimseyen müfessirlerin büyük çoğunluğu, düşüncelerini bu rivayetler üzerine kurmuş ve şöyle açıklamışlardır: Kur’an, “Ramazan ayında”, “Mübarek bir gece” olan “Kadir gecesinde”, sefere adı verilen değerli yazıcı melekler tarafından Levh-i Mahfuz’dan alınarak temiz sayfalara yazıldı ve dünya semasında *el-beytu’l-izze*, bir başkasına göre, *el-beytü’l-ma’mur*¹⁰⁹ adı verilen yere toplu halde indirildi. Cibril, dünya semasındaki *el-beytu’l-izze*’den, bölüm bölüm aldığı ayetleri yirmi, yirmi üç veya yirmi beş yılda Hz. Peygamber’e nakletti...¹¹⁰

Zerkeşî’nin kaynak belirtmeden naklettiği bir görüşe göre Kur’an, yirmi yılda ve yirmi kadir gecesinde dünya semasına indirildi. Sonra, şanı Yüce olan Allah’ın, her senenin her kadir gecesinde indirilmesini takdir ettiği ayetler Cibril tarafından alınarak peyderpey Resulullah’a (s.a.v.) inzal etti...¹¹¹

Ramazan ayının yirmi yedinci gecesi olan Kadir gecesinde, o yıl boyunca indirilecek olan ayetler Levh-i Mahfuz’dan alınarak dünya semasındaki *el-beytu’l-izze* adı verilen yere indirilir; Cibril de onları, oradan bölüm bölüm alır ve yıl boyunca Hz. Peygambere inzal ederdi...¹¹²

Suyûtî’nin Maverdî’ye ait olarak naklettiği görüşe göre Kur’an, Levh-i Mahfuz’dan sefere adı verilen değerli yazıcı melekler tarafından istinsah yoluyla alınarak yirmi gecede bölümler halinde Cibril’e intikal ettirildi; Cibril de, yirmi yılda Hz. Peygamber’e bölüm bölüm indirdi.¹¹³

İmam Matürîdî’ye göre, Kur’an, “Ramazan ayında”, “Mübarek bir gece” olan “Kadir gecesinde”, Levh-i Mahfuz’dan alınarak toptan Hz. Peygamber’in kalbine indirildi. Cibril de oradan aldığı ayetleri Hz. Peygamber’e yirmi kûsûr yılda inzal etti...¹¹⁴

İslam ilim adamlarından bir kısmı ise, “Kur’an’ın tümü, ilk önce semavatın en alt tabakasına indirilmiş, sonra da ihtiyaç hâsıl oldukça, o ihtiyaca cevap verecek sözlere dönüşmüş” olduğu kanaatindedirler. İmam Gazzalî, Şah Ve-

109 Kur’an’da El-Beytü’l-Ma’mur: “*Tur’a, işlenmiş ince deri üzerine satırlar hâlinde yazılmış kitaba “el-Beytü’l-Ma’mur”a, yükseltilmiş tavana, kaynayıp coşan denize yemin olsun ki,*” (Tur, 52/1-6).

Beytü’l-Ma’mur hakkında kaynaklarda şu bilgi verilmiştir: *el-Beytü’l-Ma’mur*, imar edilmiş ev anlamındadır. Buharî’nin naklettiği bir hadise göre, *el-Beytü’l-Ma’mur*, gök ehlinin Kâbe’sidir. Resulullah (s.a.v.) demiştir ki, Miraç hadisesinde yedinci semayı geçtikten sonra *el-Beytü’l-Ma’mur’a* yükseltildim; her gün oraya yetmiş bin meleğin girdiğini ve yeryüzündeki insanların Kâbe’lerini tavaf ettikleri gibi, onların da orayı tavaf ettiklerini gördüm. (Buharî, *Tefsir*, Tur:1; İbn Kesir, *Tefsir*, VII/403).

110 Taberî, *Camîu’l-Beyan*, XXX/166; Zerkeşî, *Burhân*, I/228, 229; Suyûtî, *İtkan*, I/40.

111 Bkz. Razî, *Mefatihü’l-Ğayb*, VI/85; Zerkeşî, *Burhan*, I/228.

112 Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I/228.

113 Bkz. Suyûtî, *İtkan*, I/40; Zerkanî, *Menâhilü’l-İrfan*, I/42.

114 Mütürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmid. *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünneh* (thk. Fatma Yusuf el-Haymî), Beyrut, 2004, V/495.

İyyullah Dihlevî ve Fazlur Rahman'a göre, "semavatın en alt tabakasından maksat Peygamber'in kalbidir.¹¹⁵ Allah Kur'an'ı, arada hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan Peygamberin kalbine indirmiştir.

İmam Gazzalî, *el-Me'arifu'l-Akliyye* adlı risalesinin "Allah'a Nispet Edilen Yazı ve O'nun Yazma Halleri" bahsinde şöyle demiştir: "İkinci mertebe, hikmetin latifelerini ve kelimenin anlamlarını peygamberlerin kalplerine vahiyle, evliyanın kalplerine ise ilhamla bırakmasıdır. Onlar da anlatma ve öğretmeyle olur..."¹¹⁶

Bu anlayışa göre Kur'an Peygamber'in kalbine doğrudan ve mana olarak indirilmiştir lafız olarak değil...¹¹⁷ O nedenle "Kur'an'daki harfler, Allah'ı tenzih amacıyla Allah'a nispet edilmez. Kur'an'daki harflerin, Şari'nin (as) nefsinden olduklarından, onun değerli ve temiz lafzına girdiklerinden ve peygamberin her şeyinin Hayy, Kayyum ve Kadim olan Allah'ın nuruyla aydınlanmış olduğundan kuşku duymayız..."¹¹⁸ Bu anlayış sahiplerinden bazısına göre Cibril'in harici bir varlığı yoktur, belki de Peygamber'in kalbine inen ruh odur.¹¹⁹

Şa'bî ve İbn İshak'a göre Kur'an, "Ramazan ayında", "Mübarek bir gece" olan "Kadir gecesinde" Cibril vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilmeye başladı.¹²⁰ Mücahid ve Dehhak tarafından da belirtilen bu görüş, Muhammed Abduh, Seyyid Kutub, İzzet Derveze... gibi çağdaş müfessirler tarafından da benimsenmektedir...¹²¹ Kurtubî tefsirinde Şa'bî'nin "el-ma'nâ: innâ ibtede'nâ inzalehu fi leyleti'l-gadr" sözünü naklettikten sonra "kile" sözcüğüyle diğer görüşleri nakletmiştir. Bu ifade ve üslup, Kurtubî'nin de Şa'bî ve İbn İshak gibi düşündüğünü gösterir.¹²² İzzet Derveze de aynı düşüncede olan çağdaş müfessirlerdendir...¹²³

115 Bkz. Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1987, s. 209.

116 Gazzalî, *el-Me'arifu'l-Akliyye*, s. 66.

117 Bkz. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 210, 211.

118 Gazzalî, *el-Me'arifu'l-Akliyye*, s. 77.

119 Fazlur Rahmân, "Peygamber'in içinde değil, bizzat Allah tarafından indirilmiştir" dediği bu Ruh hakkında şöyle demiştir: "Herhalde Ruh, Peygamber'in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve veya bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir (Ana Konularıyla Kur'an, s. 210). Fakat aynı kişi, bir-kaç sayfa beride Necm Süresinin 1-18. âyetlerini yorumlarken bir vahiy olayından bahsedildiğini ve bu olayda Peygamber'in Cebraili iki defa gördüğünü, bu görme esnasında Peygamber'in yükselmediği, fakat Cebrail'in indiğini anlatırken(s. 198 vd.); bir-kaç sayfa ötede ise, "Ey Muhammed, vahiy tekrarlamak için acele ile dilini kıpırdatma!..." (Kıyâme, 75/16-19) âyetlerini yorumlarken: "Bu durum zorunlu olarak vahiy Elçisinin, vahiy olayından ve Peygamber'in kehdi şuurlu şahsiyetinden tamamen ayrı olduğunu gösterir" demiştir... (Bkz. s. 214, 215) Anlaşıyor ki, Hz. Muhammed'e Kur'an'ın inzalinde /vahiy olayında Ruh, Ruh'u'l-Kudüs, Ruh'u'l-Emin olarak da isimlendirilen Cebrail, harici bir varlık olarak Elçilik görevi yapmaktadır..."

120 Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, I/ 336, Kurtubî, *el-Cami' li Ahkam'i'l-Kur'an*, XX/130.

121 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, II/162; Seyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, (çev. Salih Uçan, V. İnce, M. Yolcu, İ. Türk, İ. Balcı), İstanbul, 1991, X/524; Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Suriye, 1962, I/242.

122 Kurtubî, *el-Cami' li Ahkam'i'l-Kur'an*, XX/130.

123 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Suriye, 1962, I/242.

Görülüyor ki, İslâm ilim adamları, Ramazan ayında ve Kadir gecesinde Kur'an'ın indirildiği yer ve indiriliş biçimi hakkında ihtilaf halindedirler. Bunlardan bir kısmı, Kur'an'ın tamamının, bir kısmı ise, sadece bir yılda indirilecek bölümünün el-beytü'l-izze'ye inzal edildiği; bir kısmı Cibril'e, bir kısmı da doğrudan Hz. Peygamber'in kalbine toptan ve bir defada mana olarak indirildiği kanaatindedirler. Bazı müfessirler ise Kadir gecesinde Hz. Peygamber'e indirilmeye başladığını söylemiştir. Görünen odur ki, Kur'an'ın kavramları ve meseleleri senet ve metin tenkidi yapılmamış rivayetlere ve Kur'an'dan uzak indî görüşlere dayalı olarak tartışıldığı sürece bu ihtilaflar ilâ nihâye devam edecektir. Çünkü aşağıda görüleceği üzere bu konudaki görüş ayrılıklarının asıl sebebi Kur'an'dır.

Kur'an'ın İnzali Hakkındaki Tüm İhtilafların Sebepleri

Yapmış olduğumuz bu tespitlerden edindiğimiz intibaa göre, Kur'an'da mensuh ayetler meselesinde olduğu gibi¹²⁴, bu meselede de ihtilafların asıl kaynağı – önsöz'de de işaret edildiği üzere - Kur'an'dır. Hz. Peygamber de değildir. Kanaatimizce ihtilafların asıl sebebi bu konuda nakledilen ahad haberler ve şahıslara özgü ve birçoğu mesnetsiz görüşlerdir. Şayet bu iki faktör olmasa, konu zannedildiği gibi müphem değildir. Aşağıda görüleceği gibi konuyu anlaşılabilir hale getiren ahad haberlere dayalı açıklamalar ve ortaya atılan zannî düşünce ve teorilerdir...

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın inzali konusundaki ihtilaflar, ikisi Resulullah'a (s.a.v.), biri İbn Abbas'a (ra.) dayanan dört farklı rivayete, bir de *Kur'an*, *inzal* ve *tenzil* kelimelerine yüklenen özel manaya dayanmaktadır. Şöyle ki:

Hadisler

Celâlüddin es-Suyutî, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an* adlı eserinde Beyhakî'den Resulullah'ın (s.a.v.) şu iki hadisini nakletmiştir:

- "Kur'an, tek bir defada dünya semasına indirildi, bundan sonra Cenab-ı Hak, onu bana, bölünmüş ayetler hâlinde inzal etti."¹²⁵

- "Kur'an bana, bir defada ve toplu halde indirildi."¹²⁶

Hadis olarak nakledilen bu iki rivayetin birinde Resulullah (s.a.v.), Kur'an'ın dünya semasına, diğerinde ise kendisine toptan indirildiğini söylemektedir!..

İbn Abbas (ra) Rivayeti

İbn Abbas'dan (ra) gelen rivayete hemen hemen tüm tefsirlerde yer verilmiş ve o doğrultuda görüşler şekillenmiştir. Biz bu rivayetin dört farklı varyantı-

124 Bkz. Duman, M. Zeki, *Kur'an'da Nesh Meselesine Eleştirel Bir Yaklaşım*, Bilimnâme, yedinci yıl, 2009/2'de yayımlanacak.

125 Bkz. Suyutî, *el-İtkan*, I/80 (Beyhakî ve Ebi Şeybe'den naklen).

126 Bkz. Suyutî, *el-İtkan*, I/40 (Beyhakî ve Ebi Şeybe'den naklen).

nı yukarıda birinci maddede nakletmiştik. O rivayetlerde söylenmek istenen şudur: Kur'an ilk önce dünya semasına, el-beytü'l-izze tabir edilen yere toplu halde indirildi. Sonra da Cibril oradan aldığı pasajları yirmi üç yılda peygambere vahyetti...

“Kur'an”, “inzal” ve “tenzil” Teorileri

Kur'an'ın toplu halde indirildiği iddiasını desteklemek üzere ileri sürülen ikinci delil / teori ise, yukarıda metin ve meallerini naklettiğimiz üç ayette açık ve kapalı olarak geçen “Kur'an”, “inzal” ve “tenzil” kelimeleridir.

İddiaya göre, “Kur'an” kelimesi, Kur'an-ı Kerim'in tümüne verilen addır. Bu ayetlerde de Kur'an'ın tümü kast edilmiştir. Bu anlayış sahiplerine göre, Bakara suresinin 185. ayetinde indirilen şeyin *Kur'an* olduğu açıkça ifade edilmiştir. Duhan ve Kadr surelerinde ise, *enzelnâhu* cümlelerindeki *hu* zamirleriyle de Kur'an kastedilmiştir. Bu konuda hiçbir ihtilaf yoktur... Kur'an ise, Hz. Muhammed'e indirilen ayetlerin bütününe verilen addır. Bundan da anlaşılıyor ki, Kur'an, kadir gecesinde Hz. Muhammed'e bir defada toptan indirilmiştir. Eğer bu ayetlerin üçünde de, toptan değil de, ondan bir bölümün indirildiği kastedilmiş olsaydı, “Ramazan ayı Kur'an indirildiği aydır...” denilmez, sözgelimi, Kur'an'ın indirilmeye başlandığı aydır, denilirdi... İnzal kelimesindeki, bir şeyi bir yere toptan indirmek, anlamı da bu görüşü desteklemektedir. Mesela Rağıb el-İsfehani bu tezi savunulardanandır.

Deniliyor ki, *inzal* ve *tenzil* kavramları hakkındaki tartışmayı, ilk başlatan Rağıb el-İsfehani'dir. Onun, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an* adlı eserinde yaptığı tartışmanın özeti şöyledir: *Nezele* ve *enzele* aynı mânâda olup, ikisi de bir şeyi yukarıdan aşağı indirdi anlamındadır. Bu da Kur'an ve yağmur gibi nimetin, ya kendisini veya “*Demiri indirdik*”¹²⁷ ve “*Elbise indirdik...*”¹²⁸ ayetlerinde olduğu gibi, sebeplerini ve onu elde etme bilgi ve kabiliyetini size verdik, lütfettik anlamındadır... Kur'an ve Melaikenin tavsif edildiği ayetlerde geçen, *inzâl* ile *tenzil* kelimeleri arasında anlam farkı vardır. *Tenzil*, indirilmesi işaret edilen yere bir şeyin, ayrı ayrı ve farklı zamanlarda indirilmesine mahsustur; *inzâl* ise, geneldir... Meselâ “*Nezzelnahu tenzilâ*”¹²⁹; “*İnnâ nahnu nezzelnâ'z-zikra...*”¹³⁰ “*lev lâ nuzzile aleyhi'l-kuranü cümleten vahideten...*”¹³¹ gibi ayetlerde, Kur'an'ın zamanla, bölüm bölüm indirildiği ifade edilmiştir... “*Biz onu kadir gecesinde indirdik...*” ayetinde ise, *tenzil* değil, özellikle *inzal* lafzı kullanılmıştır. Zira rivayet edilmiştir ki Kur'an, dünya semasına bir defada ve toptan indi, sonra da oradan Peygamber'e peyderpey indirildi...¹³² Rağıb'ın bu görüşü,

127 Hadid, 57/25.

128 A'raf. 7/26.

129 İsra, 17/106.

130 Hier, 15/9.

131 Furkan, 25/32.

132 Bkz. Rağıb, *Müfredat*, 'NZL' mad. s. 488, 489.

onun çağdaşı olan Bağavî'nin tefsirinde de yer almış,¹³³ daha sonra diğer tefsirlere intikal etmiştir...¹³⁴

Görülüyor ki, bu ikinci delilin kaynağı da, doğrudan doğruya Kur'an değil, ilgili ayetlerin farklı yorumları, nakledilen rivayetler ve kişisel görüşlerdir. Oysa Kur'an'ın inzal şekli, Resulullah'ın dışındakiler için gaypla ilgili bir konudur. Bu konuda Kur'an veya Hz. Peygamber'in haber vereceği sahih bir hadise itibar edilmesi gerekirdi. Doğrudan doğruya bu iki kaynaktan gelmeyen veya bunlar tarafından bir biçimde desteklenmeyen çelişkili görüşler, sahabeden nakledilmiş de olsa veya pek çok kaynaktan yer alan ve pek çok ilim adamının benimsediği görüş de olsa, bu konuda tartışmayı sona erdirici olamaz; nitekim olamamıştır da... Zira görüş sahipleri bu görüşlerini Kur'an ve sahih bir hadisle destekleme ihtiyacı bile duymamışlardır! Kur'an'da ve Resulullah'tan mervi sahih bir hadiste *el-beytü'l-izze*'den söz edilmemiştir. Ne Uzay Biliminde ne de mana âleminde böyle bir mekân mevzubahistir! Böyle bir yerin mevcudiyeti asıl kaynaklarca desteklenmediği gibi, İbn Abbas'ın, bu ismi nereden aldığı da kesin olarak bilinmemektedir...¹³⁵

Bazı tefsirlerde Kur'an'ın toptan indirildiği mekân olarak *el-beytü'l-ma'mur* adı geçmektedir. Bu, Kur'an'da geçen bir isimdir, fakat çoğunluğun kanaati *el-beytü'l-izze* olduğu için bu görüşe pek itibar eden olmamıştır. Çünkü *el-beytü'l-ma'mur* isminin geçtiği ayette kast edilen şey başkadır.¹³⁶

Tüm İhtilafların Kaynağı Olan Görüş, Rivayet ve Teorilerin Değerlendirilmesi

Kur'an'ın iki ayrı zamanda indirildiği anlamına da gelen, Şaban ayında, Berat gecesinde *el-beytü'l-izze* denilen yere toptan indirildiğini iddia edenlerin bu görüşü asla kabul edilemez. Zira bu iddia, iki sebepten ötürü Kur'an'a aykırıdır. Birincisi, Kur'an'da bu düşünceyi destekleyen hiçbir ayet olmadığı gibi, Resulullah'tan (s.a.v.) nakledilmiş sahih bir hadis de mevcut değildir. Salt, görüş sahiplerinin tahminlerine dayalı bir düşünce, ayete getirilen dayanaksız bir yorum... İkincisi ise, Kur'an ister toplu halde indirildi denilsin, ister Hz. Peygamber'e ilk defa indirilmeye başlandı... her iki durumda da "Ramazan ayında..." ve "Kadir gecesinde..." indirildiği iki ayette son derece açık ve nettir... O sebeple Kur'an Şaban ayında ve Berat gecesinde indirilmiştir sözünün ciddiye alınır bir yanı bulunmamaktadır. Ne yazık ki nakilci müfessirler ve vazizler bunu, Şaban ayının on beşinci gecesine rastlayan Berat gecesinde bilerek

133 Bkz. Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn, b. Mes'ud (ö. 516), *Maâlimu't-Tenzil*, (el-Mektebetü's-Şamile)'den.

134 Geniş bilgi için bkz. Özgel, İshak, *Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme*, Arayışlar, yıl: üç, sayı: 5-6, 2001, s. 89-114.

135 Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hâtıbnın Tabiatı* (çev. Mehmet Emin Maşah), Ankara, 2001, s. 130 ve 132; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, I/307.

136 Bkz 19 No'lu Dipnot.

veya bilmeyerek kullanılmaktadırlar. Bu da ilim adına gerçekten üzüntü verici bir durumdur!

İndirildiği Mekân Hakkında İhtilaf...

Hadisler...

Beyhakî'nin Resulullah'tan hadis olarak naklettiği bu iki rivayet, bize göre, ayetlerdeki kısmî bir müphemiyeti gidermeleri bir yana, aksine iyice derinleştirmektedirler. Belki de müfessirlerin ekseriyeti bu yüzden görüşlerini bunlarla destekleme ihtiyacı duymamışlardır... Çünkü bu hadisler (!) Kur'an'ın indirildiği yer hususunda birbirleriyle çelişkilidirler. Rivayetin birinde Resulullah (s.a.v.), Kur'an'ın dünya semasına, diğerinde ise kendisine toptan indirildiğini söylemektedir. Resulullah'ın birbirinden bu derece farklı bu iki sözü söylemiş olduğu düşünülemez. Kaldı ki, bu sözün ikisini birden kabul etmek imkânsızdır; aralarını telif etmek ise hiç mümkün değildir. Belli ki bu iki rivayetten birisi, en azından lafız yönünden sahih değil veya eksiktir! Zaten kaynakları aynı olan bu rivayetlerin senet ve metin yönünden sıhhatleri de tespit edilmiş değildir... Ayrıca bu iki rivayette, yine Beyhakî'den nakledilen İbn Abbas'ın rivayetinde ve tefsirlerde yer verilen *el-beytu'l-izze*'den de söz edilmemiştir...

Tefsirlerin hemen hepsinde yer verilen ve Kur'an'ın toplu halde Dünya semasına el-beytü'l-izze adı verilen yere indirildiği iddiasına yegâne mesnet teşkil eden bu rivayetin senet ve metin açısından tenkide ihtiyacı vardır. Zira İbn Abbas'ın böyle bir söz söyleyip söylemediği meşhurdur. Bu bilgiyi onun nereden aldığı bilinmemektedir! Acaba İbn Abbas, tefsir ilminde önemli bir sahâbî olarak bu bilgiyi doğrudan doğruya Kur'an'dan mı elde etti veya Resulullah'dan (s.a.v.) mı aldı? Kendisine ilham mı edildi? Yahut kendi düşüncesi midir? Biz bu sorulara, rivayeti nakleden kaynaklarda cevap olabilecek herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Dolayısıyla "Gerçek adına hiçbir şey ifade etmeyen zana"¹³⁷ dayalı bir görüş Kur'an'ın söylediği bir gerçeği değiştiremez.

"Kur'an" kelimesinin, Kur'an-ı Kerim'in tümüne verilen ad olduğu ve Bakara suresinin 185. Ayetinde açık, Kadr ve Duhan surelerindeki ayetlerde ise mercii Kur'an olan "hu" zamirleriyle Kur'an'ın bütünü'nün kast edildiği, iddiasının da Dil ve Kur'an açısından desteklenmesi imkânsızdır. Zira Arapçada "kur'an" kelimesi "k-r-e" kökünden mastar olup okumak anlamındadır. Aynı zamanda okunan şeye isim olarak da kullanılmaktadır. Mesela: *وَقَرَأْنَا فَرَقَانَهُ لِنَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَنْزِيلًا* / "Biz, onu insanlara dura dura okuyasın diye okuma parçalarına / pasajlara ayırdık ve bölüm bölüm inzal ettik."¹³⁸ / *فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ* / "Kuşkusuz onu (senin kalbinde) cem etmek ve okumak Bize aittir; O hâlde, Biz onu okuduğumuzda sen onun oku-

137 Necm, 53/28.

138 İsra, 17/106.

nusunu takip et dinle... ¹³⁹; “Kur’an” kelimesi, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) inzal edilen kitaba alem /özel isim olmuştur: ... وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ / “Şu Kur’an bana, sizi ve kendisine ulaşan kimseleri uyarmam için vahyolunmuştur.”¹⁴⁰ ayetinde olduğu gibi.¹⁴¹ Tıpkı Hz. Musa’ya verilen kitaba Tevrat, Hz. İsa’ya verilene de İncil adı verildiği gibi...

Kitap kelimesi gibi¹⁴², kur’an kelimesi de Kelamullah’ın, yalnız bütününe değil, okunan her şeye; Kur’an’dan bir ayete, uzun veya kısa bir suresine ve ondan herhangi bir cüz’e de Kur’an denilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de bunun pek çok örneği bulunmaktadır. Mesela;

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ / “Kur’an okuyacağın zaman kovulmuş şeytandan Allah’a sığın!”¹⁴³ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ / “Kur’an okunduğu zaman, ona kulak verip dinleyin ve de susun ki merhamet olununuz.”¹⁴⁴; قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا / “De ki, ...Şu Kur’an bana, sizi ve kendisine ulaşan kimseleri uyarmam için vahyolunmuştur.”¹⁴⁵ / “De ki: “Cinlerden bir topluluğun, Kur’an’a kulak verip dinlediği ve şöyle söyledikleri bana vahyolundu...””¹⁴⁶

Bu ayetlerin hepsi de Mekke’de indirilmişlerdir. Oysa Kur’an’ın inzali Medine’de tamamlandı ve Hz. Ebu Bekir halifeliği döneminde bir kitap haline getirildi. Doğal olarak Kur’an’ın tamamından değil, yalnız o güne kadar indirilmiş olan kısımdan söz ettikleri açıktır... İlk iki örnekte “Kur’an okuyacağın zaman...” ve “Kur’an okunduğu zaman...” denilirken Kur’an’dan bir cüzün kastedildiği de şüphe götürmeyecek kadar açıktır. Özellikle cinler, o hadisede Kur’an’dan bir bölüm / bir pasaj dinlemişlerdir, Kur’an’ın tamamını değil... Bu hususta daha pek çok örnek verilebilir, fakat biz bu teorinin gerçeği yansıtmadığı hususunda bu kadarını ikna edici buluyor ve bununla yetinmek istiyoruz.¹⁴⁷

Rağib el-İsfehânî’nin, “Kur’an ve melaikenin tavsif edildiği ayetlerde geçen, *inzâl* ile *tenzîl* kelimeleri arasında anlam farkı vardır. *Tenzîl*, indirilmesi işaret edilen yere bir şeyin, ayrı ayrı ve farklı zamanlarda indirilmesine mahsustur; *inzâl* ise, geneldir...” görüşü de kendi içerisinde tutarlı bir görüş sayılamaz. Çünkü onun: “*inzâl* ise, geneldir...” ifadesi, ortaya attığı bu tezde, Kur’an’daki, “Kur’an ve Melaikenin tavsif edildiği ayetlerde...” de olsa, inzal ve türevlerinin

139 Kiyame, 75/17, 18.

140 En’am, 6/19.

141 Bkz. Rağib. *Müfredat*, ‘KRE’ mad.

142 Bkz. Rağib. *Müfredat*, ‘KTB’ mad.

143 Nahl, 16/98.

144 A’raf, 7/204.

145 En’am, 6/19.

146 Cin, 71/1.

147 Bkz. Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemü’l-Müfrehes li Elfazi’l-Kur’an*, Beyrut, 1945. “KRE” mad.

geçtiği kelimelerin hepsini kapsadığı hususunda tam bir kanaat sahibi olmadığını gösterir. Kaldı ki bu teori, Kur'an tarafından da doğrulanmamaktadır. Nitekim şu ayetlerde inzal kelimesinin Kur'an'ın toptan indirildiği anlamını desteklemediği izaha gerek duyulmayacak kadar açıktır: Yahudilere:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ / "Allah'ın indirdiğine iman edin!" denilince: "Biz sadece bize indirilene inanırız." dediler ve yanlarındakini tasdik eden bir gerçek olmasına rağmen, ondan sonra geleni inkâr ediyorlar!..."¹⁴⁸ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ / "Ey Resülüm! Rabb'inden sana indirileni tebliğ et!..."¹⁴⁹ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ / Ayetle "söz konusu keşişler ve rahipler, Peygamber'e indirileni dinledikleri zaman hakkı tanıdıklarından ötürü onların gözlerinden yaşların boşaldığını görürsün..."¹⁵⁰

Hz. Peygamber'in Kalbine Toptan Ve Mana Olarak İndirildiği İddiası

Kur'an'ın Dünya semasına veya Hz. Peygamber'in kalbine toptan ve mana olarak indirildiği ve oradan Cibril tarafından alınıp yaklaşık yirmi üç yıl boyunca Resulullah'a inzal edildiği görüşüne gelince, bu iddia hem Kur'an ve hadislerle desteklenmemiş hem de mantıklı bir izahı yapılamamaktadır. Şayet Kur'an Dünya semasına veya Hz. Peygamber'in kalbine toptan indirilmiş ise, Yahudilerin ve müşriklerin itirazları karşısında toptan indirilmemesinin sebeplerinin açıklandığı gibi, neden bunun önemi, hikmeti veya gerekçesi de Kur'an'da açıklanmamıştır? Ayrıca Resulullah'ın kalbindeki mana Cenab-ı Allah'ın iradesiyle lafza ve nazma dönüştürülemez miydi? Cibril'e ne hacet vardı? Tabii ki bu soruların hiçbirisinin naslara dayalı cevabı yoktur; sadece bazı alimlerin, Kur'an'ın veya Resulullah'ın (s.a.v.) şerefini, yüceliğini beyan için... şeklindeki tahminleri bulunmaktadır. Kaldı ki, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e inzal edenin Cibril olduğu ve Cibril'in Peygamber'e Kur'an'ı yirmi küsur yılda pasajlar halinde bölüm bölüm getirip okuduğu hakkındaki ayetlerle bu görüşün nasıl telif edilebileceği de düşünülmemiştir!

Kur'an'ın bir ruh veya mana olarak Peygamber'in kalbine indirildiği ve Cibril'in harici varlığının olmadığı düşüncesi de, yalnız bizim değil, cumhurun kanaatine aykırıdır. Zira Kur'an'ın tamamının, doğrudan değil, Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'in kalbine pasajlar halinde indirildiği yönündedir. Ayrıca, ilgili ayetlerin¹⁵¹ bu manaya delaleti daha vazıhtır.

148 Bakara, 2/91.

149 Maide, 5/67.

150 Maide, 5/83.

151 Sözelimi: "O gecede Rablerinin izniyle melekler ve Ruh, her bir iş için inerler..." (Kadr, 97-4); Allah, "Melekleri Ruh ile kullarından dilediği kimseye indirir" (Nahl, 16/2); "Allah, emrinden olan Ruh'u dilediği kullarına indirir." (Mü'min, 40/15); "Muhakkak ki o (Kur'an), âlemlerin rabbinin indirmesidir; uyarıcılardan olman için onu senin kalbine, apaçık Arapça ile Güvenilir Ruh /Ruhu'l-Emin indirdi." (Şu'arâ, 26/192-195); "De ki: 'Allah'ın izniyle Kur'an'ı, kendinden öncekini doğrulayıcı, insanlara yol gösterici ve müjdeci olarak senin kalbine indirdiği için kim Cebrail'e düşman olursa, bilsin ki, Allah da onun düşmanıdır" (Bakara, 2/97, 98). Bu ayetlerde inen ruhdan ziyâde Kur'an'ı indiren Ruh'dan, Ruhu'l-Emin'den ve açıkça Cebrail'den söz edilmektedir...

“...Kur’an’daki harflerin, Şari’nin (as) nefsinden doğduklarından ve onun değerli, temiz lafzına girdiklerinden...” bahseden düşünce, Kur’an’ın dilinin, lafzının ve nazmının Allah’a değil, peygamber’e ait olduğu iddiasını desteklemektedir. Oysa bu iddia, Kur’an’ın “*Hakk olarak indirildiği ve onun da hakk olarak indiği...*”¹⁵² ve aşağıda bahis konusu edeceğimiz Kıyame suresinin 16-19. ayetlerine de aykırıdır.

Allah’ın, Hz. Muhammed’e gönderdiği vahiy elçisi Cibril’dir. Cibril’in vahiy elçisi olduğu ve Kelamullah’ın, doğrudan değil, onun vasıtasıyla Hz. Muhammed’e inzal edildiği Kur’an-ı Kerim’de ve Hadislerde açıkça ifade edilmiştir. Mesela;

“وَأَنزَلْنَا لِلنَّبِيِّ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ *Mu-hakkak ki o (Kur’an), kesinlikle alemlerin rabbinin indirmesidir; uyarıcılardan olası diye onu senin kalbine apaçık Arapça ile Güvenilir Ruh /er-Ruhu’l-Emîn indirmektedir.*”¹⁵³

. *Hiç şüphe yok ki o (ayetler), kendisine inzal edilmiş bir vahiydir. Onu, kuvveleri /yetileri sağlam, yaratılışı mükemmel, akıllı olan öğretiyor...*”¹⁵⁴

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ *“Cibril’e düşman olan kimselere söyle: Cibril, Kur’an’ı senin kalbine Allah’ın izni ile indirmektedir.”*¹⁵⁵

Kur’an’ın Cibril tarafından Hz. Peygambere vahyedildiği hususunda Hadis olarak, sadece Buhari’nin Bedü’l-Vahy’de naklettiği ilk vahiy ile ilgili hadisi burada nakletmekle yetinmek istiyoruz.

Hız. Aişe’den nakledildiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) ilk vahiy şöyle anlatmıştır: “Ben Hıra’da düşünce / tehannüs hâlinde iken Melek bana geldi ve “Oku!” dedi. “Ben okuma bilmem.” dedim. Melek, beni aldı ve takatim kesilinceye kadar sıktı ve bıraktı: “Oku!” dedi. “Ben okuma bilmem.” dedim. Melek beni ikinci defa aldı ve takatim kesilinceye kadar sıktı, sonra bıraktı: “Oku!” dedi. “Ben yine, okuma bilmem.” dedim ve üçüncü defa aldı, takatim kesilinceye kadar sıktı ve bıraktı. Ardından da: “*Yaratan Rabb’inin adıyla oku! O, insanı alâktan (rahme tutunan embrio) yarattı...*” ayetlerini okudu ve ben bunları öğrenmiş olarak Melek benden uzaklaştı.”¹⁵⁶

Hız. Muhammed’e Kur’an’ını inzal eden bu Melek, Mekki sûrelerde *Ruh*,¹⁵⁷ Medeni sûrelerde ise *Cibril* olarak¹⁵⁸ isimlendirilmiştir. Diğer bütün elçiler

152 İsra, 17/105.

153 Şuara, 26/192-195.

154 Necm, 53/4-6. Bu özellikler Cibril’i tavsif etmektedir.

155 Bakara, 2/97.

156 Buhari, *Bedü’l-Vahy*, 1, İbn Kesir, *Tefsir*, VIII/458.

157 Bkz. Nahl, 16/102; Şu’arâ, 26/192, 193; Kadr, 97/4.

158 Bakara, 2/97, 98; Nisa, 4/166.

gibi, Cibril de bir elçidir ve müstakil hareket etme yetkisine sahip değildir; Hz. Muhammed'e inzal ettiği her pasajı, mutlaka Allah'ın izni, iradesi ve bilgisi dâhilinde indirmiştir. Şu iki ayet de bunu söylemektedir:

*"Bilesiniz ki Kur'an, Allah'ın ilmi ile /bilgisi dâhilinde indirilmiştir."*¹⁵⁹

"Allah sana indirdiğine şahittir. Çünkü (Cibril) onu, Allah'ın bilgisi dâhilinde indirmiştir; melekler de buna şahittirler."¹⁶⁰ Hepsi bir yana, Allah'ın şahit olması sana kâfidir."¹⁶¹

Yirmi günde Kur'an'ın tamamını veya yirmi yılda her yıl indirilecekleri yazıcı meleklerin Levh'den istinsah ettikleri ve Cibril'in de bu süreler içerisinde onlardan alıp Hz. Peygambere indirdiği görüşü de mesnetsiz ve delilsizdir...

Tüm bu açıklamalar ve değerlendirmelerimiz de gösteriyor ki, Kur'an'ın ilk defa indirildiği mekân ve Hz. Peygamber'e indiriliş şekli hakkında ortaya atılan görüşlerin hiç birisi Kur'an ve sahih bir hadis tarafından desteklenmemektedir; dile atfedilen teoriler de tutarlı gözükmemektedir, hatta Kur'an gerçeğine aykırı oldukları görülmüştür. Peki, Kur'an tarafından doğrulanmayan dil tarafından desteklenmeyen görüşler, kendisi hakkında ileri sürülen görüş ve teoriler için nasıl delil olabilir?

Muhammed Reşid Rıza, Kur'an'ın, Kadir Gecesinde, toplu olarak ve bir defada dünya semasına indirildiği görüşüne karşı çıkan ilim adamlarındandır. Şöyle demiştir: Bu görüşü benimseyip savunanlara göre, Kur'an, yedi kat semanın üzerinde Levh-i Mahfuz'da idi. Ramazan ayı ve Kadir gecesinde oradan alınıp dünya semasına, oradan da Nebi'ye tedricen indirildi. Onların bu görüşlerinden anlaşılıyor ki, Ramazan ayının bu mübarek gecesinde, ayetlerdeki zahiri mananın hilafına, Hz. Muhammed'e hiç bir şey indirilmemiştir! O gece bizim için hiç bir iyilik zuhur etmemiştir! Bu sözlerine göre Ramazan'ın oruç ayı olmasının da hiçbir hikmeti yoktur! Çünkü o ayda ve Kadir gecesinde Kur'an bizde değil, aynen semanın tabakalarında birisinde veya Levh-i Mahfuz'da bulunduğ gibi, bizim dışımızda bulunmaktadır. Öyle olunca da bu inzalde ve ondan haber verilmesinde bizim için hiçbir fayda olmayacaktır.¹⁶² Reşid Rıza sözlerini şöyle tamamlıyor: Kaldı ki Allah Teâlâ, Kur'an Ramazan ayında, bir defada ve toptan indirildi demediği gibi, Levh-i Mahfuz'dan dünya semasına indirildi de dememiştir.¹⁶³

Çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze'nin bu konudaki düşüncesi ise şöyledir: Taberî, Nisaburî, İbn Kesir, Beğavî, Tabressî ve Zemahşerî, Kur'an'ın Kadir

159 Hud, 11/14.

160 Maksat, Cibril'e /Ruh eşlik eden (Bkz. Kadr, 97/1-5) veya yazan melekler /sefera olabilir. (Bkz. Abese, 80/15).

161 Nisa, 4/166.

162 Krş. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, II/161.

163 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, II/162.

gecesinde dünya semasına toptan ve bir defada indirildiğini söylemişlerdir. Şa'bi ise, Kadir gecesinde Hz. Muhammed'e indirilmeye başladığını söylemiştir. Şa'bi'nin sözü nefse daha ikna edici gelmektedir. Çünkü Kadir, Duhan ve Bakara surelerindeki ayetler Kur'an'ın nüzulüne başlanmasını muhteşem ve muazzam bir olay olarak aktarmaktadırlar. Özellikle Kadir suresinin tamamı, Kur'an'ın nüzulüne başlanmasını büyük bir hadise olarak anlatmakta; Allah da bu muazzam hadisenin o gecede hudusü ile gecenin kadrini Kur'an ile şereflendirdiğini ve o gecenin ehemmiyetini daha da artırdığını söylemiştir... Ama Kur'an'ın Kadir gecesinde dünya semasına bir defada ve toptan indirildiği hakkında Kur'an'da hiç bir delil bulunmadığı gibi sahih bir hadis de yoktur! Ayrıca, Kur'an'ın önce dünya semasına toptan indirilmesinin, yirmi üç yılda bölüm bölüm indirilmesini açıklayan hikmetlere benzer bir hikmeti de bulunmamaktadır...¹⁶⁴

Son tahlilde deriz ki, Kur'an'ın önce dünya semasına veya Cibril'e yahut da Hz. Peygamber'in kalbine toptan indirildiği hususunda ortaya atılan iddialar, görüşler ve tezler sağlıklı ve tutarlı değildirler. Rivayetlerin sıhhatleri ise tespit edilmemiştir... O sebeple bu görüşleri ayetlerin lafzındaki manaya tercih edecek başka bir sebep bulunmamaktadır... Kanaatimizce Vahiy Elçisi Cibril, "bi eydi seferetin kiramin berereh" şeklinde tavsif edilen yazıcı meleklerin Levh'den istinsah ettikleri temiz ve mükerrem sahifeleri alarak Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'e "Ramazan ayında...", "Mübarek bir gece..." olan "Kadir Gecesinde..." inzal etmeye başlamıştır. İlk inzal edilen ayetler /pasaj, herkesin kabul ettiği gibi Alak suresinin ilk beş ayetidir...

III. SURELERİN / PASAJLARIN İNZAL KEYFİYETİ

Artık Kur'an'ın Cibril vasıtasıyla Hz. Peygamber'e Sefere'nin Levh'den bir biçimde istinsah ettikleri sahifeler üzerinden vahyedildiğini biliyoruz. Yaklaşık yirmi üç yılda tamamlanan vahyin ilk damlasının da M. S. 610. Yılında, Ramazan ayının mübarek bir gecesi olan Kadir gecesinde düşürüldüğü de bizim için kapalı değildir. O ilk vahiyden sonra Cibril vasıtasıyla inzalin devam ettiği de muhakkaktır... Şimdi de Cibril'in, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e vahyetme şekli, yani inzal keyfiyeti hakkında bir kısım ayetlere dayalı bilgi vermeye çalışacağız.

İlgili Ayetlerin Metni ve Mealleri

"لا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" *Acelenden dolayı Kur'an için dilini oynatma! Kuşkusuz onu cem etmek ve okumak bize aittir; o hâlde, Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et! Sonra onu sana beyan etmek de Bizim görevimizdir.*¹⁶⁵

164 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, I/242.

165 Kıyame, 75/16-19.

Ayetlerin Açılımı

Buhari'nin naklettiğine göre, İbn Abbas (ra), kendisine sorulan bir soru üzerine demiştir ki: Resûlü'llah (s.a.v.) kendisine vahyedilirken, Kur'an'ı okuyabilmek için acele ile dudaklarını oynatıyordu. Şu anda benim sana dudaklarımı oynattığım gibi... Bunun üzerine Allah Teala "Acelenden dolayı Kur'an için dilini oynatma!..." ayetlerini indirdi ve bundan nehyetti.¹⁶⁶

Zemahşerî de bu ayetlerin nüzul sebebini ve maksadını şöyle açıklamıştır: Resulullah (s.a.v.), vahiy esnasında, Cibril tarafından Allah'ın ayetleri kendisine okunurken, vahyin tamamlanmasını beklemiyordu. Bir kısmını kaçırırım endişesiyle, tıpkı hocasının ağzından kelimeler henüz çıkmadan onu almaya çalışan gayretli ve zeki bir öğrenci gibi, Cibril ile birlikte süratle okuma ve ezberleme yarışına giriyordu. Allah Teâlâ Elçisine, vahiy tamamlanincaya kadar kalbi ve kulağıyla okunanlara yönelip sakin bir şekilde dinlemesini, sonra da iyice öğreninceye kadar takip etmesini emretti.¹⁶⁷

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, bi'setin ilk yıl/lar/ında indirilen Kıyâme suresi inzal edilirken, yüce Allah sözün bu noktasında 15. Ayetin sonunda, Resulullah'dan hasıl olan durum sebebiyle, kıyametle ilgili konuya ara verip elçisini uyarma ihtiyacını hissetti. Ona inzal edilenleri sakin bir biçimde dinlemesini ve kendi beşerî kabiliyetleriyle anlama, okuma ve ezberleme çabasından vazgeçmesini emretti. Habibim, "Vahiy devam ediyorken sana Cibril'in okuduklarımı hemen telaffuz etmek ve ezberlemek için dilini oynatma! Bir kısmını kaçırırım veya okuyamam endişesine de kapılma! Kuşkusuz onu senin hafızanda cem etmek ve okumak / ve sana okutturmak¹⁶⁸ bizim görevimizdir; biz onu sana okuduğumuzda sen onun okunuşuna kulağını ver, dinle! Sonra onu sana beyan etmek de bize aittir," dedi. Böylece Nebisini uyarmakla kalmadı tüm endişelerini de bertaraf etti. Sonra da kaldığı yerden Kıyametle ilgili konuya devam etti... Nitekim bu uyarı daha sonra pasajlar hâlinde indirilmeye başlayacak olan Tâhâ suresi indirilirken de tekrarlanacaktır. Orada da Cenab-ı Allah Elçisine: *وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا* "Sana Kur'an'ın vahyi tamamlanmadan önce okumakta acele etme; Rabbim, ilmimi artır, de!"¹⁶⁹ buyuracaktır. Nebi (s.a.v.) de, artık bir daha uyarıya gerek kalmaksızın her vahyin indirildiğinde kendisinden emin olarak Cibril'in okuduklarına kulak verip dinleyecektir...

Ayetlerin Cümle Cümle Anlam Dokusu ve Değerlendirmesi

Denilebilir ki, Rasûlü'llah (s.a.v.), Cibril kendisine Kur'an'dan herhangi bir pasajı getirdiğinde 'vahiy kaplama hâline'¹⁷⁰ giriyor ve dış çevreyle alâkasını

166 Buhari, Bedu'l-Vahy, 1.

167 Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, IV/191.

168 A'la, 87/6.

169 Tâhâ, 20/114.

170 'Vahiy kaplama hâli', Rasûlü'llah (s.a.v.)'a Cibril vahyi getirdiği ân onun gayr-ı ihtiyarî olarak büründüğü bir hal, o anda yaşamakta olduğu tecrübi bir durumdur. Nakl edildiğine göre bu halde

tamamen kesiyordu.¹⁷¹ Sonra da ruhu, bedeni, zihinsel faaliyetleriyle canlı ve şuurlu olarak kendisine okunanlara yönelerek Cibril'in kendisine okuduğu ayetleri büyük bir arzu ve iştiaqla takip etmeye çalışıyordu. Belli ki Allah Resulü, vahiy esnasında kendisine okunmakta olan ayetleri anlama, ezberleme ve telaffuz etme endişesi içerisinde bulunuyordu. Bu yüzden kendisine inzal edilmekte olan ayetleri Cibril ile birlikte, yarışarcasına okumaya çalışıyordu... Onun bu insanî / beşerî gayreti üzerine Yüce Rabb'i Nebisine şöyle diyordu:

“*أَعَدَدَن دَلَايَ اُون اِچِن دِلِنِ اُونَا مَاتْمَا!*...” Bura-daki “*أَعَدَدَن دَلَايَ اُون اِچِن...*” ifadesindeki zamir Kur'an'a, başka bir ifade ile: o anda Cibril'in, okuyarak Resulullah'ın kalbine / hafızasına inzal etmekte olduğu pasaja racidir. Bunu, metnin kendisinden anlamak mümkün olduğu gibi Tâhâ suresindeki “*Sana Kur'an'ın vahyi tamamlanmadan önce okumakta acele etme; Rabbim, ilmimi artır, de!*”¹⁷² ayetinden anlamak da mümkündür. Zaten İbn Abbas ve Zemahşerî gibi daha pek çok müfessirin olayı izah eden açıklamaları da bunu söylemektedir. Yani, okunması devam etmekte olan ayetleri kavrama, ezberleme ve telaffuz etme gayreti içerisine girme! Çünkü:

“*إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* / Muhakkak ki Cibril'in sana okuduğu ayetleri senin hafızanda cem etmek, sana okumak; daha sonra da ezberden okumanı gerçekleştirerek bize aittir...”

Cenab-ı Allah, daha önce indirilen: “*Biz sana okutacağız, - Allah'ın dilemesi hariç - sen de asla unutmayacaksın...*”¹⁷³ ayeti ile Elçisine önemli bir teminat daha vermiştir. Kalbine inzal edilen ayetlerin okunmaları da Allah'a aittir... Bu demektir ki Resulullah (s.a.v.), vahiy hali geçtikten sonra Kur'an'ı - Allah dilemediği sürece - asla unutmayacaktır. Kalbine Cibril vasıtasıyla inzal edildikten sonra Hz. Peygamber, her ne zaman Kur'an'dan bir bölüm okumak istese, hiç yanılmadan, şaşırmadan veya ilave ve eksiltme yapmadan ilâ nihâye Allah'ın izni ve iradesiyle okuyacaktır.

Allah'ın Elçisi, ilk vahiyden bahsederken: “... Cibril bana okuttu, ben de okudum. O hâl benden gittikten sonra, sanki ayetler benim kalbime yazılmış

Rasulullah dış çevresiyle ilişkisi tamamen kesilmiş içine dönük bir vaziyettedir. Hz. Aişe'nin anlatığına göre vahiy hâlinde Hz. Peygamber'in yüzünün rengi değişir, soğuk havalarda bile buram buram ter döker, bazen de ağzının çevresine köpük birikirdi. Hz. Ömer'in anlatığına göre başının etrafında anı vızlısına benzer bir ses işitilirdi...

Müşrikler, Rasulü Allah'ın vahiy halinde yaşamakta olduğu tecrübi durumun dış görünüşüne bakarak, onun sara illetine yakalanmış olduğunu veya bir cin tarafından tutulduğunu, cinin etkisi altına girdiğini söylüyorlardı. Bu yüzden şuurunu kaybettiğini düşünüyor ve ona 'mecnun' diyorlardı. Ayetlerden anlaşılıyor ki, Rasulü Allah (s.a.v.) o esnada cinin değil Cebrail ile buluşmanın etkisi altındadır. Şuurunu kaybetmemiş, tabir caizse, bütün hücreleriyle şuur hâline geçmiş dikkatle ve iştiaqla kendisine okunanları dinlemektedir.

171 Kanaatimizce bu hâle, “Resulü Allah beşeriyetten melekîyete yükseliyordu.” denilemez. Çünkü o beşer olarak Allah'ın elçisidir ve beşer vasfını hiçbir zaman terk etmiş değildir...

172 Tâhâ, 20/114.

173 A'la, 87/6-7.

/ nakşedilmiş gibi duruyordu..."¹⁷⁴ demiş olması da bu durumu teyit etmektedir.

Ayetlerin buraya kadarki kısmından anlaşılıyor ki, Kur'an'ın inzali esnasında okuyan Cibril, kendisine vahyedilen / dinleyen Hz. Muhammed, vahyedilmekte olan söz ise Kelâmullah'tır. Vahiy olgusu gizli ve süratli bir sır olarak bu üçlü arasında gerçekleşmiştir. Tabiidir ki, vahyin asıl sahibi Allah Teala'dır. Cibril sadece bir elçidir. Ayetlerdeki, "... Bize aittir.", "Bizim görevimizdir." "Biz okuduğumuzda..." gibi cümlelerdeki "biz" ifadesi de, her ne kadar okuyan Cibril olsa da vahyin asıl sahibinin Allah olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü teamüle göre, elçilerin naklettikleri söz nakledene değil asıl sahibine aittir.

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ "Biz onu sana okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et!" emri, ancak ya göz ile ya da kulak ile gerçekleştirilebilir. İlim ve teknolojide geline şu noktada, elde ve zihinde kayıtlı bir metin olmayınca, bu ikisinin haricinde, üçüncü bir yöntem ile okunanı takip etmek bizce mümkün gözükmemektedir. Vahyin inzali esnasında, Resulullah'ın önünde, gözüyle takip edeceği yazılı bir metin bulunmadığına göre, onun Cibril'in okuduklarını gözüyle takip ettiğini söylemek imkânsızdır. Daha önceden ezberletilmiş olsaydı, mukabele yönteminde olduğu gibi, Cibril'in okuduklarını zihninden /ezberinden takip ettiği söylenebilirdi. Bu da söylenemeyeceğine göre, okunanları takip etme işinin ancak kulakla olabileceğini düşünmek durumundayız. Eğer "...okunuşunu takip et!" cümlesi içerisinde 'kulağımla takip et' anlamı var ise, -ki, bu anlayış, en azından metne aykırı gözükmemektedir - o zaman ayetlerin, vahyedenle vahyi alan arasında, Fazlur Rahmân'ın da dediği gibi, vahyin "gizli ve süratli bir sır" anlamı çerçevesinde ve sadece Hz. Muhammed'in duyabileceği; bir üçüncü şahsın işitmesi/dinlemesi imkânsız bir ses ile okunduğu söylenebilir.

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ "Manalardan herhangi biri sana müşkil gelecek olursa, onu sana beyan etmek de bize âittir." Beyan, açıklamak ve izah etmek anlamındadır. Buna göre denilebilir ki, vahyedilen pasaj içerisinde lafız, mana ve maksat olarak Peygamber'e açıklanması gerekenler olabilir. Her ne kadar Peygamber Arap, Kur'an da "apaçık Arap lisani ile indirilmiş"¹⁷⁵ olsa da, onun ilk defa işiteceği kelimeler, kavramlar, terkipler, cümleler, deyimler veya pratiği olan hükümler bulunabilir. Sözelimi; namazın vakitlere göre bilinen sayılı rekâtları, ikamesinin şekli, zekâtın hangi çeşit maldan ve hangi ölçüde verileceği, Nisa suresinin 105-112. ayetlerinde işaret edildiği üzere, iki davalı arasındaki bir meselenin muhakeme usulü vb. hususlar vahyin lafzî değil, fakat mana kapsamı içerisinde Peygamber'e açıklanmış, idrakine verilmiş olabilir. Bu

174 Buhari, Bed'u'l-Vahy, 1; Müslim, I/139; İbn Hişam, (v. 213/828), es-Siyretü'n-Nebeviyye (thk.: Süheyl Zekâr), Beyrut, 1992, s.250-254.

175 Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/195.

ayetten Kur'an'ın Kur'an ile açıklanmasını veya Cibril'in, vahiy hâli dışında, her hangi bir biçimde ve özel olarak gelip gerekli açıklamaları yaptığını anlamak da mümkündür. Yani, ayetlerle ilgili zarurî beyan, her hâl u kârda Allah tarafından yapılmıştır. Bunun vahiy esnasında olduğunu söylemek, metnin bağlamına aykırı değildir.

Kıyame suresinden naklettiğimiz bu ayetler, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in kalbine /hafızasına, Cibril tarafından yaklaşık yirmi üç yılda pasajlar hâlinde bölüm bölüm okunarak inzal edildiğinin açık ifadesidirler. Bu ayetler hakkında farklı izah şekilleri getirilmekle birlikte bizim kanaatimizce, bu metinden, öncelikle anlaşılması gereken mana budur. Ayetlere verdiğimiz bu mana, en azından, metne aykırı düşmemektedir. Özellikle bu manada olduğu hakkında bizim hiçbir kuşkuumuz bulunmamaktadır.

IV. İNZAL EDİLEN AYETLERİN MAHİYETİ

Kelamullah'ın inzal şeklinden anlaşıldığı üzere Kur'an'ın, yalnız mana olarak önce Allah tarafından Cibril'e sonra da Hz. Muhammed'in kalbine /hafızasına indirildiği; Kur'an'daki harflerin, Şarî'nin (as) nefisinden doğdukları görüşü Kur'an tarafından desteklenmesi imkânsız bir iddiadır; hatta Kur'an'a aykırıdır... Eğer öyle olsaydı Kur'an'a nasıl "Allah'ın mu'ciz kelimadır" denilebilirdi ki? Zerkani'nin de dediği gibi, gerçek şu ki, Cibril tarafından yaklaşık yirmi üç yıl boyunca Hz. Peygambere inzal edilenlerin tamamı gerçek ve mu'ciz Kur'an'dır. Onu önce Allah Teala Levh'de takdir etti. Cibril ve Hz. Muhammed de Allah'tan aldıkları tertip üzere muhataplarına okudular. Ne Cibril'in ne de Hz. Muhammed'in kendilerine indirilenlerin tertibinde en ufak bir müdahaleleri olmuştur. O sebeple Kur'an bizim hakikatine eremeyeceğimiz künhü ve bize açık olan bütünüyle Kur'an'dır. Bu yüzden Allah'a nispet edilmektedir.¹⁷⁶

Kur'an, Cibril tarafından "Apaçık Arap lisan ile..."¹⁷⁷ ve "Okuma parçalarına ayrılmış olarak"¹⁷⁸ bölüm bölüm tilavet olunarak indirildiği¹⁷⁹ için Arapça olan lafzı, o lisan ile oluşturulan mu'ciz nazmı, o nazmın ihtiva ettiği *beliğ manası* ile "Kelâmullah"tır. Kur'an'ı Kur'an yapan bu dört özelliktir; bunlar veya herhangi birisi olmadan Kur'an olmaz ve "Biz onu hak olarak indirdik, o da hak olarak indit"¹⁸⁰ denilmez. Aksi halde, *وَإِنَّكَ لَلْقَائِي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ / Hiç şüphelen olmasın ki sen Kur'an'ı her şeyi yerli yerince yapan ve iyi bilen Allah katından almaktasın.*¹⁸¹ sözü nasıl söylenebilir!

176 Bkz. Zerkani, *Menahilü'l-İrfan*, I/41.

177 Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/195.

178 İsrâ, 17/106.

179 Yusuf, 12/2.

180 İsrâ, 17/105.

181 Neml, 27/6.

Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın da dediği gibi, vahiy esnasında "Tilavet olunan, onun manası değil manasını en belîğ surette ifade eden nazımdır." O hâlde Kur'an Peygamber'in kalbine, lisandan, lafızdan ve nazımdan soyut mana olarak indirildi denilemez... Arap Dili ise, Kelâmullah'ın manasına göre nazımın mu'ciz bir şekilde telif edildiği lafzını teşkil etmektedir. O nedenle deriz ki Kur'an-ı Kerim, *Arapça bir lafız, nazım ve mana* halinde inzal edilmiş ilahî bir Kitaptır. Bu dördü Kur'an'ın hassalarındandır. Bundan dolayı da mu'cizdir ve kendisiyle ibadet edilmektedir. Bunlardan birinin olmadığı söz, ilahî vasfını korumayacağı için "Kur'an" olamaz! Çünkü onun ilahilik vasfı bu dört unsurun hepsine teker teker nüfuz etmiş temel bir niteliktir. Mesela her ikisi de hikmet'i içermesine rağmen, "Mütevâtir Hadis" ile "Kur'an" arasındaki en belirgin fark, bizce buradadır. Zira hadis'in lafzı, nazmı ve manası tamamen Resulullah'a aittir. Vahiy onu, sadece kontrol altında bulundurmaktadır...¹⁸² Kelamullah'ın yazıya geçirilmesi ve kitaplaşması ise, yine biri olmadan diğelerinin olması imkânsız; öncekilerin tabiriyle birbirinin lazım-ı gayr-ı mufarıkı olan nazım ve mana ilişkisinin tabii bir sonucudur...

Şunu da belirtmeliyiz ki, Allah'ın ezeli kelamının lafzı ve manası herhangi bir dile tahsis edilemez. Zaten Allah'ın, her peygambere kendi kavminin dili ile vahiy göndermiş¹⁸³ olması da bunun apaçık bir delilidir. Ancak ezeli ve gayr-ı mahlûk vasfı ile tanzim edilmiş olan lafzı manasının, manası da lafzının aynası durumunda olan Nazm-ı Celil, indirilen lafızdan başka bir lisan ile tam olarak ne ifade edilebilir ne de başka bir dile tercümesi yapılır. İşte bu sebeple "Arapça", Kur'an'ın hassalarından biri durumundadır... Kur'an'ın başka dillere, ancak tefsirî, Kur'an'daki ifadesiyle, tafsili¹⁸⁴ tercümesi yapılabilir; haddizatında caiz olan da budur.¹⁸⁵

Pasajların Sureler İçerisindeki Tanzimi

Burada ayetlerin lafzından olmasa da manasından çıkartılabilecek önemli bir hususa daha yer vermek istiyoruz. Denilebilir ki, yaklaşık yirmi üç yılda, zaman ve zeminin arz ettiği öncelikli ihtiyaçlara cevap olmak üzere arz ve talep yöntemiyle indirilen her pasaj, Allah tarafından Hz. Peygamber'in kalbine Levh-i mahfuz'daki Kur'an ve sure bütünlüklerine muvazi olarak Arapça bir lafız, nazım, mana ve beyan halinde inzal edilip yerleştirilmiştir. **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ** ayeti buna delalet eder. O sebeple Levh'deki Kur'an ile Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'in hafızasındaki Kur'an'ın metni de aynıdır bir bütün halinde tan-

182 Şunu da belirtmeliyiz ki Resulüllah (s.a.v.) Allah tarafından kendisine ilim, hikmet ve Kur'an el-Azîm verilmiş bir peygamberdir. Onun söz, iş ve takrirleri vahiy değil, ama vahyin kontrolü altında gerçekleşmiş hikmettir... (Geniş bilgi için bkz. Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997, s. 112-119).

183 İbrahim, 14/4.

184 Fussilet, 41/44.

185 Krş. Fussilet, 41/44.

zimi de aynıdır. Oradaki soyut varlığın bütün halindeki fotoğrafı, vahiy süreci içerisinde bir puzzle / yapboz örneğinde olduğu gibi, buraya yansıtılıp pasaj pasaj yerleştirilmiştir.

Yirmi üç yıl boyunca Resulullah (s.a.v.), her vahiyden sonra kalbine /hafızasına inzal edilen pasajları, vahiy kâtiplerine bizzat yazdırmaktaydı. Nakledilen rivayetlere göre, Allah'ın Elçisi vahyi yazdırırken yeni gelen pasajın yerini de kalbindeki / zihnindeki tanzime paralel olarak kendisi belirlemiş, kâtip de işaret edilen yere yazmıştır. Mesela bir defasında buyurmuştur ki, falanı çağırın, okka ve divit getirsin... İşaret edilen vahiy kâtibî geldiğinde ona: Şu ayetleri şu ayetin önün veya sonuna yaz, demiştir. Allah'ın Resulü bunu söylerken, hiç şüphesiz, her hafızın hafızasındaki surelerin Kur'an bütünlüğü ve her suredeki ayetlerin de sure bütünlüğü içerisindeki yerlerini bildiği gibi, o güne kadar hafızasında tanzim edilmiş olan Kur'an metnine uygun olarak yazdırıyordu. Bazen de Cibril ayetlerin yerini bizzat gelip tarif ediyordu. Mesela Osman İbn Ebi'l-As nakletmiş ve demiştir ki, biz bir gün Resulullah (s.a.v.) ile otururken birden gözünü bir noktaya dikti ve hiç kırpmadan baktı. Sonra bize doğrulttu ve dedi ki, "Az önce Cibril bana geldi ve *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ*. İn ayetini falan surede, falan yere koymamı emretti."¹⁸⁶

Anlaşıyor ki, Resulullah vahyi yazdırırken iki şeye çok dikkat ediyordu. Birincisi, az önce de söylendiği gibi, yazdırdığı pasajın sure bütünlüğü içerisindeki yeri, ikincisi ise metnin doğru yazılması idi. Bu ikinci hususta Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: Resulullah (s.a.v.) bana vahyi yazdırır, sonra da yazdığımı okumamı emrederdi. Ben de okuduktan sonra yanlışlık varsa düzeltirdi...

Abdullah Draz'ın da işaret ettiği gibi, Kur'an'ın Levh-i Mahfuzdaki tertibi ile Hz. Peygamber'in hafızasındaki tertibi, birbirinin tıpa tıp aynıdır. Bu da Resulullah'ın (s.a.v.) sahifeler üzerine yazdırdığı Kur'an ile Cibril'in hiçbir tasarrufta bulunmaksızın Levh-i mahfuz'dan getirip inzal ettiğinin birbirine muvafik/mutabık olduğunu ifade eder. Kanaatimizce İslam İlim adamları, "Sureler içerisinde ayetlerin tanzimi 'tevkîfî'dir'" derken kast ettikleri bu olmalıdır.

Burada Abdullah Draz'ın bir sözüne itirazımız olacaktır. Draz demiştir ki, tarihî bir bina, bulunduğu yerden başka bir yere taşınmak istendiğinde, oradaki taşların, önceden teker teker numaralanıp sonra da üzerlerindeki numaralara göre yeni yerlerinde tekrar inşa edildikleri gibi, Kur'an parçaları da Levh-i Mahfuz'daki yerlerinden alınıp Hz. Peygamber'in hafızasına, aslı tertibi-ne uygun olarak yerleştirilmişlerdir.

Kanaatimizce Draz'ın yapmış olduğu bu teşbihte bir nokta dikkatinden kaçmış olmalıdır. Şöyle ki, tarihî bir binanın taşınmasında taşlar olduğu gibi yerlerinden alınarak başka bir yerde üzerlerindeki numaralara göre yeniden

inşa edilmektedir. Levh-i Mahfuz'daki Kur'an ise, aynıyle yerinden sökülerek değil bir nevi yansıma yoluyla Peygamber'in kalbine inzal edilmiş olmalıdır. Nitekim biz bunu "Lev-i Mahfuz ve Kur'an" adlı makalemizde açıklamıştık.¹⁸⁷ Çünkü Kur'an ve diğer kitaplar da dâhil Ümmü'l-Kitap'ın / Levh-i Mahfuz muhtevası yerinde korunmaktadır. Yüce Allah'ın "Her süre/dönem için bir kitap vardır; Allah dilediği kitabı siler, dilediğini yürürlüğe koyar! Zira "Ana Kitap" O'nun katındadır."¹⁸⁸ ayeti buna da işaret sayılır.

V. KUR'AN KİMİN SÖZÜDÜR

Kur'an-ı Kerim'in Allah Kelamı olduğunu; aslı itibariyle Yüce Allah'ın ezeli ve sonsuz ilminin sembolik bir ifadesi olan Levh-i Mahfuz'da bulunduğunu; "tertemiz, son derece değerli ve saygın yazıcı (melekler)in elleriyle, kadri yüksek ve temiz sahifelere yazdırıldığını..."¹⁸⁹ ve "son derece güvenilir /emin bir ruh" olan Elçi Cibril vasıtasıyla, "Muhteşem bir ahlakın sahibi" ve Müşriklerin bile "Muhammedü'l-Emin" olarak vasıflandırdıkları Hz. Peygamber'e bizzat okunarak inzal edildiğini; onun da, Allah dilemediği sürece unutma ve yanılma olmaksızın insanlara okuyarak tebliğ ettiğini yukarıda ayetlerle açıklamıştık. "Biz onu hak olarak indirdik, o da hak olarak inmiştir." (İsra, 17/105) ayeti de elimizdeki Kur'an metninin, Arap lisanı ile lafız, nazım ve mana halinde gerçekten Allah'ın kelamı olduğunu teyit etmektedir. Fakat gerek Kur'an'ın inzal edildiği dönemde müşrikler ve gerekse daha sonraki çağlarda müsteşrikler Kur'an'ın Allah'ın sözü olmadığını ileri sürerek bir takım akla ve mantığa sığmayan ve ispatı mümkün olmayan iddialar ortaya atmışlardır.

Kur'an, müşriklerin Resulullah (s.a.v.) ve on inzal edilen ayetler hakkında uydurdukları iftiralara cevaplar içermektedir. Zira müşrikler Allah'ın elçisine *şair*, *kâhin* ve *mecnun* diyorlardı. Onlara göre gaybdan haber veren bu kimselelerin her birinin bağlı bulunduğu bir cini vardır. Her birine cinleri gaybdan haber getirmektedir. Hz. Peygamber'in de böyle bir cininin olduğunu ve okuduğu ayetleri ona ait bir cinin getirdiği sözler olduğunu iddia ediyorlardı. Bu iddia sahiplerinden bazılarına göre o bir *şairdir*; bazılarına göre o bir *mecnundur* veya *kâhindir* veya *büyülenmiş* bir kişidir. Cinlerin etkisi altında kalarak bu sözleri uyduruyordu. Kimine göre Hz. Muhammed, Şam'a yaptığı seyahatleri

187 Biz bu makalemizde Levh-i Mahfuz'un insan ile ilgili yönünün, önceden tasarlanmış, planlanmış ve insan hayatına dikte ettirici bir kader; Kur'an'ın da Peygamber'in kalbine indirilmeden önce öngörülmüş bir plan mahiyetinde değil, İlm-i Ezeli sahibi Yüce Allah'ın olacağını önceden bilmesi ve olacağı şekilde Levh'e resmetmesi şeklinde teşekkül ettiğini söylemişizdir... Kur'an ise, iradelerinde hür insanlar tarafından yaşanacak hayata göre Levh'de tanzim olunmuştur. O sebeple denilebilir ki, bazı surelerdeki pasajlar arasında belli bir insicam varsa hayatın insicamından, yoksa hayatın o bölümünün insicamsızlığındandır. Nüzul sırasına göre okunduğundaki durum da aynı... (Marife, yıl: 8, sayı: 1, Bahar 2008, s. 9-44.)

188 Ra'd, 13/38, 39.

189 Abese, 80/11-16.

esnasında oradaki rahiplerden dinlediklerini anlatıyordu. Oysa o, Şam'a, 12 ve 25 yaşlarında iken iki defa seyahat etmişti! Birincisinde ise, Şam'a girmenden geri dönmüştür... Kimine göre Romalı bir köleyi – ki onun dili Arapça bile değildir - sabah akşam dinliyor ve ondan ezberlediklerini bir başkasına imla ettiriyordu...¹⁹⁰

Goldzihler, Gibb ve Bernard Lewis... gibi çağdaş müsteşriklere göre ise, Kur'an beşer şuurunun bir verisidir. Tevrat ve İncil'in bir nevi kopyasıdır. Sürekli olarak çevresindeki Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişki halinde bulunan Muhammed, onların etkisi altında kalmış; onlardan işittikleri bu bilgiler onun kalbinin derinliklerine nüfuz edip yerleşmesi sonucu inanç haline dönüşmüştür. Sonra da kalbinin derinliklerinden fezeyan edip gelen bu öğretileri bir görev olarak düşünmüş, daha sonra da bunların vahiy için bir vasıta olduğuna bütün samimiyetiyle inanmıştır...

Kur'an'daki açıklamalara göre, bir kısım insanlar kulak verip dinlemedikleri için Kur'an'ı anlamamakta ısrar etmektedirler;¹⁹¹ bir kısmı kulak verip dinlemekle birlikte, anlamak istemedikleri ve basiretleri kapalı olduğu için anlamamaktadırlar;¹⁹² bir kısmı ise dinliyor, anlıyor; fakat inanmak işine gelmediği, dünya menfaatlerine aykırı buldukları için inkâr etmektedirler...¹⁹³ O sebeple onun için – şunun sözü, yok bunun sözü... diyerek – doğruluğuna kendilerinin de inanmadıkları furyalar uydurmaktadırlar. Oysa insanlık vasfını koruyarak ve sırf tanımak, bilmek maksadıyla Kelamullah'ı dinleyen veya inceleyen pek

190 *“Ant olsun ki Biz onların: / وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ”* / *“Ant olsun ki Biz onların: “Onu, ona bir insan öğretiyor.” dediklerini de biliyoruz! Oysa işaret ettikleri kişinin dili yabancıdır, bunun ki ise apaçık bir Arapçadır.” (Nahl, 16/103).*

Böyle söylemeleri şundan olabilir: Müşrikler: “Bu okuduklarını Muhammed'in kendisi uyduruyor.” dediler. Fakat onun okuma, yazma bilmeyen ve hayatı boyunca hiç kimseden ders almamış, eğitim öğretim görmemiş ümmi bir insan olduğunu bildikleri için bu sözlerinin isabetli olmadığını düşündüler ve bu sefer de: “Ona bir insan öğretiyor.” demeye başladılar. Nakledildiğine göre bu şahıs, Amir İbn Hadrami'nin kölesi Cebr'dir. Cebr Romalı bir Hristiyandır. (Bkz. Nesefti, *Medârik*, II/300; İbn Kesir, *Tefsir*, IV/523) Güya, Hz. Peygamber onun yanına gider, onu dinler; sonra da ondan dinlediği şeyleri getirip anlatır... Kureyş'in bu iddiası da tutmadı. Çünkü bu kölenin ana dili Arapça değildir; az çok Arapça bilse de, meydan okunduğu hâlde en belâğ ediblerin bile benzeri bir pasajı dahi vücuda getiremedikleri böylesine edebî ve mu'ciz bir kelâmı o şahsın vücuda getirmesi imkânsızdır. (Bkz. Bakara, 2/23, 24; Hud, 11/13, 14; İsrâ, 17/88).

191 *“Sen ölümlere işittiremezsin; arkalarını dönüp giderken sağırlara da çağırını duyuramazsın. Sen, körleri de sapıklıklarından vazgeçirip doğru yola döndürebilecek değilsin. Sen, ancak ayetlerimize iman edenlere işittirebilirsin; onlar da ayetlerimize boyun eğzerler.” (Neml. 27/80, 81; Rum. 30/52, 53) “Şu sağırlara sen mi işittireceksin! Şu görmeyenleri ve apaçık sapıklık içinde olanları sen mi doğru yola ileteceksin!” (Zuhruf, 39/40).*

192 *“Yoksa sen onların çoğunun gerçekten dinlediklerini ve akıllarının erdiğini mi sanıyorsun? Onlar, hayvan gibidirler; hatta yolca hayvandan daha da sapıktırlar.” (Furkan. 25/44) “Bunlar yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki anlayacak kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şu ki gözler kör olmaz; ancak göğüslerdeki kalpler kör olur!” (Hac, 22/46).*

193 *“Şimdi siz, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz! Oysa onlardan öyle bir grup var ki Allah'ın kelâmını dinler ve iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif eder! Onlar, iman edenlerle karşılaştıklarında “Biz iman ettik.” der; birbirleriyle baş başa kaldıklarında ise: “Yoksa siz, Allah'ın size açtığı bilgileri Rabb'inizin katında size karşı delil getirsinler diye onlara söylüyor musunuz? Sizin aklınız ermiyor mu?” derler.” (Bakara, 2/75, 76).*

çok insan onun Allah'tan başkasının sözü olamayacağını yakinen bilmekte, buna kesin kanaat getirip hür iradesiyle kalben tasdik etmektedir. Başlangıçtan beri bu gerçek ve realite devam edip gitmektedir. On dört asırdan beri tüm inananlar ve günümüzdeki 1,5 Milyar Müslüman bu gerçeğin bir ifadesidir. Siz sanıyor musunuz ki, inkâr edenler akıllı da iman edenler akılsız? Belki tersi doğru olabilir; çünkü aklın ilk vazifesi yüce yaratıcısını tanımaktır. Bir de Mülk suresinde işaret edildiği gibi inanan kimsenin hiçbir kaybı olmayacaktır, fakat inkâr eden her hal ü karda zarardadır:

“De ki: “Farz et ki Allah beni ve benimle birlikte olanları helâk etti veya bize merhamet etti... Ne dersiniz, can yakıcı bir azaptan kâfirleri kim kurtaracak?”
De ki: “O Rahman'dır. Biz O'na iman ettik ve yalnız O'na dayandık... Yakında siz, kimin apaçık bir sapıklık içinde olduğunu bileceksiniz!” (Mülk, 67/28, 29)

Kur'an'ın inzal edildiği dönemde Mekkeli Müşrik Araplar **Kur'ân vahyini** inkâr edip cinlere isnat ederken, onların Sema'dan gelen haberler hakkındaki inançlarının bunda önemli rolü vardır. Çünkü onlar gökten haber çalan cinlerin olduğuna inanmakta idiler. Kur'an onların bu inançlarını reddetmemiştir.¹⁹⁴ İnançlarına göre mecnun, kâhin, arraf ve şair dedikleri kimseler bu cinlerle ilişki halinde idiler. Onlardan bir kısmı, Hz. Peygamber'e mecnun, şair, kâhin, arraf; Kur'an'a da cinlerin; özellikle şeytanın sözü derken bu kültürlerinin etkisi altında idiler. O sebeple Allah Teâlâ onları ikna etmek için pek çok ayette Kur'an'ın cin veya şeytanların sözü olamayacağına dair ikna edici delil-

194 *لَمْ أَنْبِئْكُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيَاطِينُ نَزَّلَ عَلَىٰ كُلِّ أَقْلِكٍ أَتَيْمٍ يُلْفُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ نَرِ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ / “Şeytanların kimlere inip ilişki kurduklarını size söyleyeyim mi? Onlar, ancak **günahkâr iftiracı kimselere inerler**. Çünkü onlar şeytanlara kulak verir, onları dinlerler. Onların çoğu yalancılardır. Şairlere ancak sapkınlara uyarlar. Baksana onlar, her bir vadiye başıboş dolaşıyor; yapmadıkları şeyi söyleyebiliyorlar. İman edip salih iş yapan, Allah'ı çok zikreden ve haksızlığa uğradıkları zaman kendilerini savunanları hariç, zalimler, pek yakında nasıl bir yıkılışla altüst olacaklarını bileceklerdir.”* (Şuara, 26/211-227).

وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ / “Biz semada burçlar yaratmıştık. Seyredenler için orayı süsledik. Orayı kovulmuş her şeytana karşı koruduk. Şayet onlardan birisi kulak hırsızlığı yapmaya kalkışacak olursa, derhâl onun peşine alevler saçan bir ateş parçası/şihâb takılır.” (Hicr, 15/16-18).

Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Yüce Allah, gökte bir işe hükmettiği zaman melekler, O'nun emrinden dolayı samimi bir şekilde, saygı ve ta'zim ile kanat çırpırlar. O anda, sanki düz bir kaya üzerinde zincir şakırtısına benzer ses duyulur. Meleklerin kalbindeki korku ve dehşet giderilince bir alttakiler, Arş'ı taşıyanlara: 'Rabb'iniz ne buyurdu?' diye sorarlar. Onlar da: 'Rabb'imiz hakkı buyurdu. O pek yücedir, pek büyüktür.' derler...” (Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, III/503) İşte bu sözleri dinleyenlere...

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَكِبِ وَحَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلِ الْأَعْلَىٰ وَيُقَذِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَأَصِيبٌ إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَائِبٌ / “Muhakkak ki Biz, en yakın semayı yıldızlarla ziynetliyle süsledik, inatçı her şeytana karşı orayı koruduk, artık şeytanlar Mele-i A'lâ'ya kulak verip dinleyemezler; dinlemeye kalkan olursa, her taraftan taş tutulur ve sert bir biçimde kovulur! Onlara arkası gelmeyen bir azap vardır. Ola ki bir söz aşırın olsun, onu da derhâl delip geçen bir ateş parçası/şihâb takip eder!” (Bkz. Saffat, 37/6-11).

lerle cevap vermiş; hatta onlara meydan okumuştur.¹⁹⁵ Bir kısmı ise Kur'an'ın Allah'ın gerçek kelamı olduğunu bilmelerine rağmen kendisinin uydurduğunu veya Romalı bir kölenin ona aktardığını iddia ettiler... Bu konuda sözü fazla uzatmadan bu çelişkili iddialara Kur'an'da verilen cevapları yorum yapmadan nakletmekle yetinmek istiyoruz:

Mecnundur Diyenlere Cevap

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ / "Nün. Kaleme ve yazdığı şeylere yemin olsun ki sen, Rabb'inin nimeti sayesinde **mecnun değilsin**." (Kalem, 68/1, 2)

يَكَاذِبِينَ كَفَرُوا لِيُرِيَنَّكَ يَا بَصَرًا هُمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَإِنْ لِلْعَالَمِينَ / "İnkâr edenler Zikr'i dinledikleri zaman, neredeyse bakışlarıyla seni devirireceklerdi. "Muhakkak ki o **mecnundur / deli**" diyorlardı." (Kalem, 68/51)

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ / "Dediler ki: "Ey kendisine Zikr indirilen kişi! Sen kesinlikle **mecnunsun**; eğer doğru söyleyenlerden idiyen bize melekleri getirseydin ya!" (Hicr, 15/6-7)

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَنِينٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ / "...şafak söküp aydınlık yayılmaya başladığında sabaha da yemin olsun ki bu Kur'an, kesinlikle değerli bir elçinin/Cibril'in sözüdür. O, kuvvetli elçi Arş'in sahibi yanında itibarlıdır. Orada sözü dinlenir ve kendisine güvenilir. Hemşeriniz Muhammed **mecnun değildir!**" (Tekvir,81/18-25)

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ / "Düştüğü an yıldızla yemin olsun ki hemşeriniz (Muhammed) ne **doğru yoldan saptı** ne de **aklını kaybetti** / azıttı. O, arzusuna göre de konuşmuyor. O (Kur'an), kendisine inzal edilen vahiyden başka bir şey değildir. Onu ona, kuvveleri sağlam olan "Cebrail" öğretmiştir. O güçlü, yaratılışı mükemmel ve akıldır." (Necm, 53/1-6)

Mecnûn yani cinlenmiş cinle irtibatlı anlamında olan diğer âyetler için bkz. 7/A'raf /184; 23/Müminûn/70; 34/Sebe/8, 46; 37/Sâffât 36,37; 44/Duhân/14...

Şairdir Diyenlere Cevap

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ / "Biz Peygamber'e **şair öğretmedik**; onun için buna gerek de yoktur.¹⁹⁶ Bu bir **zikir** ve apaçık Kur'an'dan başka bir şey değildir." (Yasin, 36/69)

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ / "o, bir **şairin sözü değildir!** Ne de az inanıyorsunuz! Bir **kâhinin sözü de değildir!** Ne de az düşünüyyorsunuz! O, âlemlerin Rabb'inden indirilmiştir." (Hakka,69/41-43)

195 Bkz. Bakara, 2/23, 24; Hud, 11/13, 14; İsrâ, 17/88.

196 Krş. Şu'arâ, 26/221-227.

Şeytanların Sözüdür Diyenlere Cevap

وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْرُولُونَ / “Kur'an'ı şeytanlar indirmedir. Bu onların harcı değildir, buna güçleri de yetmez. Onlar, onu dinlemekten bile menedilmişlerdir. (Bkz. Saffat, 37/8; Cin, 72/8-9)”

Şeytanlar Kime İner Biliyor musunuz?

هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُفْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْتَرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ / “Şeytanların kimlere inip ilişki kurduklarını size söyleyeyim mi? Onlar, ancak günahkâr iftiracı kimselere inerler. Çünkü onlar şeytanlara kulak verir, onları dinlerler. Onların çoğu yalancılardır. Şairlere ancak sapkınlara uyarlar. Baksana onlar, her bir vadide başıboş dolaşıyor; yapmadıkları şeyi söyleyebiliyorlar. İman edip salih iş yapan, Allah'ı çok zikreden ve haksızlığa uğradıkları zaman kendilerini savunanları hariç, zalimler, pek yakında nasıl bir yıkılışa altüst olacaklarını bileceklerdir.” (Şuara, 26/211-227)

Onu Hz. Muhammed Uydurmadı

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ / “Eğer O/Muhammed, bizim adımıza bazı sözler uyduracak olsaydı, onu derhâl sağ elimize alır, sonra da şah damarını koparırđık; içinizden hiç kimse de buna mani olamazdı.” (Hakka,6/44-47)

وَإِذَا نَثَلَىٰ عَلَيْهِمْ أَيَّامُنَا يَبْنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٌ عَظِيمٌ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَأَكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Mana ve maksatları apaçık ayetlerimiz kendilerine okunduğunda huzurumuza çıkartacaklarını unmayanlar, “Bize, bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir.” dediler. De ki: “Benim onu kendiliğimden değiştirmem mümkün değildir; ben sadece bana vahyedilene uyarım; eğer Rabb'im'e karşı gelirim, büyük bir günün azabından korkarım.” 16. De ki: “Şayet Allah dilesedydi ben onu size ne okur ne de bildirebilirdim. Daha önce aranızda bir ömür geçirdim. Siz, hiç düşünmez misiniz?” (Yunus, 10/15, 16)

O Bir Zikirdir

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ / “Bu bir öğüt ve apaçık Kur'an'dan başka bir şey değildir.” (Yasin, 36/69)

لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ / “İnkâr edenler Zikr'i dinledikleri zaman...” (Kalem, 68/51)

وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ / “...Oysa bu Kur'an âlemler için bir öğütten başka bir şey değildir.” (Kalem, 68/52)

O Allah'ın Tenzilidir

وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ / “Kuşkusuz Kur'an, âlemlerin Rabb'inin indirmesidir...” (Şuara, 26/192)

Onu Cibril İnzal Etmiştir

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ / "Uyarıcılardan olman için onu senin kalbine Ruhul-Emîn/Cebrail apaçık bir Arap lisanı ile indirmiştir." (Şuara, 26/193-195)

O Değerli Bir Elçinin Sözüdür

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ / "Şüphesiz, Kur'an çok değerli bir elçinin sözüdür; ..." (Hakka, 69/40)

Bu elçi, Hz. Muhammed değil, Cebrail'dir. Çünkü Kur'an Hz. Muhammed'in değil (Müddessir, 74/25) Cebrail'in sözüdür. (Bkz. Bakara, 2/97; Şuara, 26/192-195; Şûrâ, 42/51; Necm, 53/5-6; Kıyâme, 75/16-19)

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ / "Şüphesiz o değerli bir elçinin sözüdür..." (Tekvir, 81/19)

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى / "Onu ona yetileri son derece sağlam, güçlü olan Cibril öğretmektedir..." (Necm, 53/5)

O Allah'tan İndirilmiş Gerçeğin Ta Kendisidir

وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا / "Biz onu hak olarak indirdik, o da hak olarak inmiştir." (İsra, 17/105)

وَأِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ / "Şüphesiz o, kesin gerçeğin ta kendisidir. 52. O hâlde sen, ulu Rabb'inin ismini tespih et!" (Hakka, 69/51, 52)

Bu ayetlerden de anlaşılıyor ki, Haz Peygamber bir beşer olarak sağlıklı yerinde, akıllı, zeki, çevresince tanındığı gibi emin; aynı zamanda kendisinin ve görevinin bilincinde olan gerçek bir elçidir. Kur'an ise, cinlerin, şeytanların ve düşmanlık amacıyla ona yönelen her kimsenin asla erişemeyeceği bir yüceliktedir. Her türlü zarara karşı korunmuş; koruyucusu da âlemlerin Rabbi Yüce Allah'tır... O, Allah'ın ezeli, sınırsız ve hakikatini idrakten aciz olduğumuz kelimadır. "Bunda hiçbir şüphe yoktur." (Bkz. Bakara, 2/2) Çünkü "O, eşî, benzeri değil, benzeri gibisi dahi olmayandır..." (Şura, 52/11) Allah Teala'nın, aynen Hz. Musa'ya vahyini tabletler üzerine yazdırdığı gibi - ki biz bunun da mahiyetini idrak edememekteyiz - sefere adı verilen yazıcı meleklerle yazdırdığı Cibril'in de onlardan alıp Hz. Muhammed'e Arap lisanı ile bizzat okuyarak lafız, nazım ve mana halinde inzal ettiği Kelamullah'tır. Gerçekte Allah'ın olmasına rağmen ayetlerdeki ifadeye göre "O kerim bir Elçinin sözüdür." denilmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, doğal olarak her elçi; özellikle Cibril, tıpkı mürekkepten şekillendirilen kelimeler, nazım ve yaratılan ses gibi sadece taşıyıcı ve nakledicidirler. Onların naklettikleri ise asıl sahibinin sözüdür. O sebeple Kur'an, gerçekte Cibril'in değil Allah sözüdür. "Biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et, dinle..." (Kıyame, 75/18) ayetindeki "Biz onu okuduğumuz..." cümle de bunu ifade etmektedir. Biz, Kur'an okuduğumuz zaman da onun sese ve yazıya büründürülmüş şekli bize, bizim ses ve yazı ile naklettiğimiz asıl söz ise Allah'a aittir.

Sonuç

Allah'ın, planlanan zaman dilimi içerisinde inzalini murat ettiği ve izin verdiği her pasajı, pek çok müfessirin de söylediği gibi, "Sefere" adı verilen son derece değerli, temiz yazıcı melekler Levh-i Mahfuz'dan tertemiz sayfeler üzerine bizzat elleriyle yazdılar. Cibril de "Sefere"nin yazdıkları tertemiz ve yüce sayfeleri eşzamanlı olarak alıp Allah'ın Resulüne inzal etti. İlk inzal Ramazan ayının¹⁹⁷ en mübarek gecesi olan¹⁹⁸ Kadir gecesinde başlamıştır.¹⁹⁹ Daha sonra Cibril Allah'ın iradesi ve izni ile vahiy sürecinde Kelamullah'ı aynı minval üzere Hz. Muhammed'in kalbine indirmeye devam etmiştir.

Vahiy elçisi olarak mükemmel bir yaratılışa sahip ve son derece güvenilir olan Cibril, yaklaşık yirmi üç yıl boyunca getirdiği her pasajı, Resulullah'a, vahiy kaplaması hâlinde ve kelime kelime okuyarak *Arapça, lafız, nazım, mana* ve *beyan* olarak inzal etmiştir.

Vahiy esnasında, Cibril'in okuduğu her pasaj, okunanları dikkatle dinlemede olan Rasûlüllah'ın kalbine Allah'ın dilemesi hariç, asla unutmayaacağı bir biçimde yerleştirilip sonra da okutturulmuştur.

Arş'ın Arz'a cevabı olarak farklı zamanlarda ve ikili sistem gözetilerek inzal edilen her pasaj, Levh-i Mahfuz'daki Kur'an ve sure bütünlüklerine göre Hz. Peygamber'in hafızasına yerleştirilmiştir. Resulullah da indirilen her pasajı kendi hafızasında tanzim edilene muvazi olarak sayfalara yazdırmıştır. Bu yüzden sureler içerisinde ayetlerin/pasajların tertibi tevkîfidir. Belki de Cem'den önceki Kur'an içerisinde surelerin tertibi de öyledir. Nitekim sahabeden Zeyd b. Sabit, Übey b. Kâ'b, Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Aişe'ye nispet edilen Kur'an nüshalarının nüzul sırasına göre tertipleri ve bunların kronolojik açıdan birbirlerine çok yakın olmaları akla bu düşünceyi getirmektedir...

İlk günden vahiy süresi tamamlanıncaya kadar Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen ayetleri, Allah'ın verdiği unutmama garantisi sebebiyle hiçbir hata ve yanılma olmaksızın, inzal edildiği ve ezberletildiği tertibe göre muhataplarına okumuş ve gerektiği yerde gereken açıklamaları yapmıştır. Ömrünün sonuna kadar bu durum, hep böyle devam etmiştir. Ayrıca her yıl Ramazan ayında Cibril ile Resulullah'ın o güne kadar indirilen Kur'an'ı mukabele usulü ile okuduklarından, yani "arza" dan da söz edilebilir...

Hiç şüphe yok ki Yüce Allah'ın, *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* "*Muhakkak ki, Zikr'i Biz indirdik, onun koruyucusu da Biziz Biz!*"²⁰⁰ şeklindeki teminatının ilk muhafaza mahalli Resulullah'ın hafızasıdır. Çünkü

197 Bakara, 2/183.

198 Duhan, 44/3.

199 Kadr, 97/1.

200 Hier, 15/9.

... سَنُقَرِّوُكَ فَلَا تَنْسَىٰ إِنَّا مَا شَاءَ اللَّهُ / “Biz sana okutacağız, - Allah’ın dilemesi hâriç - sen de unutmayacaksın...”²⁰¹ ayeti bunu söylemektedir. Bu durum karşısında: “Allah dilemiş de vahyettiği pasajlardan bir kısmını Elçisine unutturmuştur, denilebilir mi?” sorusuna “Evet...” demek imkânsızdır. “Hiç unutturmamıştır, denilebilir mi?” sorusuna da “Hayır...” demek mümkün değildir. Çünkü her iki soruya da cevap verebilmek için elde herhangi bir nass bulunmamaktadır... Fakat mutlak olarak söylenebilecek tek söz var, o da şudur: Hz. Peygamber, beşer vasfı sebebiyle, Kur’an’dan hiçbir ayeti unutmamıştır...

Resulullah tarafından ve vahiy katipleri vasıtasıyla günü gününe metne dönüştürülen Kur’an, onun ahirete irtihalinden hemen sonra Hz. Ebu Bekir döneminde iki kapak arasında cem’ edilmiş; Sahabeden önemli hiçbir itiraz vaki olmaksızın üzerinde icma / ittifak hasıl olmuş ve nesilden nesle mütevatir olarak bize kadar nakledilmiştir.

Bugün tedavüldeki Kur’an, sadece tanzim şekli ve okumayı kolaylaştırmak amacıyla sahabe ve onları takip eden âlimler tarafından sonradan harflerin altlarına ve üstlerine konulan noktalar, hareketler, secavendler / noktalama işaretleri; hizb, ta’şir, tahmis vb. bölümlemeler hariç, Allah tarafından Levh-i Mahfuz’dan Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed’e inzal edilen Kur’an’ın ta kendisidir. Aralarında sadece, beynimizdeki ile kâğıt üzerindeki benzer, soyut ve somut farkı bulunmaktadır. Elbette somut kısmı beşere aittir...

Hz. Osman’ın istinsah ettirip ilim merkezlerine gönderdiği nüshalardan üçü halen üç ayrı ülkenin müzesinde bulunmaktadır. Bunlardan birisi İstanbul’da Topkapı Müzesi, diğeri Taşkent’te, üçüncüsü ise Londra’da British Museum’dadır... Bu üç nüsha, Diyanet İşleri Başkanlarından Tayyar Altıkulaç tarafından titiz ve dakik bir çalışma ile karşılaştırılmalı olarak yayıma hazırlanıp neşredilmiştir.

Bir noktaya daha dikkat çekmek istiyorum. Aradan geçen asırlar da göz önünde bulundurulurken yeryüzündeki elyazması veya matbu’ tüm Kur’an’lar incelendiğinde, bunlar arasında yazı karakterlerinden başka hiçbir farklılığın olmadığı görülecektir. Bu da Kur’an’ın ne asırlar ne de düşmanları tarafından yıpratılmadığını gösterir. Çünkü o Allah’ın Kelamı ve Hz. Peygamber’in ebedi mucizesidir. Artık şüphe yok ki, “Kur’an’ı Cenab-ı Allah indirmiştir, onun koruyucusu da O’dur...”

CAHİLİYYE DÖNEMİNDE PUTLAR VE PUTÇULUK

Vahyin Nüzul Zemininin Aydınlatılmasına Bir Katkı

Prof. Dr. Orhan ATALAY*

ÖZET

Bu makale belirli bir tarihsel ve coğrafi kesimde teşekkül etmiş dini bir yapıyı aydınlatmaya katkı sağlayacak bir inceleme olup İslâm öncesi Arapların tapındıkları putları, putçuluğu ve put edinme süreçlerine ilişkin açıklamaları içermektedir. İnsanın en temel zihni çelişmesini oluşturan bu sapmanın incelemeye değer bir konu olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Put, Putçuluk, Lât, Uzzâ, Menât, Vedd, Ye'ûk, Suva'

ABSTRACT

This article is including one subject which will explain a religious state built in a certain historical and geographical section. This subject includes explanations dealing with Pre-Islamic Arabian's idols, their idolism and process of idolism. Our opinion is that this deviation constituting the most basis of human mental contradiction is a worth investigating.

Key Words: Idol, Idolism, Lât, Uzzâ, Menât, Vedd, Ye'ûk, Suva'

Giriş

Put ve putçuluk çok erken dönemlerden beri insanlığın gündeminde olan dinî bir sapkınlık olmuştur. Belli ki, insanî bilincin çeşitli nedenlerle körelmeye veya tutulmaya maruz kaldığı her durumda ortaya çıkan bu sapkınlık, zaman ve mekâna göre farklı isimler ve formlara bürünmüş olsa da, öz olarak hep var olagelmıştır. Buna göre put ve putçuluğu 'açık insanî bilinc'in karşısı bir bozulma olarak tanımlamak yanlış olmasa gerek. Zira insan ya bilinçli bir varoluşu ikâme eder veya bizzat kendi elleriyle var ettiği veya atalarından vareseten aldığı bir takım putlara bağlı dinî/kültürel bir hayat yaşar. Buna göre put ve putçuluğu sadece bazı ilkel topluluklara has bir iptidailik olarak tanımlamak doğru değildir. Araplar da İslam öncesi dönemde tapındıkları nesnelere 'tanrı' anlamında 'ilâh' derlerdi. Hangi fiil kökünden türediği hakkında birden fazla görüş mevcut olmakla birlikte, 'ilâh' kelimesinin ismi meful anlamında bir mastar olduğu konusunda görüş birliği vardır. Buna göre 'ilâh' kavramı, 'kendisine ibadet edilen', 'kudreti ve sanatı hakkında düşünüldüğünde hayrete düşülen', 'her türlü ihtiyacın giderilmesi ve başa gelen musibetin defedilmesi için kendisine dua edilen', 'duaya cevap vermek için kendisine yalvarılan ve tazarru edilen varlık' gibi anlamlara gelir. Kelimenin sözlük ve semantik kullanımına baktığımızda 'ilâh' ile 'ibadet' kavramları arasında oldukça yakın

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: atalayarhan@hotmail.com

bir anlam ilişkisi görülür. Hatta öyle ki, 'ilâh' mastarının 'ibadet' anlamında olduğu bile düşünülmüştür. Nitekim "Kanaat önderleri Firavun'a dediler ki: 'Musa ve kavmini, seni ve senin ilâhlarını terk edip yeryüzünde fesat çıkarsınlar diye mi serbest bırakacaksın?" (Araf, 7/127) ayetinde yer alan 'ilâh' kelimesini bazı kıraatçılar 'ibadet' şeklinde okuyarak, "**Seni ve sana ibadet etmeyi terk etmeleri için mi?**" anlamını vermişlerdir. İbn Abbas'tan gelen ve Saleb'in tercih ettiği bu kıraati savunanlar gerekçe olarak da Firavun'un ibadet eden değil, kendisine ibadet edilen bir kişi (mabut) olduğunu gösterirler. Nitekim aşağıdaki ayetlerde açıkça ifade edildiği üzere Firavun insanlara kendisini ilâh olarak tanıtıyordu: "Ben sizin en yüce rabbinizim." (Naziat, 79/24); 'Firavun dedi ki: 'Ey mele! Ben sizin benden başka bir ilahınız olduğunu bilmiyorum". (Kasas, 28/44); "Firavun dedi ki: 'Benden başka bir ilâh edinirsen seni kesinlikle zindanlıklardan ederim." (Şuara, 26/29) Bu yorum aynı zamanda **ibadet** kelimesinin anlamı konusunda aydınlatıcı ipuçları da vermektedir. Çünkü Firavun dinsel olmaktan ziyade siyasal bir kimlikte ve toplumda mutlak bir diktatörlük ihdas etmişti. Dolayısıyla emir ve yasak koyma hakkını sadece kendisine tahsis etmiş ve insanlardan kendisine mutlak bir itaat istemek anlamında bir nevi ulûhiyetini ilan etmişti.¹

Kaynaklar İslâm vahyinin nazil olduğu dönemde genelde Arabistan yarımadasında ve özellikle de Mekke'de çok sayıda putun varlığından söz ederler. O günün Mekke'sinde yaşanan dinî hayatın en ağır eleştirisini içeren Kur'an ise, kendi anlatım biçimi gereği, 'putçu paradigmayı' ret sadedinde temsil kabilinden sadece bazılarında söz etmiştir.

I- Kur'ân'da 'Put' Anlamında Kullanılan Kavramlar

Türkçede kullandığımız 'put' kelimesi Arapçada 'sanem', 'vesen', 'temâsil' ve bazılarına göre 'nusub' kelimeleri ile ifade edilmektedir.

'Sanem' (صنم) kelimesi 'asnâm' (اصنام) şeklinde çoğul yapılır ve çoğul haliyle Kur'an'da beş ayette (A'raf, 7/137; İbrahim, 14/35; En'am, 6/74; Şuara, 26/71 ve Enbiya, 21/57); 'vesen' (وثن) kelimesi ise, 'evsân' (اوثنان) şeklinde çoğul yapılır ve bu haliyle üç ayette (Hacc, 22/30; Ankebut, 29/17 ve 25) zikredilmiştir. Kur'ân'daki kullanımlara baktığımızda, 'esnâm' kelimesi bir yerde (A'raf, 7/137) Hz. Musa'nın; geri kalan dört yerde ise Hz. İbrahim'in kavminin konu edinildiği kıssalarda geçer. 'Evsân' kelimesi ise bir yerde (Hacc, 22/30) haccın anlatıldığı bağlamda zikredilirken, geri kalan iki ayette ise yine Hz. İbrahim kıssasında geçer. Hatırlanacak olursa Hz. İbrahim konulu kıssanın anlatıldığı başka bir ayette ise (Enbiya, 21/52) aynı putlar '**temâsil**'

1 Bkz. İbni Manzur, 13/467; Zebidi, 1/8205; er-Razi, Muhammed b. Ebi Bekr, **Muhtaru's-Sıhah**, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1415/1995, 1/20

(التماثيل) kelimesi ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ayetlerde üç kavramın da aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz.

Ancak buna rağmen, bazı dilciler özellikle ilk iki kavramı tefrik etmişlerdir. Mesela Hişam İbnu'l-Kelbi (v.204 h.) 'odun, altın, gümüş ve benzeri yeryüzü madenlerinden yapılmış insan heykeli şeklindeki putlara 'sanem'; aynı heykelin taştan yapılmış olanına da 'vesen' denildiğini söyler.² el-Fihri ise, heykel olarak yapılmış olan putların 'sanem'; belli bir şekli olmayanların ise 'vesen' diye isimlendirildiği görüşünü aktarır. Bununla birlikte Arapların insan şeklindeki putlara 'sanem', başka şekillerde olanlara ise 'vesen' dediklerini ileri sürenler olduğu gibi,³ onların insan suretindeki putlarına 'esnam' dedikleri gibi, 'evsân' da dedikleri görüşünü savunan dilciler de vardır.⁴ Aynı şekilde İbni Sîde, 'sanem'i odundan yontulan, gümüş ve bakır kalıplara dökülen ve kendisine tapınılan put' diye tanımlarken, bazıları da 'sanem' kelimesi ile cismi ve resmi olan putun kast edildiğini; cismi ve resmi olmayan putun ise 'vesen' kelimesi ile ifade edildiğini söylemişlerdir. Ebu'l-Abbas'ın İbni Arabî'den aktardığına göre, 'sanem' ve 'nasem' kelimeleri 'kendisine tapınılan resim' anlamına gelir. Bir başka görüşe göre 'vesen' yontulmuş odundan, taştan ve gümüşten olan putlara; ikincisi ise bilinen veya tanınan nesnelere benzemeyen belirsiz bir takım şekillere denilirdi. Buna göre Araplardan kimileri dikilmiş vesen'leri sanem yapar tapınırdı. Hasan-ı Basri'den gelen bilgiye göre, Arap kabilelerinden her birinin tapındığı birer sanem'leri vardı ki, onu 'Falancaların 'inâs'ı (إنثاء) yani 'dişi putu' diye isimlendirirlerdi.⁵ Nitekim şu ayette de bu anlamda kullanılmıştır: "Allah'ı bırakıp da dua ettikleri şeyler sadece inâs'tırlar." (Nisa, 4/117)⁶ İbn Manzur da Arapların odun ve taş gibi cansız nesnelere şeklindeki putlarına topluca 'inâs' dediklerini belirtirken⁷, Taberi bu kavram ile 'Lat, Menât ve Uzzâ' putlarının hepsinin birden kast edildiği görüşündedir.⁸ Ancak Hasan-ı Basri'den gelen bilgiye göre 'inâs' kelimesi 'Ruhu olmayan her cansız varlık' anlamında olup, bu kuru bir odun veya cansız bir taş olurdu.⁹

Bazı müfessirlere göre Kur'an'da 'put' anlamında kullanılan bir başka kavram ise, 'nusus' (النصب) kelimesidir: Çoğulu 'ensâb' (انصاب) şeklinde gelen bu kavram Maide 3. ayette tekil haliyle 'en-nusus', Maide 90'da ise çoğul ha-

2 İbni Kelbi, Hişam b. Muhammed, *Kitabu'l-Esnâm*, Tah. Ahmed Zeki Paşa, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, LXXXIX, Ankara, 1969, s.33.

3 Zebidi, Muhammed el-Murtaza, *Tâcu'l- Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dar-u Sadır, Beyrut, 1386/1966, I/7791.

4 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 22.

5 Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, (20 Cüz), V/367.

6 Kavramın yer aldığı ayetler için bkz. (Bkz. İsrâ, 17/40; Saffât, 37/150; Şûrâ, 42/49-50; Zuhrûf, 43/19)

7 İbni Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, tsz., XII/349.

8 Taberi, Muhammed b. Cerir, *Câmü'l-Beyân 'an Tevîli'l-Kur'an*, (XII Cüz), IV/278.

9 İbni Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1388/1961, I/738; Kurtubi, V/367.

liyle 'el-ensâb' şeklinde zikredilmiştir. Ancak burada hemen belirtmeliyiz ki, Me'aric 43. ayette yer alan (النَّصَب) kelimesini Hasan-ı Basri, İbn Amir ve Hafs 'nûn' ve 'sâd' harflerinin zammesi ile 'en-nusub'; cumhur ise nûn'un fethası ve sâd'ın cezm hali ile 'en-nasb' şeklinde okumuştur. 'en-Nasb' kelimesi ise 'işaret için dikilmiş taş' demektir.¹⁰ Bu nedenle birinci kıraate göre ayet: "Onlar sanki dünya hayatında olduğu gibi putlarına doğru koşuyorlarmış gibi hızla akarlar" manasındadır. İkincisinde ise "Sanki hedef için dikilmiş taşlara doğru yarış halindedirler" manasına gelir.¹¹

'Nusub' kavramı ise, bazılarına göre 'Dikili Taş'; diğerlerine göre ise 'Put' anlamındadır. Mesela Katade, İbn Cüreyc, Mucahid ve İbn Sîde gibi bilginlere göre, cahiliye halkı 'yanlarında putları için kurban kestikleri dikili taşlara 'en-nusub' derlerdi. Hatta Kâbe'nin etrafında dikilmiş olan bu taşları zaman zaman daha güzelleriyle değiştirirlerdi. Bunlara göre Müslümanlar için yenilmesi haram kılınmış yiyeceklerin açıklandığı bağlamda yer alan (وما ذبح على النَّصَب) "Nusub üzerinde/yanında kesilenler de size haram kılınmıştır." (Maide, 5/3) ayeti de bu tezi teyit etmektedir.¹² Ancak Ferrâ, Cevherî ve Zeccâc gibi bilginlere göre bu kavram 'İbadet edilmek için dikilen putlar' anlamındadır.¹³

II- Arap Putçuluğunun Tarihi

Kaynaklar, putçuluğun Araplarda ilk ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli rivayetler aktarırlar: Mesela 'Kitâbu'l-Esnâm (Putlar Kitabı)' müellifi İbn Kelbi'nin aktardığı bilgiye göre, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail Mekke'ye yerleşip evlendikten sonra soyu zamanla öyle çoğaldı ki, 'Amalika Kabilesi'ni Mekke'den sürüp çıkardılar. Aradan uzun bir zaman geçince Mekke onlara da dar gelmeye başladı ve derken bu sefer kendi aralarında düşmanlıklar, hatta savaşlar zuhur etti. Sonuçta İsmailoğullarından bazıları da bizzat kardeşleri tarafından Mekke'den sürüldüler. Bir görüşe göre Araplar arasında putçuluğun tarihi de işte bu sürgünle başladı. Çünkü öteden beri Mekke'den ayrılan herkes gerek Harem'e gösterdiği saygı ve sevgiden ve gerekse uğur getirsin diye mutlaka yanında Kâbe'ye ait bir taş götürür, konakladığı yere onu da koyar ve Kâbe'yi tavaf ettiği gibi o taşı tavaf ederdi. Bununla birlikte onlar İbrahim ve İsmail'in dinî gelecekleri üzere haccediyor, umre yapıyorlardı. Sonra bu durum onları dinlerinin esaslarını unutmaya ve sevdikleri şeylere tapınmaya kadar götürdü. Sonuçta öyle bir hale gelindi ki, tevhid dinini kısmen de olsa sürdürenler dışında, geneli İbrahim ve İsmail'in dinini değiştirip putlara tapınmaya başladılar. Böylece

10 İbni Manzur, 'n-s-b' mad. (I/758); Zebidi, Tacu'l-Arus, 'n-s-b' mad. (I/972)

11 Taberi, XII/243; İbni Kesir, IV/543; Kurtubi, XVIII/256.

12 Taberi, a.g.e., IV/406

13 İbni Manzur, aynı mad. (I/758)

tevhid inancını bulandıran Mekkeliler artık Mescid-i Haram'a saygı göstermek, Tavaf, Hacc, Umre, Vakfe ve Kurban gibi ibadetleri de asıllarında olmayan bir takım ilavelerle sürdürdüler. Bu ekler mesela Nizar Oğulları'nın telbiyesine şöyle yansımıştı:

لبيك اللهم لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك

"Buyur Allah'ım! Buyur! Buyur! Senin hiçbir ortağın yoktur; bir ortaktan başka ki, Sen ona da, onun sahip olduklarına da mâliksin".¹⁴

Belli ki, Kureyşliler aradan geçen uzun zaman sonra Hz. İbrahim'in hanif dininin safiyetini iyice bozmuş, hak ile batılı birbirine karıştırmışlardı. Öyle ki, bir taraftan Kâbe'ye saygı gösteren, onu tavaf eden, onun yanında bağışlanma dileyen ve Hac farızasını yerine getiren Kureyşliler, diğer taraftan putları yüceltmek, onlar adına kurban kesmek ve onlardan yardım beklemek gibi derin bir dinî sapkınlığa düşmüşlerdi.¹⁵ Nitekim "**Onların çoğunluğu şirk koşmadan Allah'a iman etmezler.**" (Yusuf, 12/106) ayeti bu açık çelişkiye dikkat çekmiştir.

Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa, Araplarda putçuluk öylesine yaygın bir hal almıştı ki, hemen hemen her evin bir putu vardı. Mesela onlardan birisi sefere çıkacağı zaman evindeki putunu bir ibadet maksadıyla sıvazlayarak ayırırdı. Dönüşünde yaptığı ilk iş yine o putu okşamak olurdu. Her eve özel olan putların yanı sıra, her kabilenin de kendine has bir putu bulunurdu. Bunun yanı sıra birkaç kabilenin tapındığı daha büyük putlar da mevcuttu. İşte: "**Dediler ki, 'O, tanrıları tek tanrı haline getirdi; bu, gerçekten garip bir şeydir'**" (Sâd, 38/5) ayeti ile bildirilen şaşkınlıklarının nedeni de muhtemelen buydu.¹⁶ Zira böylesi kültürel bir vasatta şekillenmiş zihinler için tek tanrılı bir dinin yerleşik dinî algıya aykırı gelmesi ilk bakışta normal bir tepki olarak değerlendirilebilir.

Arap putçuluğunun başlangıcı ile ilgili ikinci bir görüş **Amr b. Luhayy** isimli şahıs etrafında yoğunlaşır. Rivayetlere göre bu şahıs ve kabilesi Mekke'nin yönetimini elinde bulunduran Cürhüm Kabilesi ile uzun süren bir mücadeleden sonra, onları oradan sürmüş ve Kâbe'nin yönetimini ele geçirmişti. Bu durumda iken bazı rivayetlere göre yakalandığı bir hastalık, diğer bir rivayete göre ise ticaret amacıyla gittiği Suriye yöresinde oradaki halkın putlara taptığını görmüş: 'Bunlar da nedir?' diye sorduğunda, onlar da "Biz bunlar aracılığıyla yağmur ve düşmana karşı yardım isteriz" demişlerdi. Bunun üzerine o da bu putlardan alıp Mekke'ye getirmiş, Ka'be'nin etrafına dikmiş ve halkı da onlara

14 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 6; Taberi, *a.g.e.*, VI/232.

15 İbni İshak Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siret-ü İbni İshak*, Tah. M. Hamidullah, Konya, 1401/1981. I/71.

16 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 21.

tapınmaya çağırılmıştı. Gördükleri her şeye tapınma eğiliminde olan dönemin yöre halkı da bu nesnelere tapınmaya başladılar.¹⁷

Konuyla ilgili olarak İbni Abbas'a onun da Hz. Peygamber'e isnat ettiği bir haberde ise şu bilgi aktarılır: Hz. Peygamber dedi ki: 'Cehennem bana yaklaştırıldı, Amr b. Luhayy'ı kısa boylu, açık tenli, mavi gözlü, bağırsaklarını ateşte sürüyen biri olarak gördüm. 'Bu kimdir?' dediğim de: 'Amr b.Luhayy'dır; İbrahim'in dinini değiştiren ve Hicaz bölgesine ilk putları getiren, Arapları onlara tapınmaya davet eden ve hayvanlarla ilgili bir takım helal ve haram hükümler koyan kişidir' denildi.¹⁸ Ezraki (v.250/864) ise, 'Ahbâr-u Mekke' isimli eserinde Kâbe'nin tarihine ilişkin bilgiler verirken, Amr b. Luhayy'ın Yemen'den getirdiği Hubel putunu Kâbe'nin hazinesi olarak kullanılan kuyunun üzerine diktiğini söyler.¹⁹

Put edinmenin bu kadar yaygınlaşması, bu işin olabildiğince kolay olmasından kaynaklanıyordu. Tapınmak için kimileri bir ev yapıyor, kimileri de bir put ediniyordu. Bunların hiçbirine gücü yetmeyen ise Mescid'i Haram'ın yanında yöresinde beğendiği bir taşı alıyor, sonra da etrafında Kabe'yi tavaf edercesine dönmeye başlıyordu ki, bu taşlara 'dikili taşlar' anlamında 'ensâb' diyorlardı.. Birisi bir yolculuğa çıkacağı zaman herhangi bir yere konar, orada dört tane taş alır, en güzelini seçer ve onu kendisine tanrı edinirdi. Oradan ayrıldığı zaman tanrısını da oraya bırakırdı, çünkü yeni bir konak yerine vardığında orada da aynı işi yapacaktı.²⁰ Bu taşların 'toz renkli' oldukları söylenir ki, Araplar bunların 'kutlu taşlar' olduğuna inanırlardı. Bu taşları tavaf etmeye 'ed-Davvâr' denirdi.²¹ Said b. Cübeyr'den gelen bilgiye göre Araplar taştan, altından ve gümüşten putlara tapıyorlardı. Birincisinden daha güzel bir şey gördüklerinde, öncekini ya atar veya kırar, arkasından hemen diğerine tapınırlardı.

Rivayetlere göre Amr b. Luhayy'in Suriye yöresinden getirdiği putlar Hz. Nuh'un kavminin tapınmış oldukları putlardı. Hz. Nuh ile İslâm'ın zuhuru arasında geçen binlerce yıla rağmen aynı putların Araplar arasında kabul görmüş olması ilk bakışta biraz garip karşılanabilir. Çünkü Nuh'tan sonra İbrahim ve İsmail peygamberler aracılığıyla köklü bir tevhit inancına sahip olan Arapların, bütün dünya tarafından duyulmuş bir tufanda helak edilmiş bir kavmin putlarını kendi topraklarına getirerek onlara tapınmış olmaları uzak bir ihtimal olarak düşünülebilir. Ancak tevhit nurundan asırlarca uzak kalmış olmaları sebebiyle akıllarını mitolojik hikâyelere adanmış bulunan kitlelerin çe-

17 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 9; Taberi, *a.g.e.*, V/87; İbni Kesir, *a.g.e.*, II/146.

18 Taberi, *a.g.e.*, V/87; İbni Kesir, *a.g.e.*, II/146.

19 Ezraki, Ebu'l-Velid, Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, Çev. Y. Vehbi Yavuz, Feyiz, İstanbul, 1974, s. 53.

20 İbni Kelbi, *a.e.*, s. 22.

21 İbni Kelbi, *a.e.*, s. 27.

şitli vesilelerle karşılaştıkları toplumlara ait inanç ve kültür öğelerini kolaylıkla benimseyeceklerini düşündüğümüzde Arapların İbrahimi Gelenek'ten sonraki evrelerde böyle bir duruma düşmüş olmaları mümkündür. Hatırlanacağı üzere İsrailoğulları da kendilerini Firavun'un esaretinden kurtaran Musa'dan kendileri için etrafta gördükleri putlara benzer putlar yapmasını istemişlerdi. (A'raf, 7/138) Hz. Ali'nin ifadesi ile henüz denizden geçmiş, paçaları daha ıslak iken kendi peygamberlerinden put istemek gibi akıl almaz bir talepte bulunmuşlardı. Oldukça uç bir örnek olmakla birlikte bunu asırlarca esaret altında yaşamış bir kitlenin yok edilmiş benliğinin dışavurumu olarak yorumlamak da mümkündür. Dolayısıyla başlarında herhangi bir peygamber bulunmayan Arapların üstelik aradan uzun asırlar geçtikten sonra helak edilmiş bir kavmin putlarını ilâh edinmeleri kitle psikolojisi açısından bakıldığında çok da uzak bir ihtimal değildir.

Bu ve benzeri haberlerden, kadim dönemlerden beri dini bir merkez olması hasebiyle Mekke'nin Arabistan bölgesinde putçuluğun yayılmasında da merkezî bir konum taşıdığı; Amr b. Luhayy isimli şahsın da bunda öncü bir rol oynadığı; halkın da en azından çoğunluğu itibariyle böyle bir sapıklığa iknâ olacak derecede bilgi ve doğru akıl yürütme yeteneğinden yoksun olduğu sonucuna varabiliriz.

III- Kur'ân'da İsimleri Zikredilen Putlar

İslâm öncesi Arapların dini inançlarına ilişkin bilgiler veren kaynaklarda onların çok sayıda putları olduğu, her kabilenin hatta her evin bir putu bulunduğuna dair bilgiler yer alır. Öyle ki sadece Kâbe'nin içinde ve dışında toplam 360 tane put olduğu belirtilir.²² Bu sayı hakikat olabileceği gibi kesretten kinaye kabilinden de düşünülebilir. Konu ile ilgili olarak Kur'ân'da yer alan bilgilerde ise üç ayette toplam dokuz putun ismi yer almaktadır.

1- Vedd, Suva', Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr

"(Nuh kavminin ileri gelenleri) dediler ki, 'Sakın ola ki ilâhlarınızı terk etmeyiniz! Hele Vedd, Suva', Yeğûs', Ye'uk' ve Nesr'den asla vazgeçmeyin...' (Nuh, 71/23)

Ayetten açıkça ifade edildiği üzere bunlar Nuh Kavmi'nin tapındıkları putlardı. Peki, ilk insanın aynı zamanda ilk peygamber olmasına rağmen, insanlar bu kadar kısa süre içinde niçin ve nasıl put edinmeye başladılar? Bu konuyu açıklamamıza ışık tutacak bazı rivayetler dışında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak kaynaklarımızda yer alan bu bilgilerde aslında putçuluğun tarihi serüvenine ilişkin daha sağlıklı yorumlar yapmamızı kolaylaştıracak önemli ipuçları yer almaktadır.

22 İbni Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetu'l-Meârif, Beyrut, tsz. I/191 ve IV/301.

İbni Kelbî'nin İbni Abbas'a isnat ederek verdiği bilgiye göre, Adem (as) vefat edince Şit oğlundan gelen torunları onu, cennetten indirildiği yer olan Seylan adalarında yer alan ve İranlılarca Nevz denilen bir mağaraya gömdüler. Zaman zaman mağaraya gider dedelerine saygı diye etrafında döner ve rahmet dilerlerdi. Adem'in Kâbil oğlundan olan torunlarından birisi dedi ki: 'Ey Kabil'in oğulları! Şit oğullarının bir Davar'ı (etrafında döndükleri bir şey) var, onun etrafında dönüyor, saygı gösteriyorlar. Sizin ise böyle bir şeyiniz yoktur.' Sonra da onlara bir put yaptı, böylece o, put yapanların ilki oldu.²³

Bir başka haber ise Nuh dönemiyle ilgilidir. Ebu'l-Munzir'in babasına isnat ederek verdiği bilgi şöyledir: Nuh kavminden **Vedd, Suva, Yağus, Ya'uk ve Nesr** isimlerinde dindar ve iyilikleriyle bilinen beş kişi vardı. Bunların hepsi bir ay içinde kısa aralıklarla vefat edince, yakınları büyük bir üzüntüye kapıldılar. Kâbil'in oğullarından birisi: "Ey hemşerilerim! Size onlara benzeyen beş heykel yapayım mı? Ancak kendilerine can veremem" dedi. Onlar bu teklifi kabul edince, o da söz konusu kişilere benzeyen beş heykel yaparak onları açık bir alana dikti. Artık herkes kardeşinin, amcasının ve yeğenlerinin heykellerinin yanına geliyor ve ona saygı gösterip etrafında dönüyordu. Bu durum bir kuşak boyunca böyle devam etti. Bu olay, Yarad b. Mahlail b. Kaynan b. Anus b. Şit b. Adem çağında yaşandı. Sonra bir sonraki kuşak geldi, onlar bu heykellere öncekilerden daha fazla saygı göstermeye başladılar. Sonra üçüncü kuşak geldi, bunlar da: 'Bizden öncekiler kendilerine Allah katında şefaet etsinler diye bunlara saygı göstermişlerdir' diyerek, onlara tapınırcasına saygı gösterdiler. Bu süreç o heykellerin tanrılaştırılmalarına kadar derinleşti. Bunun üzerine Yüce Allah kendilerine İdris Peygamber'i gönderdi. Fakat kavmi onu yalanladı. Allah da İdris'i katındaki yüce makama aldı. Onların bu halleri Hz. Nuh'un gelmesine kadar böyle devam etti.²⁴

Bir başka rivayete göre bu isimler Nuh döneminde yaşamış bazı kişilere ait idi. Ölümünden sonra insanlar onlar için çok üzülmüş Şeytan insan suretinde kendilerine gelerek: 'Mihrabınızda sizin için onların heykellerini yapayım da namaz kıldığınızda onları görür, hatırlarsınız' dedi. Şeytanın bu teklifini kabul eden bu topluluk zamanla bunu bir gelenek haline getirdi ve artık her iyi kişinin ölümünden sonra onun heykelini yapar oldular. Aradan birkaç nesil geçince iş bu heykelleri put edinmeye kadar gitti.²⁵

Keza İbni Abbas'a isnat edilen bir başka rivayette ise burada isimleri sayılan kişilerden Vedd, Adem (as)'ın oğlu Şit'in bir başka ismidir. Zira ona Vedd ve Hibetullâh denilirdi. Onun da Suva', Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr isimlerinde dört

23 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 32.

24 İbni Kelbi . *a.g.e.*, s. 32-3; Taberi, XII/253; Suyuti, Celaluddin, *ed-Durrul-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VII/294.

25 Taberi, *a.g.e.*, XII/253; Firuzabadi, *el-Kamusul-Muhit*, I/1179.

oğlu vardı. Urve b. Zübeyr'e isnat edilen bir başka bilgide ise bunların hepsi Adem'in oğulları idiler. En büyükleri de Vedd, yani Şit idi.²⁶

İbni Kelbi diyor ki: 'Malik b. Harise'ye dedim ki: 'Vedd'i bana öyle tarif et ki, onu gözlerimle görmüş gibi olayım'. O da onu şöyle tarif etti: 'Erkeklerde ola-bildiğince uzun boylu bir adamın heykeliydi ki, iki elbise giymiş vaziyetteydi; birisi izar (içlik), diğeri ise rida (üstlük) olarak görünüyordu. Bir kılıç kuşan-mıştı, omzunda da bir yay taşıyordu. Önünde bayraklı bir kargı ve içinde oklar bulunan deriden bir (ok dolu) torba vardı.'²⁷

Amr b. Luhayy bu putları Arap yarımadasına getirdikten sonra bunlardan **Suva'** putu Medine çevresinde Yanbu bölgesinde Ruhât civarına yerleştiril-di. Bekçiliğini Lihyân Oğullarının yaptığı bu put hakkında Arap edebiyatın-da fazla bir bilgiye rastlanılmaz. Nitekim İbni Kelbi de Huzeyl'in şiirinde ona ait bir şey işitmediğini, sadece Yemenli bir şairin şiirinde bu ismi gördüğünü belirtir.²⁸ Ancak Taberi, Suva' putunun Riyât denilen yerde bulunduğunu ve Huzeyl Kabilesi'ne ait olduğunu söyler.²⁹ Dumetu'l-Cendel'de bulunan **Vedd** putunu Kelb Kabilesi; **Yeğus** putunu Mezhic ve Cures kabileleri; **Ye'uk** putu-nu Hayavan Kabilesi; **Nesr** putunu ise Himyer Kabilesi almıştı.³⁰ Katade'den gelen bir bilgiye göre ise, Vedd Dumetu'l-Cendel'de yaşayan Kelb Kabilesi'nin putu idi. Suva' Huzeyl Kabilesinin, Yeğus, önce Murad Kabilesi'nin sonra da Sebe' yakınlarında bulunan Ceref'te yaşayan Ğatif Oğulları'nın, Ye'uk putu Hemedân'ın, Nesr ise Humeyr'den Kila' Kabilesi'nin tanrısı idi.³¹

2- Lât, Uzzâ ve Menât

"Söyleyin bakalım! Siz, Lât, Uzzâ ve diğer üçüncüsü olan Menât hakkında ne biliyor-sunuz". (Necm, 53/19-20)

Yukarıdakilerden farklı olarak bu ayette isimleri sayılan putların dışarıdan getirildiğine dair kaynaklarda herhangi bir rivayete rastlayamadık. Dolayısıyla bu putların, isimlerin sarf yapıları hakkındaki bilgilerden de anlaşılacağı üze-re, ilk olarak Mekke'de icat edildiğini söyleyebiliriz.

Lât: Rivayetlere göre bu put Sakif Kabilesi'nin putu idi. Taif'te kare şeklin-de bir kaya parçasından ibaretti. Katade'den gelen bilgiye göre ise, Lât, Taif'de bulunan bir ev idi ki, Kureyşliler ona tapınırlardı. Ancak İbni Abbas, Mucahid ve Ebu Salih'ten gelen bilgiye göre, 'Lât' kelimesi Arapça لَت (lette) fiilinin ismi faili olup, 'arpa veya buğday ununu yağ ve benzeri bir şeyle karıştırıp çorba ya-pan kişi' anlamına gelir. Bu bilgiye göre 'Lât' kelimesi, hacılar veya müşrikler

26 İbni Kesir, *Tefsir*, IV/548; Kurtubi, *a.g.e.*, XVIII/264.

27 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 36.

28 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 37.

29 Taberi, XII/233.

30 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 8.

31 Taberi, *a.g.e.*, XII/253; İbni Kesir, *a.g.e.*, IV/548.

için bu şekilde çorba yapan bir adamın sıfatı idi. Bu adam ölünce bazı insanlar önce onun kabrine büyük bir saygı gösterdiler, sonra da tapınmaya başladılar. Diğer bazılarına göre ise, Lât kelimesi 'Allah' lafzının müennes şeklidir. Araplar kendi putlarına Allah'ın sıfatlarını veriyor, sonuna da dişilik edatı olan 'ta'yı ekliyorlardı. Böylece 'Allah' isminden 'el-Lât', O'nun 'el-Aziz'den 'el-Uzzâ', 'el-Mennân' isminden ise 'el-Menât' sıfatını geliştirmişlerdi. Çünkü meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanan Araplar, bu putların da o meleklerin resimleri olduğuna inanıyorlardı.³²

Kurtubi'de yer alan bir başka bilgiye göre ise, Lât putu, Menat'tan sonra icat edilmiş olup kare şeklinde bir taş idi. Bekçileri ise Sakif kabilesinden Attab b. Malik'in oğullarıydılar. Onlar bu putun üstüne bir bina yapmışlardı. Kureyş ve tüm Araplar ona saygı gösterirlerdi. Araplar çocuklarını Zeydu'l-Lât, Teymu'l-Lât diye isimlendirirlerdi. Bu put bugün için Taif Mescidinin sol minaresinin yerindeydi. Sakif kabilesi Müslüman oluncaya kadar Lat putu da yaşatıldı. Sakif'in Müslüman oluşundan sonra Hz. Peygamber tarafından gönderilen Muğire b. Şube onu yıkarak ateşe verdi.³³

Menât: İbni Kelbi, Abdulmenat veya Zeydulmenat isimlerinin en eski isimler olduğundan hareketle, Arapların tapındıkları ilk putun da Menat olabileceğini söyler.³⁴ Bu put Hilâl Oğulları'nın tanrısı idi. Hişam'a göre ise, Huzeyl ve Huzaa' kabilelerinin putu idi. Peygamberimiz Mekke'nin fethi yılında Hz. Ali'yi göndererek onu yıktırdı.³⁵

Uzza: Kureyş ve Kinane oğullarının tapındığı beyaz bir taş olup Ğatafan'da bulunuyordu.³⁶ Lât'tan daha sonra icat edilmişti. Onu put edinen kişi Zalim b. Es'ad isimli bir kişiydi. Zat-ı Irak üstünde Şam Nahlesi'ndeki vadide bulunuyordu. Üzerine de bir ev inşa etmişlerdi. Hatta o evden gizemli sesler işittiklerini bile söylüyorlardı. Ebu Munzir diyor ki: 'Kureyşliler ve Mekke'de oturan diğer Araplar hiçbir puta Uzza'ya gösterdikleri kadar saygı göstermezlerdi. Sonra Lat, sonra da Menat gelirdi'. Bir başka bilgide ise Araplar Lat ve Menat'tan sonra Uzza putunu edindiler.³⁷ Muhtemelen yeni olması hasebiyle de fazla bir saygıya değer bulunmuştu.

Yukarıdaki bu bilgilerden Araplarda putçuluğun öncelikle Kâ'be'ye ait taşlara kutsiyet nispet etmekle başlayıp, zamanla kendi elleriyle şekil verdikleri ve genelde insan suretinde yapıp, soyut bir takım tanımlar ve anlamlar yükledi.

32 Taberi, *a.g.e.*, XI/519; Kurtubi, VII/285; el-Beğavi, Hüseyin b. Mes'üd el-Ferra, *Me 'âlimu't-Tenzil*, I/407.

33 Kurtubi, *a.g.e.*, XVII/89.

34 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 12.

35 Kurtubi, *a.g.e.*, XVII/89; Şevkâni, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir el-Câmi Beyne Fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsir*, V/153.

36 Taberi, *a.g.e.*, XI/261; Şevkâni, *a.g.e.*, V/153.

37 İbni Kelbi, *a.g.e.*, s. 12.

dikleri nesnelere tapınmaya kadar gittiğini görüyoruz. Arabistan'ı çevreleyen bölgelerin de putperest olmaları bu süreci hızlandırmıştır.

Bu putların tıpkı Nuh kavminin putları gibi dışarıdan mı getirildiği veya Mekke'de mi icat edildiği konusu çok açık değildir. Kelimelerin etimolojik yapılarından hareketle bu putların Araplar tarafından icat edildiği söyleniyorsa da bir teze göre Mekkelilerin tapındıkları bu putların tarihi M. Ö. 400 ile M.S.200 yılları arasında bugünkü Suriye yöresinde yaşayan Nebatilere kadar gider. Nebatiler Fırat ırmağından Kızıldeniz'e kadar uzanan ve Suriye ile Arabistan arasındaki sınır bölgesindeki vahalardaki yerleşimleri kapsayan ve "Nebate" ismi verilen alanda yaşayan kadim semitik, güney Ürdün'lü, Kenan'lı ve kuzey Arabistan'lı Araplardan oluşan bir topluluktur. Bunlar, *Allat*, *Manotu*, *Hubalu* ve *Uzza* diye isimlendirdikleri bir takım tanrı veya tanrıçalara tapınırlardı. Tanrı kültleri için ise *Bayta* dedikleri kutsal mekânları mevcuttu. Tanrılar genellikle *abstrak* denilen dikili taşlar ile sembolize edilirdilerdi. Bu bilginin doğru olması halinde bu putların da tıpkı yukarıdakiler gibi Mekke'ye dışarıdan ithal edilmiş olmaları kesinlik kazanacaktır.

3- Ba'l: (بعلا)

Aşağıdaki ayetten açıkça anlaşıldığı üzere bu isim İlyas Peygamber'in kavminin tapındığı putun adıdır. "*Şüphesiz yok ki, İlyas da peygamberlerdendir. O, kendi milletine: 'Sakinmez mısınız? Ba'l'e dua ederken yaratıcıların en güzelini terk mi ediyorsunuz?' demişti.*" (Saffat, 37/123-125)

Taberi'nin verdiği bilgiye göre ayette zikri geçen, Harun b. İmran'ın dördüncü göbekten torunu Hz. İlyas İsrailoğulları peygamberlerinden olup Huzeykil b.Yuza'dan sonra gönderilmişti.

Ayette geçen '**Be'l**' kelimesi İbni Abbas, İkrime, Katade ve Süddi gibi bazı müfessirlere göre Yemence olup 'sahip' veya 'rabb' anlamındadır. Buna göre mesela 'Bu evin ba'li' demek 'Bu evin sahibi' demektir. Kadının kocasına da 'Onun ba'li' denilir. Nitekim bu kelime bu anlamda gerek tekil (البعل/el-ba'l), gerekse çoğul (البعول/el-bu'ül) halleriyle birkaç ayette zikredilmektedir. (bkz. Nisa, 128; Hûd, 72; Bakara, 228, Nûr, 31) Diğerlerine göre ise ilgili kavmin tapındığı putun adıdır. Beyzavi, bu kavmin Şam'ın Batı tarafında Bek Halkı olarak bilinen bir topluluk olduğunu, şehirlerini de putlarına nispetle 'Ba'lebekke' diye isimlendirdiklerini aktarır. İbni İshak, kendisinin bazı ilim sahiplerinden Be'l'in yöre halkının tapındığı bir kadın olduğu şeklinde bir bilgi de aldığını söyler.³⁸

Kaynaklarda yer alan bu bilgilerden hareketle Arabistan yarımadasının kuzey kesimlerinin ve özellikle Suriye bölgesinin milattan çok zaman önce başlayıp Hıristiyanlığın zuhurundan sonra çok geç dönemlere kadar putçuluğun merkezi olduğu söylenebilir.

38 Taberi, X/520; Beğavi, I/58; Beyzavi, I/25.

IV- Kur'ân'da İsimleri Yer Almayan Putlar

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kur'an muhtemelen sadece örneklendirme kabinden mevcut putlardan birkaçının ismine yer vermiştir. İslam öncesi Mekke tarihi ile ilgili kaynaklarda ise başka put isimleri de yer almaktadır. Bunlardan en önemli birkaç tanesi şunlardır:

1- Hubel: Kureyş'in Kâbe'nin içine ve dışına yerleştirilmiş putları içerisinde en büyüğü Hubel idi. Bu put, kırmızı akikten ve insan suretinde yapılmıştı. Sağ kolu kırık olduğu için Kureyş onu bu haliyle almış, sonra ona altından bir kol takmıştı. Hubel Kâbe'nin içinde bulunuyordu ve önünde yedi tane fal oku bulunuyordu. Bir oka 'sarih' (açık); bir diğerine ise 'mulsaq' (karışık, iğreti) yazılmış idi. Bir doğumdan şüphelendiklerinde o puta bir hediye sunar, sonra da fal okları çekerlerdi. Eğer 'sarih' yazılı ok çıkarsa çocuğu kabul eder, değilse reddederlerdi. Ölüm üstüne bir ok, nikâh üstüne de bir başka ok vardı. İbni Kelbi diyor ki, 'Diğer üçünün ne işe yaradığını öğrenemedim.' Bir meselede anlaşmazlık çıktığında bir yola veya ticarete niyetlendiklerinde gelir, onun önünde fal okları çekerlerdi. Ne çıkarsa ona göre hareket eder, karar verirlerdi. Hatta Abdulmuttalib, oğlu Abdullah hakkında onun yanında fal oku çekmişti. Ebu Sufyan da Uhud Savaşı'ndan dönüşü yanına gelerek: 'Senin dinin yücedir' anlamında 'Yaşa Hübel!' diyerek zaferini kutlamıştı.³⁹

2- İsaf ve Nâile: Bu iki isimle ilgili gelen bilgilere göre, bunlar Cürhüm Kabilesi'ne mensup İsaf b. Ya'lâ isimli bir erkek ile yine aynı kabileye mensup Naile binti Zeyd isimli bir kadın idiler. Yemen'de birbirlerine âşık olan bu ikili bir gün Hacc için Kâbe'ye gelip, orada karşılaştılar. Tenha bir zamana rast getirip Kâbe binasının içine girdiler ve geceyi orada geçirdiler. Sabah olunca insanlar bu ikilinin orada taş haline geldiklerini gördüler. İbret olsun diye de çıkarıp Kâbe'nin dışına koydular. İki taştan birisini hemen Kâbe'nin yanına, diğerini de Zemzem kuyusuna yakın bir yere diktiler. Aradan uzun bir zaman geçince yöre halkı bunlara da tapınmaya başladı. Önce Huzaa ve Kureyş kabileleri, daha sonra da Hacc için Kâbe'ye gelen diğer Araplar bunlara tapındılar. Onlar bu putların yanında kurban kesip, hayvan boğazlıyorlardı.⁴⁰

3- el-Fels: İnsan şeklinde olan bu put Tayy Kabilesi'ne ait idi. 'Aca diye anılan kara dağlarının ortasında bir yerde bulunuyordu.⁴¹

4-Zu'l-Halase: Mekke ve Yemen arasında Tebale denilen yerde bulunan bu puta Has'am, Buceyle ve Ezd kabileleri tapınırdı.

5-Celsed: Kinde kabilesinin putu idi ve Hadramevt'te bulunuyordu.

39 İbni Kelbi, a.e., s. 18.

40 İbni Kelbi, a.e., s. 8; 37; Taberi, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulük*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, I/498; İbni Kesir, İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, mektebetu'l-Mearif, Beyrut, tsz., II/185.

41 İbni Kelbi, a.e., s. 37.

6-Zu'ş-Şerâ :Harisoğullarının putuydu

7-Zu'l-Keffeyn: Devs kabilesinin putuydu.

8- el-'Ukaysar: Quzaa, Lahm ve 'Amile'nin putu olup Meşarifi's-Şam'ın yanında bulunmaktaydı.

9- **'Umyanis**: 'Havlân' diyarında bulunan bu put Havlân Kabilesine aittir. Bu kabile hayvanlarından ve ekinlerinden bir kısmını Allah ile o putları arasında pay ederlerdi. Allah'a ayırdıkları paydan rüzgâr ve benzeri bir nedenle putları payına bir şey geçerse onu hemen geri alır: 'Bu fakirdir' diyerek putlarına verirlerdi. Ancak aksini 'Allah zengindir, ihtiyacı yoktur' diyerek yapmazlardı. Böyle yapanların Havlanlıların el-Udum veya el-Usum isimli boyları olduğu söylenir ki, *"Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan O'na bir pay ayırıp: zanlarınca 'Bu Allah'a, bu da putlarınıza aittir' derlerdi. (Her nasılsa) putları için ayırdıkları pay Allah'a ulaşmaz iken, Allah'ın payı putlarına ulaşıyordu. Baksanıza, ne çirkin bir karar veriyorlar."* (En'âm, 6/136) ayetinin bunlar hakkında nazil olduğu söylenir.⁴²

Bunların dışında bazı kabileler de cinlerin sembolik heykellerini yapıp onlara tapınıyorlardı. Bunlar cinlerin de melekler gibi Allah'ın çocukları olduğuna inanıyorlardı. Nitekim bu inançları şu ayette konu edilerek eleştirilmiştir: *"Onlar cinleri de Allah'ın ortakları kıldılar. Oysa onları O yaratmıştır. Böylece hiçbir bilgileri olmadan O'na bir takım oğullar ve kızlar nispet ettiler..."* (En'am, 6/100); *"Allah ile cinler arasında bir soy bağı uydurdular. Yemin olsun ki, cinler, de kendilerinin mahşer yerine götürüleceklerini iyi biliyorlardır."* (Saffat, 37/158) Her ne kadar tefsir kaynaklarımızda bu ayetlerde zikredilen 'el-cinn' kelimesi ile 'meleklerin veya şeytanın' kast edildiğine ilişkin bazı yorumlar yer alıyorsa da⁴³, bu tür açıklamaların her bir kabilenin dinî inançları hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaktan kaynaklandığını ve dolayısıyla doğru olmadığını düşünüyoruz. Oysa İbni Kelbi'den aktaracağımız aşağıdaki bilgi ayetlerde ifade edilen inanç şekline mensup bazı kabilelerin varlığını göstermektedir. Bu bilgilere göre, Huzaa Kabilesinden Muleyh oğulları, cinleri sembolize eden birer put yapıp onlara tapınıyorlardı. Nitekim yukarıda ismi geçen Zu'l-Halasa bu türden bir puttu. Bu put, üzerine bir nevi taç oyulmuş ak bir taş idi ki, Mekke ile Yemen arasında Mekke'ye yedi gecelik bir mesafede bulunan ve Tebale denilen bir bölgede dikilmişti. Bu putun bekçiliğini ise Bahile b. A'sur'dan Uname oğulları yapıyordu. Has'em, Becile, Ezd ve Hevazin Araplarından oraya yakın oturanlar da ona saygı gösterip çeşitli hediyeler sunarlardı. Mekke fethedilince Hz. Peygamber (sav), Cerir b. Abdillâh'ı gönderip o putu da yaktırmıştır.⁴⁴

42 Taberi, V/349; İbni Kesir, II/240; İbni Kelbi, a.e., s. 28.

43 En'am, 6/100. ayetin tefsiri için bkz. İbni Kesir, Kurtubi, Şevkani.

44 İbni Kelbi, a.e., s. 24.

Peygamberimiz Mekke'yi fethedince Mescidi Haram'a girdi. Putlar Kâbe'nin etrafında dikilmiş haldeydiler. *'Hak geldi batıl zail oldu, batıl yok olmaya hükümlüdür'* (İsra, 17/81) ayetini okuyarak, mızrağının ucu ile onların gözlerine ve yüzlerine dürttü ve yüz üstü düşürülmelerini emretti. Sonra Mescid-i Haram'dan çıkartılıp yakıldılar.⁴⁵

Sonuç

Doğru kabulü halinde, yukarıdaki bilgilerin putçuluğun ilk ortaya çıkış nedenleri üzerindeki mitolojik gizemi önemli oranda araladığını söyleyebiliriz. Bu durum insanı hakikatten putçuluğa yönlendiren ilk sebebin yaşanan toplumsal şartlardan kaynaklandığını gösteriyor. Özellikle edindikleri etkin rollerle önderlik konumunda bulunan bazı insanların kitleleri tarafından putlaştırılması çoğu zaman rastlanan sosyolojik bir realitedir. Nitekim İslâm öncesi Arapların tapındıkları putların da genelde insan suretinde olduklarını görüyoruz. Bu nedenle hemen hemen tüm kültürlerde tapınma nesnelерinin çoğunluğunun insan suretinde olması bu tezi desteklemektedir. Zira bunun, sahip oldukları bir takım siyasi, dinî, ekonomik vb. ayrıcalıklar nedeniyle kendilerine bir takım payeler uydurarak sıradan insanlardan daha üstün özelliklere sahip oldukları görüntüsünü verenlerin başlattıkları bir süreçte geliştiğini söyleyebiliriz. Bir başka ihtimal ise, bu durumun, içinde yaşadıkları toplumun genel yapısına nispetle daha erdemli özellikler taşıyan insanlara özellikle de ölümlerinden sonra toplumsal bilinç tarafından verilen manevi statülerin zamanla abartılarak putlaştırılmasıyla oluşmasıdır.

Bu durum Freud'un teziyle çelişmesi açısından da önemlidir. Hatırlanacağı üzere Freud totemciliği anlattığı bölümde **ilâh** ile **kutsal hayvan** arasında çok yönlü ilişkiler olduğunu açıklama bağlamında ilahların genelde hayvan suretinde düşünüldüğünü, kendisine bu şekilde tapınıldığını; mitlerde ilahların genelde hayvan kılığına girdiğini ve bu hayvanın da çoğunlukla kendileri açısından kutsal olduğunu söylemişti.⁴⁶ Oysa gerek kutsal metinlerden, gerek yaşayan putperest kültürlerden ve gerekse yeraltı şehirlerinin gün yüzüne çıkartılan kalıntılarında tapınma nesnelерinin çoğunluğunun insan suretinde olması Freud'un tezini yalanlamaktadır.

Bu ve benzeri bilgilerden hareketle putçuluğun esasında kutsallık taşıyan bir zeminde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifade ile bu olgu, evveliyatı hak olan dinî çizgiden zamanla gerçekleşen ve gittikçe derinleşen bir sapmadır. Bu da özellikle modern düşüncede dinlerin evrimi ile ilgili yaygın tezin aksine, ilk dinî evrenin politeizm değil monoteizm olduğunu kanıtlar.

45 İbni Kelbi, a.e., s. 20.

46 Freud, *Totem ve Tabu*, Almancadan Çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2003, s. 248.

Öte yandan İslâm öncesi Arapların, İbrahim ve İsmail peygamberler tarafından tebliğ ve tesis edilmiş bir dinî geleneğe sahip olmalarına rağmen, aradan geçen uzun asırlar içerisinde bu gelenekten iyice uzaklaştıklarını, bu nedenle de bir takım nesnelere ilâh edinip tapındıklarını görüyoruz. Bu putçuluğun zihinlerine iyice derinleşerek yer ettiği bir dönemde nazil olan Kur'an ise, onları bu sapmadan kurtarmak amacıyla öteden beri körelmiş bilinçlerini İbrahimi temel üzerinde diriltmeye çalıştı. Arapların çok sayıda putları olmasına rağmen, Kur'an muhtemelen örnek kabilinden olmak üzere bunlardan sadece birkaç tanesinin ismini zikretmekle yetinmiş olup, daha ziyade putçuluk düşüncesinin eleştirisini yapmıştır.

Zira İslam öncesi Arabın ulûhiyet telakkisi, ıstılahta 'şirk' diye tanımlanan çok tanrıcı bir algılayıştı. Böylesi bir inanç biçimi esasında insan bilincini ve buna bağlı olarak insanın tüm değerler dünyasını çeşitli içsel çelişkilerle de parçalamıştı. Çünkü çok tanrıcılık zorunlu olarak birlik ve tutarlılıktan yoksundur. Her ne kadar İslam öncesi Arabın dünya görüşünde 'Allah' düşüncesine rastlamak mümkün ise de, bu düşünce ve tasavvur son derece silik ve eğreti duran bir kavrayış biçimiydi. İslam öncesi Arabın zihnindeki 'Allah' tahayyülü esasında Kur'an'daki 'Allah' bilincine kısmen benzese de çoğu zaman son derece farklı, çelişik öz ve nitelikler taşımaktaydı. Çünkü Arap kendi dünyasını saf seküler esaslara göre tanzim etmişti. İslam öncesi Arabın *Allah* tahayyülü, kendisine çeşitli ortakların, yardımcıların, şefaatçilerin ve kızların nispet edilmesini yasaklamadığı gibi, bu tasavvurdaki ilahın Mekkeli egemenlerin çıkar ve arzularına hizmet eden kurulu düzene bir itirazı da yoktu. İnsanların köleleştirilmesine, kız olarak doğan çocukların diri diri toprağa gömülmesine, kat kat işleyen faizli ekonomik sistemin vahşetine, zulmetmeyen zulme uğradığı sosyal bir düzene hiçbir itirazı olmayan dinî bir algı vardı. Böylesi bir algıyı *cahiliyye asabiyyeti* olarak niteleyen Kur'an, hayatın bir köşesine itilmiş olan Allah tasavvurunu tarihin ve yaşamın merkezine alıp topyekûn varoluşu bu merkez etrafında birleştirmenin ve yeniden örmenin zarureti ilân etti. **Allah merkezli** bu dünya görüşünde insan davranışları için helâl ve haram sınırları belirleyen yegâne otorite Allah'tır. Dolayısıyla O'nun, her şeye güç yetiren kudret sahibi olduğu için yardımcıları; ezeli ve ebedi olduğu için eş ve çocuğa; her şeyi en iyi bilen ve gören olduğu için de danışmanlara ve şefaatçilere ihtiyacı yoktur.⁴⁷

47 İslâm Öncesi Arapların 'uluhiyet telakkileri' için ayrıca bkz. Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987, s. 1-9; İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, tsz. S. 114 vd; Ulutürk Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, İzmir, 1985, s. 1-5.

GAZZÂLÎ'NİN TE'VİL YÖNTEMİNİN İBN RÜŞD ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ*

ÖZET

Makale Gazzalî'nin te'vil yönteminin belli düzeyde İbn Rüşd'ü etkilediğini örneklerle ispata çalışmaktadır. Felsefe ve dinî nasların te'vilî konusunda Gazzalî'yi birçok noktada eleştiren İbn Rüşd'ün yazdığı *Tehâfutu't te'hâfut*, *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf* adlı eserlerinde selefine yönelik eleştiriler ve onun yanlışlarına dair bazı tashih çabaları yer almaktadır. Adı geçen eserlerde Gazzalî'ye yönelik çok sayıda eleştiri bulunsa da onun bazı görüşlerinden ve özellikle te'vil yönteminin bazı etkilenmeler de gözlenmektedir. Bu etkilenmeler te'vilin tanımı, dinî naslarda yer alan anlamlı lafızların tasnifi, te'vil yetkisine sahip olan insanların sınıflanması noktasında görülmektedir. Yine dinî nasların te'viline kimlerin yetkili olduğu noktasında İbn Rüşd'ün yaptığı avam, kelamcılar ve ehl-i burhan şeklindeki üçlü tasnifin mucidi İmam Gazzalî'dir. Ayrıca İbn Rüşd te'vil konusunda insanları üçlü taksime tabi tutup her bir grubun burhan, cedel ve hitabet yöntemlerinden birini esas alması gerektiği şeklindeki üç farklı yöntem önerisi de tamamen Gazzalî'den ve onun Nahl Suresi 125. ayetine dair yorumundan almıştır. İbn Rüşd'ün te'vil konusunda Gazzalî'den etkilendiği en önemli noktalardan bir diğeri de şeriatta caiz olan te'vilin dinî naslara nasıl uygulanacağı hususundadır. O bu konuda Gazzalî'nin geliştirdiği zatî, hissî, hayalî, akli ve şibhi varlık tasnifinden etkilenmiş, te'vilin naslara tatbikinde bunların esas alınmasını istemiştir. Makalede bütün bu etkilenmeler örneklerle ortaya konularak ispata çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazzalî, İbn Rüşd, din, felsefe, Qur'an, te'vil, etkileme.

THE INFLUENCES OF AL-GHAZZÂLÎ ON THE HERMENEUTICS OF IBN RUSHD ABSTRACT

This article is intended to illustrate that the hermeneutics of al-Ghazzâlî influenced Ibn Rushd in a certain degree. One can come across a number of contexts in the works of Ibn Rushd such as *Tahâfut al-Tahâfut*, *Fasl al-Maqâl* and *al-Kashf*, in which he criticizes al-Ghazzâlî in relation to the interpretation of religious texts. However, one can notice that Ibn Rushd is deeply influenced by the views of al-Ghazzâlî on the matter of hermeneutics, especially concerning the definition of interpretation, the categorization of the ambiguous wordings in the religious texts as well as the classification of the groups of people authorized to fulfill the task of interpretation. In fact, Ibn Rushd's threefold graduation of people as the Masses, the Theologians, and the Demonstrative People was masterminded and introduced by al-Ghazzâlî. In addition, it is from al-Ghazzâlî and from his interpretation of the 125th verse of the Sura al-Nahl that Ibn Rushd borrowed the suggestion that as regards the interpretation of religious texts, each of these three groups should adopt one of the three methods described as rhetorical, dialectical, and demonstrative. Another important context where Ibn Rushd is clearly under the influence of al-Ghazzâlî is the issue how the lawful method of interpretation is to be applied to the religious texts. Regarding this issue, he took up al-Ghazzâlî's fivefold categorization of being as essential existence, sensual existence, imaginative existence, mental existence and analogical existence, suggesting to interpret the religious texts on the basis of this categorization.

Key Words: al-Ghazzâlî, Ibn Rushd, religion, philosophy, the Qur'an, hermeneutics, ta'wil.

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-posta: drmmokumus@yahoo.com

Yoksul bir ailenin çocuğu olarak 450/1059 yılında Tus'ta dünyaya gelen İmam Gazzâlî, İslam düşünce geleneğinin en dikkat çekici, en etkili âlimlerinden biridir. Yaşadığı düşünce krizi nedeniyle Nizamiye Medresesi müderrisliğini terk eden Gazzali birçok beldeyi dolaştıktan sonra nihayet doğduğu şehre yerleşerek 505/1111 yılında burada vefat etmiştir. Felsefe, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi değişik alanlarda çok sayıda eser veren mütefekkir, bu çalışmalarıyla İslam düşünce tarihinin önemli köşe taşlarından biri olmuştur. Eserleri ve düşünceleri ile sonraki kuşaklar üzerinde son derece etkili olan İmam Gazzali, hakkında çok yoğun ve ciddi tartışmaların yaşandığı, her devirde inceleme ve tartışma konusu olan bir mütefekkiridir.

Gazzali, küçüklüğünde gördüğü felsefe eğitimine ilaveten Nizamiye medresesi müderrisliği esnasında da, iki yılı sürekli okuma bir yılı da üzerinde düşünme şeklinde olmak üzere üç yıl boyunca filozofların görüşlerini incelemiş ve bu incelemeler neticesinde önce *Mekâsıdu'l-Felasife*'yi, ardından da *Tehâfütü'l-Felasife*'yi kaleme almıştır. Birinci de filozofların görüşlerini tasvir etmiş, ikincide ise onlara ciddi tenkitler yönelterek Müslüman filozofları tutarsızlıkla itham etmiş; onların mantık, riyaziyat ve tabiiyat gibi felsefenin diğer alanlardaki isabetli ve burhana dayalı görüşlerinin aksine ilahiyat alanındaki görüşlerinin burhana değil, zan ve tahmine dayandığını ileri sürmüştür. Filozoflarla hesaplaşması bağlamında Gazzali'nin, genelde İslâm filozofları özelde meşşâî geleneğin doğudaki iki büyük temsilcisi olan Fârâbî ve İbn Sinâ'yı on yedi meselede bidatçilikle suçladığı, üç meselede de küfürle itham ettiği şeklinde bir kanaat hâsıl olmuştur.¹

Hayatının sonlarına doğru yazdığı *el-Munkız*'da kelâmcılar, filozoflar, batıniler ve mutasavvıflar şeklinde dört gruba ayırdığı kendi dönemindeki etkin düşünce ekolleriyle giriştiği hesaplaşmayı ayrıntılı bir şekilde açıklayan Gazzali, her bir ekolü tenkit süzgecinden geçirdiğini ve bunların görüşleriyle ilgili müstakil eserler vücuda getirdiğini belirtmiştir. Fıkıh alanında bir otorite olan Gazzali, İslam hukukçusu kimliği ile verdiği fetvalara ilaveten gerek fıkıh usulü ve gerekse fûrua dair çok sayıda esere imza atarak kendinden sonra gelen diğer fıkıhçıları önemli ölçüde etkilemiş, bilhassa dini ilimler alanında mantığa meşruiyet kazandırarak onu alet ilimleri arasına dâhil etme noktasında etkili olmuştur.

Dini nasların te'vili meselesine ayrı bir ilgi duyan ve önem veren mütefekkir bu çerçevede hayatının muhtelif evrelerinde çok sayıda müstakil eser de yazmıştır. Te'vil meselesinin son derece önemli ve hassas olduğunu belirten Gazzâlî, değişik dönemlerde yazdığı muhtelif eserlerinde te'ville ilgili müstakil konu başlıkları açarak ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Farklı tarihlerde yaz-

1 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, thk: Süleyman Dünya, (Beyrut: Daru'l-Maaarif, 1987), s. 307-309; Türkçe çeviri: *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları 1981), s. 212.

dığı kelimeler, fıkıh ve tasavvuf ağırlıklı eserlerinde bile te'vil konusuna değinen Gazzali, bütün bunlara ilaveten “*Faysalu't-tefrika, Kânunu't-te'vil ve İlcâmul-a'vâm*” gibi doğrudan dinî nasların te'vili sorununu ele alan bağımsız eserler yazmıştır. Bu eserlerinde te'vil meselesini keyfilik ve karmaşadan kurtararak belli esaslara ve ölçülere bağlamaya çalışmıştır. Bu arayış ve girişimleri çerçevesinde İslam geleneği içerisinde kendine özgü bir te'vil yöntemi geliştirmiş olması, kendisine İslam hermenütüğünün öncü ve kurucu şahsiyetlerinden biri olma vasfını kazandırmıştır.

İslam düşünce tarihinin en akılcı filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn Rüşd ise 520/1126 yılında Kurtuba'da doğmuş, 590/1198 yılında Fas'ta vefat etmiştir. Babası ve büyük babası kadılık yapan İbn Rüşd'ün kendisi de sahip olduğu hukukçu kimliğini uygulamada da sergileyerek önce Sevilla'da daha sonra da Kurtuba'da kadılık yapmıştır. Kelam, fıkıh, tıp, matematik ve felsefe öğrenimi gören büyük düşünür, hem felsefe hem de dini ilimler alanında çok sayıda eser yazmıştır. Fıkıh ve felsefe konusunda ölümsüz eserler vücuda getiren İbn Rüşd birçok noktada selefi İmam Gazzâlî'yi eleştirmiş, bilhassa onun *Tehâfütü'l-felâsife*'sine cevap olarak *Tehâfütü't-tehâfütü* kaleme almıştır. İbn Rüşd diğer eserlerinde de yeri geldikçe İmam Gazzâlî'nin görüş ve değerlendirmelerine yer vermiş, selefinin bazı fikirlerini değişik açılardan eleştirmiş, gerek felsefe ve gerekse dinî alanı ilgilendiren birçok noktada tenkide tabi tutarak, onun gerek filozoflara karşı tutumunda ve gerekse te'vil meselesinde bazı hatalı tutumlar sergilediğini ve yerine göre çelişiklere düştüğünü ifade etmiştir. Gazzali'nin bazı eserlerinde Eşârîlerle Eşârî, sûfilerle sûfî ve felsefecilerle de felsefeci olduğunu belirterek onun sonuna kadar belli bir ekole bağlı kalmadığını iddia etmiştir.² Gazzali'nin kendinden önceki filozofları, İbn Rüşd'ün de Gazzali'yi eleştirmesi felsefi geleneğe aşına olanlar için pek de yadırgatıcı sayılmaz. Zira yaratıcı düşünce geçmişin tasdik ve tekrarı ile değil ancak derinliğine tetkiki, tahlili, tenkidi, yerine göre tashihi ve yerine göre de bütünüyle tebdil edilerek yeniden inşasıyla gelişir. Hakikat kıvılcımının fikirlerin çatışmasından doğduğu meşhur bir mütearifedir.

İbn Rüşd'ün değişik açılardan Gazzali'ye yönelik felsefi eleştirisi daha çok *Tehâfüt* adlı eserinde yoğunlaşırken te'vil meselesindeki eleştiri ve tashih girişimleri ise *Faslu'l-makâl* ve *el-Kesf* gibi eserlerinde yoğunlaşmaktadır. Filozofun felsefenin dinî meşruiyeti için kaleme aldığı ve şeraitle felsefenin birbiriyile çelişmediği, aksine iki disiplinin birbiriyile kardeş olduklarını ileri sürdüğü “*Faslu'l-makâl*” adlı eseri, aslında Gazzâlî'nin “*Faysalu't-tefrika*” adlı eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir.³ Bu eserde te'vil meselesinde

2 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şeriatî ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, (ed. Muhammed Abid el-Cabiri), Merkezi Dirasatî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut, 1997, s. 113.

3 George F. Hourani, *Averroes*, s. 5.

Gazzali'ye birkaç bakımdan eleştiriler yönelmiştir. Bu eleştiriler arasında öncelikle dikkat çeken tenkidi, Gazzali'nin Allah'ın küllileri bilip cüzileri bilmediği, âlemin kadim olduğu ve haşrin de yalnızca ruhani olduğunu iddia ettikleri gerekçesiyle müslüman filozofları üç meselede küfürle itham etmesidir. Filozof Gazzali'nin bu konudaki değerlendirmelerine karşı çıkararak selefinin Farabi ve İbn Sina'yı kesin bir biçimde tekfir etmediğini, bazı bakımlardan da onları yanlış anladığını ileri sürmüştür. Bir diğer eleştirisi de onun sadece burhan kitaplarında yer alması gereken te'vil meselelerini dini eserlere kaydederek ilim ehlini çoğaltma gibi iyi niyetli bir gayretin içine girmiş olsa da, aslında bu teşebbüsü ile ilim ehlinin değil fesat ehlinin çoğaltmasına sebep olduğunu iddia etmiştir. Yine onun kitap yazarken belli bir mezhebe bağlı kalmamasını, farklı eserlerde değişik tutumlar sergilemesini de eleştiri konusu yapmıştır.⁴

İbn Rüşd İslam te'vil ekollerinin kendi esaslarını delillendirme yöntemlerini ele aldığı *el-Keşf* adlı eserinde de yine Gazzali için ayrı bir bahis açarak onu hayatının değişik dönemlerinde yazdığı muhtelif eserlerinde farklı tavırlar sergilediğini iddia etmiştir. Yine burada da onun avama açıklanmaması gereken felsefi sonuçları halka yayarak hem şeriata hem de felsefeye zarar verdiğini ifade etmiştir.⁵

İbn Rüşd'ün Gazzali'nin görüş ve eserleriyle yaptığı bütün eleştirel içerikli tespit ve değerlendirmelere rağmen son dönemlerde yapılan çalışmalarda onun Gazzali'ye yönelik tutumunun bütünüyle eleştirel olmadığı, bazı konularda selefinden yararlandığı da ortaya konulmuştur. Örneğin Gazzali gibi fıkıh usulü ve fûrua dair eserler yazan İbn Rüşd, fıkıh ilminin külliyatından sayılacak usûl-u fıkıhla ilgili "*ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*" adlı bir eser telif etmiştir. Cemaleddin el-Alevî tarafından tahkik edilerek 1994 yılında ilim âleminin hizmetine sunulan bu çalışma, aslında İmam Gazzali'nin "*el-Mustasfa*" adlı eserinin ihtisar edilmesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd hayatının erken dönemlerinde otuzlu yaşlarda yazdığı bu eseriyle bir anlamda Gazzali'nin hakkını teslim etmiş, selefinin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini büyük oranda benimsediğini ortaya koymuştur. Eserin başında bu çalışmayı kendisi için hatırlama kabilinden bir başucu kitabı yazma düşüncesiyle kaleme aldığını belirtmekte, sonunda ise bu çalışmanın bir yandan Gazzali'nin eserini daha mükemmel hale getirdiğini ifade ederken diğer yandan da yeni ve özgün yanlarının bulunduğunu ifade etmektedir.⁶ Son tahlilde filozofun fıkıh usulü ile ilgili müstakil bir eser yazmaktansa selefinin yazdığı bir eseri ihtisar etmesi, Gazzali'nin eserini takdir ettiğini ve ihtisara değer gördüğünü gösterir. Aynı zamanda bu olgu, Müslüman düşünürlerin bir yandan özgür bir şekilde

4 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabiri neşri), s. 101, 113; *Felsefe - Din İlişkileri*, s. 120, 144.

5 İbn Rüşd, *el-Keşf*, (el-Cabiri neşri), s. 150-152 ; *Felsefe - Din İlişkileri*, s. 267-270.

6 İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*, thk. Cemaleddin el-Alevî, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1994, s. 34, 146.

seleflerini tenkit ederken, öte yandan da onların olumlu ve yararlı gördükleri fikir ve eserlerinden istifade etmekten kaçınmadıklarını ortaya koymaktadır.

Eserleri tetkik edildiğinde İbn Rüşd'ün dikkatli ve iyi bir Gazzali okuru olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun gerek felsefe ve gerekse kelim ve fıkhada dair eserlerinde sıklıkla Gazzali'ye atıflar yaptığı, selefinin yazdığı birçok eserinin adını zikrederek muhtevalarına dair bilgiler verdiği görülür. Bu atıflarda selefine itirazlar, eleştiriler ve cevaplar kadar bazı noktalarda iştirakler de dikkati çekmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalarla İbn Rüşd'ün selefine karşı yalnızca eleştirel bir tutum takınmadığı, onun bazı noktalarda Gazzali'den etkilenerek bir kısım görüşlerinden yararlandığı da ortaya konulmuştur.⁷

Elinizdeki incelemede son dönemlerde yapılan bu çalışmalara katkı niteliğinde olmak üzere İbn Rüşd'ün selefine birçok konu ve noktada eleştiriler yöneltse de te'vil konusunda da Gazzali'den belli ölçüde etkilendiğini ve onun bazı önerilerinden ve yaptığı ayet yorumlarından kendi sistemi için yararlandığını, bazı bakımlardan ondan ilham aldığını örneklerle ispatlamaya çalışacağız. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün dini nasların te'vil edilmesi anlayışı açısından Gazzali'nin te'vil meselesindeki bazı görüşlerini tenkit etse de, birçok tespit ve değerlendirmesine katıldığını, ondan aldığı ilhamla selefinin kullandığı bazı dinî kavramlara yeni manalar yükleyerek kendi yöntemi ve sistemi içinde kullandığını ayrıntılı bir şekilde işlemeye çalışacağız. Ayrıca onun te'vilin dini naslara nasıl uygulanması gerektiği hususunda Gazzali'nin geliştirdiği varlık tasnifine göre te'vil yöntemini aynen benimseyerek dinî naslara uygulanmasını tavsiye ettiğini ve böylece te'vil yönteminin tatbikat sahasına konulması hususunda öncelik hakkının Gazzali'ye ait olduğunu ispat etmeye çalışacağız. Böylece İbn Rüşd'ün Gazzali'ye eleştiri ve cevap niteliğinde yazdığı eserler de bile onun bazı görüşlerinden yararlandığını, bunu yaparken gerek din felsefe ilişkilerini düzeltme ve gerekse fıkhıta içtihat kapısını açma gibi birçok alanda kendi "tashih" ve "ıslah" projesini gerçekleştirmeye çalıştığını da açığa çıkarmaya çalışacağız.

a- Te'vil Tanımda Görülen Etkiler

Birkaç önemsiz ayrıntı dışında Gazzali'nin tevil tanımı ile İbn Rüşd'ün tanımını arasında önemli bir fark yoktur. İki hukukçunun yaptıkları te'vil tanımları temelde aynı sayılır. Dahası İbn Rüşd'ün yaptığı te'vili tanımında Gazzali'den yararlandığı da söylenebilir. Her şeyden evvel her iki düşünür de dini nasların tamamının zahiri manada anlaşılması gerektiği noktasında mutabıktırlar.

7 Frank Griffel, "The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's al-Mustasfa", *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity* içinde, Edited by John Inglis, Richmond: Curzon Press, 2002, s. 51-63.

Benzer şekilde iki mütefekkir nasların zahiri ve batını birtakım manalar ihtiva edebildiği, akıl ile nakil, dinî naslarla felsefi ilimler arasında görünüşte bazı uyumsuzlukların bulunabileceği noktasında da hemfikirdirler.

Dinî nasların anlaşılması bakımından her iki fakih arasında kelimada asıl olanın hakiki mana olduğu konusunda herhangi bir farklılık yoktur. Yine her iki düşünür dini naslarda hakikat kadar mecazî ifadeler de yer verildiği, hakiki mana müteazzir olduğunda mecaza gitmek gerektiği kanaatini taşımaktadır.

İmam Gazzalî te'vili şu şekilde tanımlar: "Te'vil bir sözü veya terkibi görür (zâhir) anlamını izale ederek açıklamaktır."⁸ Gazzalî her te'vili aslında lafızları bir anlamda hakiki manadan mecaza hamletme olarak görür. Ancak o burada hakiki manadan mecaza gitmek için mecazî mananın bir delille desteklenmesi gerektiğini belirtir.⁹ Gazzalî'nin yaptığı te'vil tanımını Endülüslü fakih ve filozof İbn Rüşd de benimsemiştir. İbn Rüşd'e göre de te'vil, "Bir sözü hakiki delalet ve manasından çıkararak, mecazî delalet ve manaya götürmektir."¹⁰ Ancak İbn Rüşd yaptığı tanıma te'vil yaparken Arap dili ve geleneğinde geçerli olan mecaz türlerinin dikkate alınması şartını ilave eder: "Mecazî ifadeleri kullanma hususunda bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik (mukarin) veya eşlik eden (lahik) bir şeyle veya bunların dışında mecaz türlerinde sayılan diğer isimlendirmeler gibi Arap diline özgü kullanımları ihmal ve ihlal etmemek gerekir."¹¹

İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımı Gazzalî'nin tanımıyla hemen aynı olmakla birlikte Gazzalî'nin tanımında te'vilin kabulü için mecazî mananın haklı olduğunu gösterecek şekilde açıkça bir delille desteklenmesi şartı dikkati çekerken, bu şart İbn Rüşd'ün tanımında bu kadar açık bulunmaz.¹² Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımı ve sonuna eklediği şarttan onun bir dildeki söz varlığının içinde yer alan kelime ve terkiplerin gerçek manalarının ötesinde mecazî manaları olabileceğini kabul ettiği anlaşılır. Yine onun her dilde olduğu gibi Arap lisanında da mecazî manaların lisan geleneği içinde meydana geldiği, bu manaların zaman içinde ve toplumsal uzlaşıyla oluştuğunu kabul ettiği sonucu çıkar. Bu yaklaşım mecazî manaların tespitinde keyfiliğe yer olmadığını, dolayısıyla te'vil konusunda lisan geleneği içinde oluşan mananın ihmal ve ihlal edilmemesi gerektiği anlaşılır. Şayet te'vil yapılırken dil geleneği içinde yerleşmiş ve oturmuş

8 Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-âvam*, (Mecmuatu'r-resâil içinde), Daru'l-fikr, Beyrut, 1996, s. 307.

9 Gazzâlî, *İlcâmu'l-âvam*, s. 306; *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 196.

10 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Faslu'l-makâl), ç. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s.113.

11 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (M. Abid el-Cabirî neşri), s. 97.

12 Iyssa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, E.J.Brill, New York, 1989, s. 67.

olan mecâzî mana ihmal ve ihlal edilirse, bu tutum temel bir kuralın çiğnenmesine yol açarak, yorumda keyfilğe yol açacağından bu durum giderek gerçek mananın tebdil, tağyir veya tamamen tahrifine de neden olabilir.

Te'vil konusunda dilde vaki olan mecazî mana kurallarına riayet konusunda her iki fakih arasında önemli bir birlikteliğin varlığı dikkati çekmektedir. Zahiri mananın keyfi bir şekilde ihmal ve ihlal edilmesi, iki mütefekkirin de katılmadığı bir husustur. Nitekim Gazzali, yaşadığı dönemde bulunduğu coğrafyalarda önemli bir tehdit oluşturan Batını-İsmailî mezhebinin iddia ettiği şekilde dinî nasların zahiri manasının değil de yalnızca batını manalarının geçerli olduğu, batını mananın da dil kuralları, akıl ve mantıkla değil de ancak masum Şii-İsmailî "İmam" tarafından bilinebileceği anlayışını şiddetle reddetmiştir. Dahası bu anlayışı bir tür ilhad ve zındıklık olarak değerlendirmiştir. Hayatı boyunca batını anlayışla mücadele eden Gazzali, Batınîlerin dinî nasların akıl yoluyla anlaşılamayacağı ve zahirlerinin geçerli olmadığı propagandalarına karşı *Fedâihu'l-Batniyye* adlı eserini yazmıştır. Yalnızca bununla da yetinmemiş adı geçen esere ilaveten Batını anlayışın reddi ve görüşlerinin çürütülmesi için *Hüccetu'l-hak*, *el-Mufassalu'l-hilâf*, *Dercu'l-merkûm bi'l-cedâvil* ve *el-Kıstâsu'l-müstakîm* gibi eserleri kaleme alarak mezkûr harekete yönelik ciddi bir fikri mücadele vermiştir.¹³

İbn Rüşd'ün yaşadığı coğrafyada Şii-Batını anlayış etkili olmadığı ve herhangi bir varlık göstermediği için olsa gerek filozof ve fakih, onların bu anlayışlarıyla mücadele için doğrudan bir eser yazmamıştır. İbn Rüşd, kendi yaşadığı coğrafyada etkili olan Haşviyye, Eşarilik, Mutezile ve Tasavvuf anlayışlarıyla hesaplama yoluna gitmiştir. Bu çerçevede o te'vil konusunda gerek Eşarilik ve Mutezile ve gerekse Tasavvuf yolunu benimseyenlerin tutumlarına dair eleştiriler yöneltmiştir. O bu çerçevede tasavvufî anlayışın tercih ettiği işârî ve batını yorum girişimlerine karşı çıkmıştır. Bir zühd ve takva olarak tasavvufun ruh terbiyesindeki rolüne itiraz etmese de, onların dinî naslara dair yaklaşımlarını makbul ve herkes için geçerli görmemiştir. İbn Rüşd, Gazzali'nin tasavvufa ve mutasavvıflara karşı olumlu tutumunun aksine bu yolun özel ve öznel olduğunu doğruluğu kabul ve itiraf edilse dahi bu yolun herkesi bağlamadığını kabul etmiştir. O tasavvufî yönelişin doğru olsa bile insan olmaları itibarıyla herkesi kapsamına almadığını ileri sürmüştür. Ona göre eğer insanlar için kastedilen gerçek yol bu olsaydı, nazar ve düşünce yolu batıl olur, nazar ve istidlal yolunun mevcudiyeti abes ve manasız kalırdı. Oysa şeriat tam aksine nazar ve istidlal yolunu teşvik etmiştir. Bu nedenle asıl olan öznel tasavvufî yorum ve yaklaşım değil, nesnel olan nazar ve istidlal yolu yani felsefedir.¹⁴ İbn Rüşd'ün

13 Gazzâlî, *el-Munkız min'd-dalâl*, (*Mecmuâtu'r-resâil* içinde), s. 548, 551.

14 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keşf)*, ç. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s. 214.

Gazzali'den ayrıldığı en önemli noktalardan biri de tasavvufa karşı takındığı bu tavidir.

Te'vil tanımı açısından bakıldığında iki mütefekkinin dini lafızların tasnifi noktasında aralarında bir fark yoktur. Her iki fakih de dini naslarda yer alan anlamlı bir lafzın (el-lafzu'l-müfid) üç farklı türü olduğunu kabul etmişlerdir. Bunlar nass, mücmel ve zahir lafızlarıdır.¹⁵ Gazzali'ye göre din dilinde kullanılan anlamlı bir lafzın üç çeşidi bulunmaktadır: 1-Anlamlı söz delalet ettiği anlama nispetle kesin olup alternatif başka anlamlara ihtimali yoksa 'nass' olarak adlandırılır. Örneğin Kur'an ayetlerinde yer alan "at, katır ve 100 değnek" lafızları bu türdendir. Bu lafızların anlama delaletleri belirsiz değil açık ve kesindir.¹⁶ 2-Lafzın anlamı iki veya daha fazla anlam arasında biri diğerine tercih edilmeksizin döneerse "mücmel ve müphem" olarak adlandırılır. Arapçada "göz, terazi, güneş ve altın" gibi farklı anlamlara gelen 'ayn' lafzı; keza aynı anda "hayız hali ve temizlik vakti" gibi iki farklı anlama gelebilen 'kuru' lafzı gibi birden çok anlama gelen lafızlar, 'mücmel' ve 'müphem' lafızlardır.¹⁷ Bu lafızların manaya delaletini bağlam belirler. Bu tür lafızların kullanıma göre taşıdıkları farklı anlamlardan yalnızca birine mi, yoksa açık bir mani yoksa birden fazla veya hepsine birden mi delalet ettikleri fukaha indinde ihtilaf konusudur. İmam Şafii ve bazı âlimler duruma göre mani yoksa bu lafızların aynı anda mevcut manaların hepsine birden eşit düzeyde delaletini caiz kabul ederken bazı fakihler bu manalardan yalnızca birine delaleti caiz görmüşlerdir. Gazzali de bu görüşü destekleyenler arasındadır.¹⁸ 3-Anlamlı lafzın birden fazla manası olup ta ilk bakışta muhtemel manalardan biri diğer(ler)ine ağır basarsa, ağır basan ihtimale 'zâhir', uzak düşen ihtimale nispetle de 'müevvel' adı verilir. İşte te'vil olgusunu ilgilendiren de bu tür lafızlardır.

Sonuç olarak Gazzâlî'ye ve İbn Rüşd'e göre de din dilinde kullanılan anlamlı lafızlar, karşımıza nass, zahir, ya da mücmel olarak çıkabilirler.¹⁹ İbn Rüşd de bir yerde te'vilden maksat zahiri iptal ve müevveli ispat etmektedir diyerek anlamlı lafızların üçlü tasnifi açısından Gazzali ile aynı yaklaşımı sergilemektedir.²⁰ Burada iki mütefekkin arasında önemli bir diğer nokta şeriat ve dini nasların yorumu meselesinde iki türlü hatanın varlığını kabul ederek bunlardan birini mazur görülen hata diğerini de mazur görülmeven hata olarak

15 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

16 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 185; Türkçe çeviri: *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayınları, Kayseri 1994, II, 10, 15; *el-Menhül*, thk. M. Hasen Heyto, II. Baskı, Dimeşk, 1980, s. 165.

17 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 187.

18 Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, s. III, (2003), s. 40-41, 43.

19 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 196, (Türkçe çev. II, 15, 34); Bello, *The Medieval İslâmîc Controversy*, s. 52.

20 İbn Rüşd, *Felsefe – Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, s. 154; Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

saymalarındır. Her iki düşünür de ilkesel bazda inanç esaslarında yani Allah'ın varlığı ve birliği (tevhit), nübüvvet ve mead gibi İslam'ın temel inanç esaslarında hatayı mazur görmezler. Onlara göre şeriatın bu üç esası hakkında yapılan hata küfürdür; şeriatın esas ve ilkeleri dışında olan diğer hatalarsa bidattir ve belli ölçüde mazur görülebilir. Oysa üç temel esasta yapılan hata bütün delil türlerinin bilinmesini gerektiren bir konudaki temel hatadır, bu yönüyle herkesin bilmesi mümkün ve gerekli olan bir konuda yapılmıştır. Allah'ın varlığının kabul edilmemesi, nübüvvetin reddi, uhrevi saadet ve bedbahtlığın inkâr edilmesi affedilmez hatalardandır. Kısaca tevhit, nübüvvet ve meadin inkârı İslam şeriatının esas ve temelinde meydana gelen dolayısıyla asla mazur görülemeyecek olan temel hatalardır.²¹

İmam Gazzali "Tevîl'de hata etmek tekfiri gerektirmez. Bu konuda kesin delil gerekir. Zira asıl olan kelime-i tevhidi söyleyenin imanıdır" ²² diyerek açıkça küfrünü izhar etmeyenlere karşı te'vil nedeniyle tekfir silahını kullanmak istemez. Ancak o dini naslarla ilgili olarak nazari konuları en temelde biri usûle diğeri de furûa talluk eden olmak üzere iki ana kısma ayırır. En temel usul konularını da, Allah'ın varlığına ve birliğine, resule ve ahiret gününe iman olarak kabul eder. Bu üç esasın dışındaki diğer ilkeleri ise fûruat olarak görür.²³ İşte Gazzâlî filozofları üç meselede küfürle itham ederken onların bu üç esasta hata yaptıkları ve icmaya muhalefet ettiklerini kabul etmiştir. Burada onların Kur'an'daki sarıh açıklamalara ters düşerek Allah'ın külliyyatı bilip cüziyyatı bilmediğini; âlemin kadim olduğunu ve meadin de yalnızca ruh için olduğunu iddia ederek tevhit, nübüvvet ve mead esaslarını ihlal ettiklerini ileri sürmüştür. Kalan on yedi meseleyi ise mezhepler arasında zaten ihtilafli konular olduğu için o konularda yalnızca bidatçılık ithamıyla yetinmiştir.²⁴

İbn Rüşd ise bu noktada selefine katılmayarak Gazzâlî'nin bahis konusu üç meselede filozofları yanlış anladığını ve nazari meseleler de icmanın bulunmadığını dolayısıyla onun iddia ettiği şekilde affedilmez bir hata yapmadıklarını ileri sürmüştür. Ayrıca selefini felsefi eserlerde kalması gereken nazari konuları dini kitaplara taşıyarak ehli olmayan insanların bu tür te'villere bulaşmasına ve kafaların karışmasına neden olduğunu iddia etmiştir.²⁵ İbn Rüşd, nazar ve istidlali, akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmeyi dini açıdan farz olarak kabul etmiştir. Dahası anlaşılması zor olan meselelerde çaba sarf edenlerin hataya düşseler dahi bir sevap elde edeceklerini vurgulamıştır. Böylece dini alanda içtihat, felsefi alanda da bu işe ehliyetli kimsele-

21 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 247; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 108; Türkçe çeviri: *Felsefe Din İtişkileri*, s. 135.

22 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-ittikâd*, s. 158.

23 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 247; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 135. Bkz.

24 Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul, 1997, XIII, 499.

25 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Câbirî neşri), s. 99, 102, 104.

rin yapacakları düşünce ve akıl yürütme konusunda son derece teşvik edici ve cesaretlendirici bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak onların yapacakları bu çabaların ve ulaştıkları sonuçların felsefe kitaplarında kalmasını, halka ifşa edilmemesini istemiştir.

b- Te'vil Konuları Arasında Bir Mukayese

Gazzali ve İbn Rüşd temelde akıl ile nakil arasında, ya da felsefî ilimlerin ortaya koyduğu ilmi hakikatlerle dini lafızlar arasında bir zıtlık veya uyumsuzluğun ortaya çıkabileceğini kabul ederler. Her iki fakih böylesi bir zıtlık yaşandığında naklin mecâzi olarak yorumlanması gerektiği hususunda da hemfikirdirler. Ancak bazı eserlerinde Gazzali, akıl ve nakil zıtlığı yaşandığında nakli akla üstün görür; çünkü ona göre salt zıtlık naklin tevil edilmesi gerektiğini ispatlamaz ve haklı göstermez. Burada naklin tevil edilmesini haklı çıkararak ilave bir delil ve karinenin bulunması gerekir. İbn Rüşd ise böyle bir durumda aklın naklin önüne geçirir ve naklin akla göre yorumlanması gerektiğini kabul eder.²⁶

Gazzali, din-felsefe ilişkilerinde dini nasslarla bilimin verileri arasında kurulması gereken ilişkiyi, Ay tutulması örneği ile açıklar. Astronomi biliminin verilerine göre Ay tutulması, Dünya'nın Güneş ile Ay arasına girmesi sonucu Ay'ın ışığının yok olmasından ibarettir. Çünkü Ay ışığını Güneş'ten almaktadır. Güneş tutulması ise Ay'ın cisminin bakanla Güneş arasına girmesinden ibarettir. Bu olay Ay ve Güneş'in aynı zamanda aynı noktada bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Gazzali, bu izahların hesabi ve hendesî burhanlara dayandığını, dolayısıyla doğruluğundan şüphe edilememesi gerektiğini vurgular. Astronomi konusunda gerekli hesapları yaparak Ay ve Güneş'in tutulma zamanını, ölçüsünü ve tutulma olayının ne kadar süreceğini haber veren kişiye "Bu yaptıkların şeriata aykırıdır" denirse, o kişi yaptığı hesaplamadan değil, aksine itiraz eden kişiden veya onun dininden şüphe etmeye başlar ve sonuçta bu itirazdan din zarar görür.²⁷ Bu nedenle din ile tabii ilimler arasındaki ilişkilerde dine dayalı olumsuz bir tavır asla söz konusu olmamalıdır. "Dine dinin dışındaki yollarla yardım etmek isteyen kişi, dine din yoluyla darbe vurmamak isteyen kişiden daha fazla zarar vermiş olur. Nitekim "Akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır" denilmiştir."²⁸

Gazzâlî dini nasslarla kesin bilimsel veriler arasında çatışma görüntüsü ortaya çıktığında dini nasslara karşı nasıl bir tutumun takınılması gerektiği konusunda şu hadisi örnek vermektedir. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Muhakkak ki Güneş ve Ay Allah'ın ayetlerinden iki ayettir, hiç-

26 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

27 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 80.

28 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 80.

bir kimsenin ölümü ve yaşaması için tutulmazlar. Siz tutulduklarını görürseniz Allah'ı zikre ve namaza koyulun."²⁹ Düşünür bu hadisi bilimsel açıklamalara uygun şekilde yorumlar ve hadisin çağının astronomi verileriyle çelişmediğini vurgular. Söz konusu hadisin başka tariklerle gelen ve sonunda "Allah bir şeye tecelli edince o kendisine boyun eğer" şeklinde bir ilave bulunduğunu belirterek, rivayetin bu kısmının sahih olmadığını ve rivayeti bu ilave ile nakledenin yalanlanması gerektiğini belirtir.³⁰ Şayet rivayet sahihse bu durumda da hadisi astronominin ortaya koyduğu kesin verilere dayalı olarak *te'vil etmek* gerektiğini vurgular. "Zira bu tür hadisleri *te'vil etmek kesin ilmi gerçeklere karşı büyükmekten daha ehvendir.*" Nitekim düşünüre göre yukarıdaki hadis bir yana, aradaki ilişki bu derece açık olmadığı halde Kur'an'da yer alan nice mucizeler bile akli delillere dayalı olarak *te'vil* edilmiştir.³¹

Gazzâlî, dini nasslar ve tabii ilimlerin verileri arasındaki ilişki konusunda oldukça önemli bir noktaya daha vurgu yapmaktadır. O da din düşmanlarını en çok sevindiren şeyin, şeriatı destekleyen kişilerin bu ve benzeri konuların dine aykırı olduklarını açıklamalarıdır.³² Çünkü bu durum gerçekte inkârcıların işine yarayacak ve dinin çürütülmesi yolunu kolaylaştıracaktır.

c- Te'vil Ehliyetine Sahip Olanları Tespitteki Etkiler

Te'vilin kimler tarafından icra edilmesi gerektiği gündeme geldiğinde iki hukukçu arasında özellikle *te'vil ehliyetine sahip olanlar* bakımında önemli bir fark bulunmaktadır. İki düşünür de *te'vil* konusunda esas olan Al-i İmran suresi 7. ayetinin tefsirinde kitabın esas olan muhkematın yanı sıra bazı ayetlerin de müteşabih olduğunu kabul etmektedir. Yine adı geçen ayetin yorumunda müteşabihlerin *te'vilinin* yalnızca Allah tarafından bilinebileceği kanaatinde olan selefın tercih ettiği "Onun *te'vilini* yalnızca Allah bilir" şeklindeki okumayı, her iki düşünür de yalnızca avam için geçerli ve doğru kabul ederler. Ancak ilimde derinleşenler söz konusu olduğunda her iki düşünüre göre de ayetin okunuşunda doğru olan okuma ve yorum, müteşabihatın *te'vilini* "Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklindeki okuma ve yorumdur.³³ Burada iki düşünür de halefin başka bir deyişle mütekelliminin tercih ettiği okumayı esas alırlar. Ancak müteşabihatın *te'vili* meselesinde iki düşünürün birbirin-

29 Buhârî, Küsuf, 1,2,7,5; Müslim, Küsuf, 4, 9, 28, Nesei, Küsuf, 4, 12, Muvatta, Küsuf, 1,2, Ahmed b. Hanbel, II, 109.

30 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 545; *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 81.

31 Gazzâlî, filozofların Kur'an'da yer alan ölümlerin diriltilmesi mucizesini bilginin canlanıp cehaleti öldürülmesi; Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesini ilahi hüccetinin münkirlerin şüphelerini iptal etmesi şeklinde *te'vil* ettiklerini belirtir. Ay'ın yarılması mucizesini de inkâr ederek bu konudaki rivayetlerin mütevatir olmadığını ileri sürdüklerini nakleder. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 236.

32 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 81.

33 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 85; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabiri neşri), s. 98, 119.

den ayrıldığı nokta 'ilimde derinleşenler'in (rasihun fil ilm) kimler olduğunu tespit etmemedir.

Kur'an hitabı konusunda iki düşünürü birleştiren önemli bir nokta gerek İmam Gazzali ve gerekse İbn Rüşd'ün şeriatın ve Kur'an'ın maksadının hem seçkinlere hem de genel manada bütün halka hitap ettiğini kabul etmeleridir. Dahası her iki düşünür de şeriatın ilk maksadının seçkinlere hitap etmeyi ihmal etmemekle beraber, halk çoğunluğuna önem vermek olduğunu kabul ederler. Te'vil ehliyetine kimlerin sahip olduğu noktasında ayrışan iki düşünür, insanları tasnif etmede, bunun için aynı kavramları kullanmada ve delil olarak da aynı ayeti zikretmede müttefiktirler. Hatta bu konuda İbn Rüşd tamamen Gazzali'nin etkisi altında kalmış ve tasnifte ondan yararlanmışır.

Gazzali ve İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı üzerine çalışan İyssa A. Bello, Gazzali'nin te'vil konusunda insanları temelde iki kısma ayırdığını vurgulamaktadır. Bello'ya göre Gazzali insanları 1-Genel kitle başka bir deyişle avam ve 2- Ehl-i Cedel olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Te'vil konusunda genel kitlenin görevinin vahyin zahiri manasına tabi olmak ve herhangi bir te'vil yapma girişiminden kaçınmak olduğunu ifade etmektedir. Te'vil konusunda ehl-i cedelin görevi ise bu tür nasları kesin kanıtlarla haklı olduklarını gösterecek şekilde yorumlamaktır. Bello, te'vili kimlerin yapması gerektiği meselesinde İbn Rüşd'ün, filozoflara ayrı ve daha üstün bir konum vermek için Gazzali'nin yaptığı ikili tasnife ilaveten insanları üç gruba ayırdığını belirtmektedir. İbn Rüşd'ün yaptığı üçlü tasnifteki ilk iki grubun Gazzali'nin yaptığı avam ve kelamcılar şeklinde olduğunu belirtir. Bu ikili gruba İbn Rüşd'ün eklediği üçüncü grubun ise ehl-i delil (ehlu'l-burhan) olarak kabul edilen filozoflar olduğunu söyler. Bu yaklaşımdan hareketle İbn Rüşd'ün aksine Gazzali'nin filozofların şer'i nasların te'vili yetkisine sahip tek grup oluşlarını onaylamadığını, en azından te'vil meselesinde onları fıkıhçı ve kelamcılardan daha üstün ve yüksek bir konuma yerleştirmediğini belirtir.³⁴

Ancak biz te'vil konusunda Bello'nun ifade ettiği şekilde Gazzali'nin insanları iki gruba, İbn Rüşd'ün ise üç gruba ayırdığı şeklindeki görüşe katılmıyoruz. Aksine Gazzali'nin bazı eserlerinde insanları iki gruba ayırırken bazı eserlerinde de üç gruba ayırdığı, dahası bu üçlü grup ayırımını Kur'an ayetlerinden ilham alarak yaptığı ve bu yaklaşımıyla da İbn Rüşd'ü etkileyerek onun da bu meselede üçlü taksim yapmasına zemin hazırladığı kanaatindeyiz.

Gazzali, felsefi etkilerin bariz bir şekilde görüldüğü *Mizanu'l-âmel* adlı eserinde te'vil konusunda insanları üçlü gruba ayırmıştır. Düşünür bu üçlü taksimi daha sonra yazdığı *el-Kıstasu'l-müstakim* adlı eserinde de aynen devam ettirmiş ve Kur'an'ın *burhan*, *cedel* ve *hitabiyâta* dair deliller içerdiğini belirtir.

34 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

miştir. Dahası aynı taksimi en son yazdığı eserlerden biri olan *İlcâm*'da da devam ettirmiş ve orada da *el-Kıstâs*'a atıf yaparak dileyenlerin oraya başvurularını tavsiye etmiştir.³⁵ Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu üçlü taksiminin baştan itibaren devam eden bilinçli bir ayırım olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî'nin Kur'an muhtevasında *burhan*, *cedel* ve *hitabetin* her üçüne de dair delillerin bulunduğu ve bu delillere dayalı olarak insanların üç gruba ayrıldığı noktasında ilham aldığı ayet Nahl Suresi 125. ayetidir. "*Rabbînin yoluna 'hikmet' ve güzel öğütle ('mevize-i hasene') çağır. Onlarla en güzel şekilde mücadele ('cidal') et. Kuşkusuz Rabbin yolundan sapanları da hidayete erenleri de en iyi bilendir.*" (16/Nahl, 125) Gazzâlî'ye göre bu ayet üç farklı insan grubuna hitap etmekte ve bunlardan her bir gruba da farklı bir yöntem önermektedir. 1-Hikmet (Burhan), 2-Mevize-i hasene (Hitabe) ve 3-Cedel.³⁶ Ayette belirtilen hikmetle davet burhan ehli olan hakimler yani filozoflar için; mevize-i hasene ile davet ya da diğer adıyla hitabet ve vaaz, genel kitle başka bir deyişle avam için; cedel ile davet de kelamcılar için geçerli olması gereken yöntemlerdir.³⁷

Gazzâlî'ye göre ayette zikredilen üçlü seçenek, Kur'an davetçilerine insanlarla ilişki kurarken farklı özellik ve düşünce düzeylerini dikkate almalarını önermektedir. Ayette bahsi geçen seçenekler arasında fark gözetmeden her insana aynı yöntemi uygulamak ve hikmeti avama karşı kullanmak, süt çocuğunu kuru gıda ve etle beslemek gibidir. Bu da çocuğun sağlığı için son derece tehlikelidir. Bu nedenle her muhataba farklı bir yöntem uygulanmalıdır. Benzer şekilde hikmet ehline karşı cedel yöntemini kullanmak da nezaketten uzak, kaba ve çirkin bir tutumdur. Zira bu da kuru gıda ile beslenmesi gereken olgun bir insana, olgunluğuna yakışmayacak şekilde süt içirmeye ve çocuk muamelesi yapmaya benzer. Bu nedenle insani ilişkilerde ve te'vil konusunda en doğru yöntemi kullanmak ve her şeyi "*kıstas-ı müstakim*" denilen doğru ölçülerle ölçmek gerekir. Kıstas-ı müstakim ile beraber hikmete de sahip olana tek bir hayır değil, sonu olmayan bollukta bir hayır verilmiştir. İşte Kur'an muhataba göre değişen bütün bu farklı ölçüleri içerdiği için "nur" adını almıştır. Zira nur hem kendisi görülen hem de ışığı ile başkalarını gösteren şeydir. Mizanın özelliği de budur. "*Yaş ve kuru her şey apaçık bir kitaptadır.*" (6/En'am, 59) ayeti ne kadar da doğrudur!³⁸

Gazzâlî'ye göre Kur'an ve ihtiva ettiği deliller gıda ve su gibidir. Onun delillerinden süt çocuğundan gücü kuvveti yerinde olan seçkinlere kadar hemen herkes faydalanabilir.³⁹ Aynı anlayış İbn Rüşd'ün eserlerinde de dikkati çek-

35 Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, Matbaay-ı Kürdistan el-İlmiyye, Mısır, 1328/1910, s. 159; *el-Kıstâsu'l-müstakim*, Matbaatu'l-İlmiyye, Dimeşk, 1993, s. 12, 13, 54; *İlcâmu'l-a'vâm*, (*Mecmuâtu Resâilü'l-İmam Gazzâlî* içinde), s. 333.

36 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 12, 13.

37 Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 159.

38 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 70, 71, 72.

39 Gazzâlî, *el-Erbâin*, s. 170; *İlcâmu'l-avâm*, (*Mecmuâtu Resâilü'l-İmam Gazzâlî* içinde), s. 315.

mektedir. Yine her iki düşünüre göre de te'vil söz konusu olduğunda Kur'an'ın ihtiva ettiği özellikle müteşâbihâtı ilgilendiren deliller, avam tarafından tetkike çalışılmamalıdır. Onlar için Kur'an'ın verdiği kadarıyla yetinmek daha uygun ve daha yararlıdır. Örneğin ahiret konusunda “Varlıkları önce yaratıp sonra diriltecek olan O'dur ve bu O'na daha kolaydır.” (30/Rum, 28) ayeti delil olarak son derece sade ve yeterli, mükemmel bir delildir. Yine Allah'ın bilgisi ile ilgili olan “Yaratan bilmez mi?” (67/Mülk, 14) ayeti her düzeyden insan için suya benzemektedir. Kur'an'ın delillerine karşılık kelâmcıların delilleri ise kuvvetli kişilerin bile bazen faydalandığı ara sıra da zarar gördükleri katı yiyeceklere benzerler. Başka bir yerde kelâmcıların delillerini ilaçlara da benzeten Gazzâlî, ilaçların başka bir deyişle kelâmî delillerin ihtiyaca binaen problemi insanlar için kullanılmasını önerir. İlaç ne kadar çok olursa o kadar iyidir şeklinde düşünerek gereğinden fazla ilaç tüketen insanların, sonuçta hayatlarını tehlikeye atarak kötü sonuçlara duçar olacaklarını belirtir.⁴⁰

Gazzâlî, hikmet, cedel ve mevize-i haseneyi, başka bir deyişle burhan, cedel ve hitabî delilleri içeren Kur'an'ın te'vil ehliyeti noktasında insanlar için başka ölçütler de koyduğunu şu ayetle açıklar. “Andolsun elçilerimizi mucizelerle gönderdik ve onlarla beraber **kitabı ve adaleti yerine getirmeleri için mîzanı indirdik. Demiri de inzal etti ki, onda bir sertlik ve insanlara fayda vardır.**” (57/Hadid, 25) Gazzâlî bu ayette geçen *kitap*, *mîzan* ve *demir* kavramlarını ve bunların te'vilde üçlü gruba yönelik olarak nasıl kullanılması gerektiğini ayetin tefsiri bağlamında şu şekilde açıklamaktadır.

1- Genel Kitle (Avam): Gazzâlî'ye göre bunlar selamet ehli olan insanlardır.⁴¹ Bu tür insanlarda hakikatleri ve dini meselelerin künhünü anlayacak zekâ yoktur; olsa bile onu aramaya yönlendirecek dürtülerden yoksundurlar. Bunlar işine gücüne devam eden zanaat ve meslek erbabı insanlardır. Ayrıca bunlar dini konularda tartışmaya girmez ve anlamadıkları için akıllıların bu konulardaki münazaralarına da pek katılmazlar. Dolayısıyla bunları hakka Kitap'la ve güzel öğütle çağırarak gerekir. Bu durumda ayette zikredilen ‘mevize-i hasene’nin muhatabı bu özellikleri taşıyan avam olmaktadır.

2- Seçkinler (Havas): Seçkinler zekâ ve basiret ehli olan insanlardır. Gazzâlî'ye göre bu sınıfa dâhil olanlar için gerekli olan şey, doğru ölçüyü ve onunla ölçmenin nasıl yapılacağını bilmelerdir. Bu gerçekleştikten sonra seçkinler aralarındaki anlaşmazlıklar ortadan kalkacaktır. Gazzâlî bu sınıfa dâhil olan insanlar için de ayette yer alan *mîzarun* gerekli olduğunu belirtmektedir.

3- Diyalektikçiler (Ehl-i Cedel): Gazzâlî bu sınıfa dâhil olan insanların da aslında seçkinler sınıfına dâhil olduğunu, ancak bunların fitne çıkarmak için Kitap'ın müteşâbih ayetlerinin peşine düştüklerini belirtmektedir. Gazzâlî bura-

40 Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 315.

41 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 69; *el-Cevâhiru'l-Kur'an*, Daru'l-fikri'l-Lübnanî, Beyrut, 1992, s... (62?)

daki cedel ehlini şöyle tanımlamaktadır: “Ehl-i Cedel ile akıl yönünden avamdan daha ileri olan bir grubu kastediyorum. Ancak onların bu akıllılıkları eksiktir, çünkü fitratları tam olmakla birlikte içlerinde pislik, inat, taassup ve taklit vardır. Bu özellikleri, onların hakikati anlamalarına engel olmaktadır.”⁴²

Cedel konusunda maharet kazanan insanlarla usulüne uygun olarak, yumuşak bir şekilde, şiddet kullanmadan en güzel ‘cidal’ ile tartışmak gerekir. Cidal-ı ahsenin anlamı da, cedelde kabul edilen öncülleri almak ve mantık ölçülerine vurarak onlardan doğru sonuçlar çıkarmaktır. Ancak karşıdaki insanlar bağnazlık eder ve inatlaşma yolunu tutar, bu hususta inat ve ısrarcı olurlarsa, o zaman da ayette ifade edilen ‘demir’ seçeneği devreye girer. Sonuç olarak Gazzâlî'nin ayetten çıkardığı esaslara göre *kitap* avam için, *mizan* da havas içindir. İçinde sertlik barındıran “*demir*” ise fitne arayarak Kitab'ın müteşâbihâtının peşine düşen ehl-i cedel içindir.⁴³ Bu anlayıştan hareketle Gazzâlî, müteşâbihâtın peşine düşerek fitne çıkarmaya çalışanlara karşı devlet yönetiminin gerekirse zor kullanma hakkına sahip olduğunu kabul etmektedir. O bu konuda Hz. Ömer'in Medine'ye gelerek müteşâbih ayetlerle ilgili sorular sorarak insanların kafasını karıştıran Sabiğ adlı birinin başının kanatacak şekilde hurma dallarıyla dövmesine dair rivayeti örnek vermektedir.⁴⁴ Yine İmam-ı Malik'in, kendisine ‘istiva’ hakkına sorular soran birisine, “İstivâ malum, ancak keyfiyeti meçhuldür; bu konuda sorular sormak ise bidattir” diyerek yanından kovduğu rivayet edilmektedir. Düşünüğe göre Hz. Ömer'in dayak hadisesi ile İmam-ı Malik'in “istiva” konusunda sergiledikleri tavır bu konuda esas alınabilecek güzel örneklerdir.⁴⁵

İbn Rüşd'ün te'vil ehliyetine sahip olanlar meselesinde insanları tasnif ederken Gazzâlî'den etkilendiğini gösteren deliller, yaptığı tasnifte üçlü grubu aynen kullanması, bunlara yönelik üç farklı yöntemin uygulanmasını aynen benimsemesi ve özellikle de bu konuda Gazzâlî'nin ilham aldığı ayeti de delil olarak zikretmesinde görülmektedir. İbn Rüşd insanları üç gruba ayırırken aynen İmam Gazzâlî'nin kullandığı kavramları kullanmakta ve onun delil olarak zikrettiği ayeti zikretmektedir. *Faslu'l-makâl*'de selefi İmam Gazzâlî gibi insanları *halk*, *kelamcılar* ve *burhan ehli* olarak üç gruba ayırırken açıkça adını veya eserlerini zikretmese de Gazzâlî'nin eserlerinden istifade etmiş görünmektedir. Çünkü bu konuda delil olarak Gazzâlî'nin zikrettiği Nahl Suresi 125. ayeti zikretmekte, selefinin kullandığı tabirleri aynen kullanmaktadır.⁴⁶

İbn Rüşd de dini nasları te'vil ehliyetine sahip olanları açıklarken şeriat lafızlarına yaklaşım konusunda insanların temelde üç sınıfa ayırmaktadır:

42 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 69.

43 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 69.

44 Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, I, 66; Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 307.

45 Gazzâlî *İlcâmu'l-avâm*, s. 307; *Kânûnu't-te'vil*, s. 584; *Faysalu't-tefrika*, s. 244-245.

46 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabiri neşri), s. 96; *Felsefe - Din İlişkileri*, s. 112, 150.

- 1- Birinci sınıf asla te'vil ehli olmayanlardır. Bunlar **hitabe ehli** olup halkın çoğunluğunu meydana getirirler.
- 2- İkinci sınıf cedeli te'vil ehli insanlardır ki, bunlar **cedel ehli** olanlardır. Bunlar ya tabiatları ya da hem tabiatları hem de alışkanlıkları gereği cedelci insanlardır.
- 3- Üçüncü sınıf ise kesin te'vil ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar da hem tabiatları hem de meslekleri gereği hikmet sanatına sahip **burhan ehli** olan filozoflardır. Görüldüğü üzere İbn Rüşd Gazzali'nin kullandığı aynı tabirleri kullanmaktadır. Burada onu Gazzali'den ayıran tek nokta 'hikmet ehli' tabirinin geçtiği cümlede ayrıca 'burhan ehli' ifadesini de ekleyerek kimleri kastettiği noktasında hiçbir kuşku ve tereddüde yer bırakmamış olmasıdır.⁴⁷

İbn Rüşd yukarıda sıralanan üç sınıfla ilgili kullandığı nitelermelerde Gazzali gibi burhan ehli derken filozofları, cedel ehli derken kelamcıları, hitabe ehli derken de halkı kasteder. Tabii Gazzali, burhan ehlinin filozoflara delalet ettiğini İbn Rüşd kadar açık bir şekilde beyan etmez. Fakat yaptığı açıklamalardan o sonucun çıktığını anlamak için arif olmaya gerek yoktur.

Te'vil ehliyeti konusunda her iki mütefekkeri birleştiren bir diğer husus da halkı ve kelamcıları te'vil ehliyetine sahip olarak görmemeleridir. Örneğin İbn Rüşd 'cumhur' dediği halkı tanımlarken "ister kelim ilmini ve sanatını hakkıyla tahsil etmiş, isterse etmemiş olsun burhan sanatıyla ilgilenmeyen herkes" diye oldukça kapsamlı bir tarif yapar.⁴⁸ Yaptığı bu tarife istinaden de filozofların dışında hiç kimsenin te'vil yetkisine sahip olmadığı sonucuna ulaşır. İşte te'vil yetkisi konusunda İbn Rüşd'ü Gazzali'den ayıran en önemli nokta da budur. Dolayısıyla Bello'nun Gazzali'nin İbn Rüşd'ün aksine filozoflara te'vilde ayrıcalıklı ve din âlimlerinden daha üstün bir yer vermediği şeklindeki tespiti bu açıdan haklıdır.

Gazzali te'vil konusunda insanları önceki eserlerinde avam, ehl-i cedel ve havass şeklinde üçe ayırırken *İlcâm*'da avam ve arifler şeklinde bir tasnife tabi tutar. Burada halkın ve kelamcıların te'vil ehliyetine sahip olmadığını kabul ederken her iki gruba da 'avam' muamelesi yapar. Onun bu tasnifte kelamcıları da 'avam' sınıfına dâhil etmesi ile İbn Rüşd'ün de kelamcıları avam arasına katması arasında ortak bir nokta bulunmaktadır. Ancak Gazzali'nin *İlcâm*'da yaptığı 'avam' tanımı o kadar kapsamlı ve geniştir ki, mukarrebun diye nitelendirilebilecek mutasavvıfların dışında hemen herkes bu tanımı kapsama dâhil edilmiş gibidir. Gençlik dönemine ait eserlerinde herkesin gücü oranında dini ve Kur'an'ı anlamasının, ondan istinbatta bulunmasının caiz olduğunu ve

47 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabirî neşri), s. 118; Türkçe çeviri: *Felsefe - Din İlişkileri*, s. 153; Bello, *The Medieval Controversy*, s. 70.

48 İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri (Faslu'l-makâl,el-Keşf)*, s. 150-151; 242.

te'vilde işitmenin şart olmadığını vurgulayan düşünürün, ömrünün sonların doğru çok daha ihtiyatlı ve dikkatli davrandığı görülür.⁴⁹ Öyle ki, *İlcâm*'da te'vil yapmayı hemen herkese yasaklamaya çalışan düşünürün 'avam' kelimesiyle neyi ve kimleri kastettiğini belirten şu ifadeleri bunu kanıtlamaktadır:

"Şüphesiz avam kelimesinin ifade ettiği anlama, *edebiyatçı, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih, kelamcı*, marifet deryasında yüzmeyi öğrenen, ömürlerini bu yolda harcayan; yüzlerini dünyadan ve dünya zevklerinden çeviren; mal-mülk, makam ve sair lezzetlere aldırış etmeyen; ilim ve amelde Allah için ihlâslı olan; itaati emredilen her şeyi yapmak ve yasaklananlardan da kaçınmak suretiyle şeriatın hükümlerini yerine getiren; Allah'ın sevgisi yanında dünyayı, ahireti ve hatta Firdevs-i Alâ'yı dahi hakir görenlerden başka herkes dâhildir. Marifet deryasına dalanların da onda dokuzu yine tehlike içindedir."⁵⁰

Görüldüğü üzere Gazzâlî, en son yazdığı eserlerinden birinde ileri gelen mutasavvıflar hariç neredeyse hemen herkesi avam kategorisine sokmaktadır. Düşünüre ait yukarıdaki ifadeler, müteşabihatın te'vili konusunda son derece daraltıcı ve sınırlayıcı bir tutumu göstermektedir. Nitekim bu tutumun sonucu olsa gerek *Tefsîru'l-menâr* müellifi Reşit Rıza, büyük değer verdiği düşünürün dini nasslarda yer alan müteşabih lafızların te'vili konusunda, sonunda selef mezhebine döndüğünü belirtmektedir.⁵¹ Reşit Rıza, Gazzâlî'nin *İlcâm*'da selef tutumuna dair anlattığı ifadeleri tefsirinde tafsilatlı bir şekilde nakletmekte ve yaptığı uzunca naklin sonunda, selef mezhebinin safvetinin böylece ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁵² Ancak düşünürün aynı eserde daha önce *el-Kıstas*'ta yaptığı üçlü taksimi aynen yapması ve burhanî delil, kelamî delil ve hitabî delil diye üçlü delil tarzından bahsetmesi ve ayrıca yaptığı tarifte açıkça 'tasavvuf ehli' veya 'mutasavvıf' diye bir ifade kullanmaması bu örtülü dil ile neyi kastettiğini tespiti zorlaştırmaktadır.⁵³

Kısacası gerek Gazzali ve gerekse İbn Rüşd, te'vil konusunda insanlar için tasdik yollarının burhan, cedel ve hitabe olmak üzere üç farklı şekilde olabileceğini kabul ederler. Her iki düşünür de burhanî filozoflar, cedeli kelamcılar ve hitabeyi de halk için uygun yol olarak görürler. Bu noktada İbn Rüşd, gerek insanları üçlü tasnife ayırmada ve gerekse bunun için delil saydığı ayetin yorumunda Gazzali'den etkilenmiştir. Ancak burada kendince bir değişiklik ve tashih yaparak te'vil yetkisini ilk iki gruptan alarak yalnızca burhan ehli filozoflara vermiştir. Böylece Gazzali ile İbn Rüşd'ün te'vil yetkisi noktasında ayrıştığı temel nokta birincinin te'vil yetkisini 'ariflere vermesi ve bu kavramla ileri gelen mutasavvıfları kastetmesi, diğerinin de te'vil yetkisini bütünüyle 'filozoflar'a tahsis ederek selefının yanlısını tashih etmesinde görülmektedir.

49 Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, Daru Nehru'n-Nil, Mısır, t.y., I, 256.

50 Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, (*Mecmuatu resâilî'l-İmam Gazzali* içinde), s. 307-308.

51 Rıza Reşit, *Tefsîru'l-menâr*, Daru'l-Menar, II, Baskı, Kahire, 1366/1947, III, 207.

52 Rıza Reşit, *Tefsîru'l-menâr*, III, 208-230.

53 Gazzali, *İlcâmü'l-avâm*, s. 329.

İbn Rüşd, kendi eserlerinde de 'arif kavramını kullanmakta ancak bu tabirle akli kıyaslar yapan felsefecileri kastetmektedir.⁵⁴

d- Caiz Olan Te'vilin Uygulanma Yöntemindeki Etkiler

Te'vil meselesinde bu işi yapacak kimselerin te'vili naslara nasıl tatbik etmeleri gerektiği başka bir deyişle şeriatla caiz olabilecek bir te'vilin uygulamaya hangi esaslar dâhilinde konacağı noktasında Gazzali, beşli bir varlık taksimi önererek sorunu çözmeye ve kendi metodolojisini geliştirmeye çalışmıştır. Aynı konuda İbn Rüşd ise kendine özgü "te'vil tatbik kuralları" tesis ederek bunları formüle etmek yerine Gazzali'nin ortaya koyduğu te'vil tatbik kurallarını benimsemiş ve onun önerdiği yöntemin aynen tatbik edilmesini istemiştir. İbn Rüşd'ün te'vil konusunda İmam Gazzali'den etkilendiği en önemli noktalardan birisi de işte budur. Denilebilir ki İbn Rüşd'ün şeriatla caiz olacak bir te'vilin tatbikata konulması hususunda Gazzali'ye aykırı veya onunla çelişen kendine özgü özel bir yöntemi yoktur. Bu konuda filozof yeni bir yöntem geliştirmek yerine gayet açık ve net bir şekilde İmam Gazzali'nin tesis ettiği beşli varlık tasnifine dayalı te'vil yönteminin esas alınarak uygulanmasını tavsiye etmiştir.⁵⁵

Gazzali, te'vil meselesinde uygulamanın hangi varlık esaslarına göre yapılması gerektiğine dair görüşlerini İslam'la zıdklığı birbirinden ayıran çizgileri belirlemeye çalıştığı *Faysalu't-tefrika*'da ortaya koymuştur. İbn Rüşd ise meseleyi "*el-Kesf*"in son bölümünü dini inançlar konusunda İslam şeriatında caiz olan ve olmayan te'vil meselesine ayırarak, orada şeriatla caiz olan te'vilin kimler için caiz olduğunu, caiz olan te'vili nasıl tatbik etmek gerektiği bağlamında ele almıştır.⁵⁶

İbn Rüşd'e göre şeriatteki manalar aslında beş sınıftır. Bu beş sınıf öncelikle en genel manada iki ana kısma ayrılmaktadır. Bu iki kısımdan ikinci kısım kendi içinde dörde ayrılmakta, böylece birinci kısmın bölümü olmayıp, ikinci kısımda yer alan dört maddeyle birlikte şeriatteki manalar beş kısma ayrılmaktadır.

- 1- Birinci mana sarıh olarak ifade edilen mevcut mananın bizatihi geçerli olmasıdır. Buna hakiki mana düzeyi de denilebilir. Bu mana zaten te'vilin yapılmadığı gerçek anlam düzeyidir.
- 2- İkinci mana ise şeriatla sarıh olarak ifade edilen mananın mevcut mana olarak kabul edilmemesi onun yerine temsil cihetinden başka bir mananın alınması durumudur. Buna da mecazi mana düzeyleri denilebilir. İbn Rüşd'e göre bu ikinci madde kendi içinde dört bölüme ayrılır.

54 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabirî neşri), s. 89.

55 Bello, *The Medieval Controversy*, s. 145.

56 İbn Rüşd, *el-Kesf*, (el-Cabirî neşri), s. 204.

- a- Misali tasrih edilen mananın varlığının mürekkep uzak kıyaslarla (mikyas) ve uzun zaman içinde birçok sanatlarla bilinmesi durumudur. Bu manayı ancak yüksek fitrata sahip olanlar kabul ederler. Bu konuda tasrih edilen misalin 'mümessel'den başka bir şey olduğu da zorlukla/uzaklıkla bilinir.
- b- İkincisi yukarıdakinin mukabili ve tam tersidir. Bu da her iki hususun yani misal ile 'mümessel'in yakın bir ilimle, kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd bununla tasrih edilenin misal olduğunun ve niçin misal olarak verildiğinin kolaylıkla bilinmesini kastettiğini belirtmektedir.
- c- Tasrih edilen şeyin başka bir şeyin misali olduğunu yakın bir ilimle, niçin misal olduğunun ise uzak bir ilimle bilinmesi durumudur.
- d- Üçüncünün mukabili ve tam aksidir. Bu da tasrih edilenin misal olduğunun uzak bir ilimle, niçin misal olduğunun ise yakın bir ilimle bilinmesidir.

İbn Rüşd'e göre en baştaki ilk iki kısmın birinci kısmında yani hakiki mananın geçerli olduğu yerde te'vil yapmak hiç kuşkusuz yanlış ve hatalı bir tavidir. İkinci kısmın ilk maddesinde ise te'vil sadece derin ilim sahiplerine mahsustur. Bunu derin ilim sahiplerinden başkasına açıklamak caiz değildir. Filozof burada müteşabihattan bahseden Al-i İmran suresi 7. ayetinde geçen 'ilimde rasih olanlar' ifadesine atıfta bulunmakta ve daha önce ayrıntılı bir şekilde değinildiği üzere ilimde derinleşenlerle de burhan ehli olarak gördüğü felsefecileri kastetmektedir.

İkinci kısmın ikinci maddesinde yer alan yakın misalin açıklanması ise vaciptir.

Üçüncü sınıfın te'vilinin açıklanması konusu ise üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Çünkü bu sınıfta yapılan temsil o şeyin halkın anlayışından uzak olduğu için değil nefislerin harekete geçirilmesi için getirilmiş bir temsildir. Hz. Peygamber'in "*Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir*"⁵⁷ hadisi bu türden bir temsildir. Bu ve buna benzer nasların birer misal/temsil olduğu bizatihi veya yakın bir ilimle malum olur. Niçin ve neden misal oldukları ise uzak bir ilimle, zorlukla bilinir. Bu hususta yapılması gereken şey bu türdeki nasları havas ve ulemadan başkasının te'vil etmemesidir. Bunun bir misal olduğunu hissedip de niçin ve neden misal olduğu konusunda bilgi sahibi olmayanlara ya "Bu nas, te'vilini derin ilim sahiplerinden başkasının bilmediği müteşabihlerdendir" denilir veyahut da o konudaki temsil, onların bilgi derecelerine göre daha yakın ve daha kolay anlayabilecekleri bir şekle nakledilir. Ona göre böyle hareket etmek zihinlerde meydana gelen şüphe ve tereddütleri gidermek bakımından daha doğrudur.

57 Gazzâlî, *İhyâu ulûmu'd-din*, I, 95; Türkçe çeviri: *İhyau Ulumud Din*, çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1974, I, 262.

İbn Rüşd işte bu sınıfın te'vil edilmesi hususunda bir kanun ve kaidenin de bulunması gerektiğini başka bir deyişle esas alınması gereken bir te'vil yönteminin tesis edilmesi gerektiğini belirtmektedir. İşte bu noktada gereken kanun ve kuralın da İmam Gazali tarafından "*Faysalu't-tefrika*" adlı eserde zati, hissî, hayalî, akli ve şibhî varoluş şeklinde beşli bir tasnifle ortaya konulduğunu belirterek te'vilde onun bu hissî, hayalî, akli ve şibhî varlık tasnifine dayanan te'vil yöntemini uygulamayı önermektedir.⁵⁸ Böylece te'vilin naslara tatbiki meselesinde Gazzalî'nin bütün görüşlerine karşı çıkmadığı ve ondan etkilendiği, te'vilin uygulanması hususunda onun geliştirdiği kanun ve kuralın dikkate alınmasını önerdiği açığa çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün te'vilin tatbiki hususunda esas alınmasını istediği Gazzalî'nin ortaya attığı hissî, hayalî, akli ve şibhî varlık tasnifine dayalı te'vil yöntemini ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür. Gazzalî adı geçen eserinde te'vil konusunda beşli bir varlık tasnifi yaparak havassın yapacağı te'villeri bu varlık sınıflamasına göre yapması gerektiğini belirtir. Onun ortaya koyduğu bir nesnenin varlık derecelerini ifade eden beşli varlık tasnifi şu şekildedir: 1- Zati varlık, 2- Hissî varlık, 3- Hayalî varlık, 4- Akli varlık, 5- Şibhî varlık. Ona göre zati varlık duyular ve aklın dışında herhangi bir varlığın gerçek ve kendinde varlığıdır. Bu türdeki naslar için hakiki mana geçerlidir, bunları herhangi bir şekilde te'vile gerek yoktur. Hissî varlık ise beş duyu denilen organlarla ilgili kuvvelerdeki duyusal varlıktır. Hayalî varlık ise herhangi bir nesnenin duyusal varlığının canlıların hayal gücündeki suretidir. At veya fil gibi herhangi bir canlının insan hayalinde canlanması bu türdendir. Akli varlık ise bir şeyin ruhu ve manasıdır. Bu aklın bir şeyin hayal, his veya dışarıdaki suretine itibar etmeden o şeyin mücerret manasını kavraması demektir. Şibhî varlık ise sayılan dört varlığın dışında bir şeyin bazı özellik ve sıfatları ile başka bir nesneye benzemesidir.⁵⁹

Gazzalî yaptığı tasnifi naslara tatbik ederek örneklerle de açıklar ve hissî varlığa dair şu te'vil örneğini verir: "*Kıyamet günü ölüm, güzel bir koç suretinde getirilir, cennetle cehennem arasında kesilir.*"⁶⁰ Ona göre burhana dayalı olarak ölümü bir araz olarak bilen, arazın cisme dönüşmesinin imkânsız olduğunun farkında olan birisi için bu haberin te'vili gerekir. Çünkü burhana dayalı olarak bunu bilen birinin "ölümün koça dönüşmesine" inanması zordur. Dolayısıyla bu haberde cennettekilerin kesilen koçun dirilmesinden ümit kesmeleri gibi ölümün de artık ebediyen ortadan kalktığına dair kesin bir inanca sahip olmaları için böyle hissî bir misal verilmiştir. Bu nedenle hadiste ifade edilen

58 İbn Rüşd, *el-Keşf*, (el-Cabirî neşri), s. 205; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 360.

59 Geniş bilgi için bkz: İmam Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, (*Mecmuatu Resaili'l-İmam Gazzalî* içinde), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 240-241.

60 Hadisin farklı lafızları için bkz. Buhari, Tefsir 19; Müslim, Cennet 40, 41; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 377, 423, 513, III, 9.

varoluşun hakiki değil hissî bir varoluş olarak te'vil edilmesi gerekir.⁶¹ Hz. Peygamberin “*Cennet bana şu duvarın yüzeyinde gösterildi.*”⁶² hadisi de bunun gibi hakiki manada değil hissi bir varoluş şeklinde te'vil edilmelidir.

Gazzâlî hayalî varlığa örnek olarak da “*Hz. Yunus'un üzerinde yünden cüb-besiyle telbiye yapışını, dağların ona eşlik edişini, Allah'ın da “Lebbeyk ey Yunus” diye cevap verişini görür gibiyim*”⁶³ hadisini verir. Ona göre bu hadiste Hz. Peygamber, kendinden çok önce yaşayan Hz. Yunus'un telbiyesini hayalinde canlandırmıştır. Hadisin ifade ettiğine göre tıpkı uyuyanın rüyasında bir şeyi görmesi gibi Hz. Peygamberin hayalinde de böyle bir misal canlanmıştır. Burada asıl gaye Hz. Peygamberin gördüğü değil, verdiği misalle anlatmak isteğidir. Sonuçta hadisteki “görür gibiyim” (keenni) ifadesi de olayın gerçek ve hakiki bir varoluş şeklinde değil, hayalî bir tecrübe olduğunu vurgular. Bu da hadisin hayalî bir varoluş şeklinde te'vil edilmesini gerektirir.

Gazzâlî, akli varlık için “*Cehennemden en son çıkan kişiye, bu âlemin on misli verilecektir.*”⁶⁴ hadisini örnek verir. Ona göre bu hadisin zahiri uzunluk, genişlik ve saha olarak âlemin on misli bir cenneti işaret etmektedir. Burada hadisin zahirine bakan ve onu te'vil etmeden hakiki manayı geçerli saymaya çalışan kimse şaşırır ve sonunda cennet gökte midir der. Eğer gökte ise o halde gök âlemin on misli genişlikte nasıl olabilir; sonra sema da âleme dâhil değil midir der. Bu durumda on misli demek ne demektir? Ona göre işte bu şaşkınlık durumunu müteevvil keser ve şöyle der: Buradaki farklılık manevî yani akli bir farklılıktır; hissî ve hayalî bir farklılık değil. Bu “şu mücevher, atın şu katı kadar eder” demeye benzer. Buradaki farklılık irilik veya ufaklık bakımından değil, kıymet ve değer bakımından bir farklılıktır. Yani burada mana esastır, yoksa his ve hayal ile idrak edilen maddi saha değil.⁶⁵ Gazzâlî'ye göre “*Allah Hz. Adem'in çamurunu eliyle kırk sabah yoğurmuştur.*”⁶⁶ hadisi de bu şekilde akli bir varoluş olarak te'vil edilmelidir. Ona göre burhana dayalı olarak Allah için elin düşünülemediğini bilen kişi burada “ruhanî, yani akli bir el” kabul eder. Bununla elin kendisinin değil manasının, hakikat ve ruhunun kastedildiğini anlar. Elin ruhu ve manası da “tutmak, iş yapmak, vermek ve engellemektir.”⁶⁷

Gazzâlî şibhî varlığa da Allah için kullanılan gazap, şevk, sevinç, sabır ve benzeri sıfatları örnek verir. Ona göre burhana dayalı olarak Allah için gazap

61 Gazzâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, IV, 23.

62 Buhari, Salat 51, Mevakit 11, Müslim, Fezail, 134, 135, 136.

63 Hadisin değişik rivayetleri için bkz: Müslim, İman, 269; İbn Mace, Menasik, 2891; İbn Hanbel, Müsned, II, 216.

64 Buhari, Rikak 6571; Müslim, İlam, 83, 186, 187.

65 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 242; *İhyâu ulûmu'd-dîn*, IV, 27.

66 Buhari, Enbiya 3, Müslim, Kader 15.

67 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 242.

ve arzunun zatî, hissî, hayalî ve aklî olarak mevcut olamayacağını; Allah'ın mahiyet olarak diğer varlıklara benzemediğini bilen bir kişi, burada onun gazabıyla "cezalandırma iradesi"nin yani şibhî bir vasfın varlığını kabul eder. Dolayısıyla dini naslarda Allah'a nispet edilen "gazab"ın "cezalandırma", şevkin de "ödüllendirme iradesi" olarak şibhî varoluş şeklinde te'vil edilmesi gerekir.⁶⁸ Dini naslarda Allah'a izafetle yer alan "gazap, şevk, sevinme, sabır" gibi nitelikler, bir tür benzetme amaçlı kullanılmış ifadeler olup insan zihnine indirgeme amacıyla kullanılan bu ilahî niteliklerin hakiki değil şibhî-mecazî varlık olarak te'vil edilmeleri gerekir.

Gazzâlî beşli varlık derecelendirmesini yaptıktan sonra şeriat sahibinin sözlerini bu beş varlık düzeyinden herhangi birine göre kabul edenin mümin olduğunu zikreder. Bu kategorilerden hiçbirini kabul etmeyip yalanlayanın, anlamsız olduklarını iddia edenin, peygamberin bu tür ifadeleri kullanmadaki gayesinin kafaları karıştırmak veya dünyevi çıkar sağlamak olduğunu ileri sürenlerin ise kâfir ve zındık olduğunu belirtir. Ona göre yukarıda sayılan te'vil sıralamasında yer alan her yüksek te'vil düzeyi otomatik olarak daha aşağıdaki te'vil düzeylerini de içerir. Ayrıca te'vil konusunda anlaşmazlık olduğunda karar mercii 'burhan'lardır. Son tahlilde şöyle bir kural ortaya koyar: "Te'vil konusunda zahir olan birincisidir, o da zatî varlıktır. Bu geçerli olduğunda hepsini ihtiva eder. O mümkün olmazsa hissî varlık devreye girer. Hissî te'vil geçerliyse, artık sonrasını da ihtiva eder. Bu da imkânsız ise o zaman hayalî ve aklî te'vil devreye girer. Bu da müteazzir ise artık şibhî-mecazî varlık devreye girer. Burada burhanın zaruri kılması dışında bir üst dereceden diğerine geçişe ruhsat yoktur. Anlaşmazlıklar alettahkik burhanlara havale edilir."⁶⁹

İşte İbn Rüşd, Gazzâlî'nin yukarıdaki tasnifini önererek dini naslar konusunda bir mesele ortaya çıktığı zaman naslarda kastedilenin zatî varoluş bakımından imkânsız olduğunu gören sınıf için geriye kalanlardan hangisinin daha ikna edici olduğuna bakılması gerektiğini belirtir. Bundan sonra varoluşun imkânı hakkında o sınıfça zann-ı galip hasıl olan sayılan dört varlıktan hangi varlık uygun ise o şekilde bir temsille te'vil yapma cihetine gidilmesini tavsiye eder. Ona göre "Bütün peygamberleri, hatta Cennet ve Cehennem bile şu makamında gördüm."⁷⁰ "Havuz ile minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır. Minberim havuzumun üzerindedir."⁷¹ "İnsanoğlunun kuyruk sokumu (acbus zeneb) hariç her tarafını toprak yer"⁷² mealindeki hadisler bu

68 Gazzâlî, *Faysalû't-tefrika*, s. 243.

69 Gazzâlî, *Faysalû't-tefrika*, s. 243-244.

70 Müslim, *Kûsuf*, 9; Ahmed b. Hanbel, VI, 345.

71 Buhari, *Medine*, 12; Müslim, *Hac*, 502; Tirmizi, *Menakıb*, 67, *Muvatta*, Kible 10; Ahmed b. Hanbel, II, 236.

72 Müslim, *Fiten* 142; Neseî, *Cenâiz* 117; Ahmed b. Hanbel, II, 428; III, 28.

türdendir. İbn Rüşd'e göre bütün bunların birer misal olduğu kolaylıkla bilinir. Ama niçin misal oldukları biraz uzak bir ilimle anlaşılır. Dolayısıyla bu tür nasların birer misal olduğunu bilenlerin Gazzâlî'nin saydığı dört varlık çeşidi içinde kendilerine en uygun olana göre bir te'vil yapmaları şeran caizdir. İbn Rüşd'e göre böyle bir te'vil bu tür bir yerde kullanılırsa caiz olup bunun dışındakı kullanılırsa hata olur.⁷³

İbn Rüşd, İmam Gazzâlî'nin her iki hususun da yani o şeyin misal olduğu ve niçin misal olduğu zorlukla bilindiği zaman ilk bakışta onun bir misal olup olmadığı hususunda zihinlerde bir şüphe ve vehim oluşursa ne yapılması gerektiğini açıklamadığını belirtir. İbn Rüşd'e göre böyle bir şüphe ve vehim batıldır. Bu durumda yapılması gereken hemen te'vile kalkışmak değil o şüphe ve vehmi ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Oysa Eşariler ve Mutezile böyle yapmayarak te'vil meselesinde hata etmişlerdir.

İbn Rüşd en sonunda dördüncü kısmı izah ederek eserini ve şeriatı caiz olan te'vil yönteminin esaslarını tamamlamaktadır. Ona göre dördüncü kısım üçüncü kısmın tersidir. Yani o şeyin misal olduğunun zorlukla, bu kabul edildikten sonra niçin misal olduğunun ise kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd'e göre bu kısmın te'vili de tartışılabilir. Ona göre o şeyin niçin misal olduğunu idrak eden sınıf, ilimde derinlik sahibi olmadıkları için onun misal oluşunu ancak bir şüphe veya kanaatle idrak edebilirler. Dolayısıyla burada onun misal oluşu zanna dayandığı ve şeriatı asıl olan da te'vilden kaçınmak olduğu için evla olan burada te'vil yapılmamasıdır. Burada o şey (misal) ile örneklenen (mümesselun bih) arasındaki benzerlik kuvvetli olduğundan dolayı te'vil yapılması da ihtimal dâhilindedir. Ancak bu iki hususta iki zümreye te'vilin mubah görülmesi halinde şeriatın zahirine aykırı garip bir takım itikatlar ortaya çıkmakta, bunlar açığa çıkıp ifşa edilince de halk onları inkâr etmektedir. Sufilere ve bu yolu seçen âlimlere de işte bu yanlış hal arız olmuştur.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre şerî naslar konusunda yukarıda zikredilen sınıfları bilmeyen ve te'vil yapması caiz olan kişilerle caiz olmayanları seçemeyen insanlar te'vile musallat olduğundan dinde bir buhran doğmuş ve te'vil yapanlar arasında bir diğeri tekfir eden farklı müfrit fırkalar ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmek demektir.

İbn Rüşd'ün te'vil konusunu bu şekilde belli esaslara bağlama girişiminden hareketle bazı çağdaş araştırmacılar onu hermenütiğin kurucusu olarak kabul etmişlerdir. Örneğin çağdaş araştırmacı Mona Abousenna, İbn Rüşd'ü tesis ettiği bu mecâzi yorum kuramı sebebiyle hermenütiğin kurucusu olarak

73 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille* s. 206-207; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 361-362.

74 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 208.

görenlerden birisidir. Ona göre İbn Rüşd bu kuramında burhânî / kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitapların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhteva arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Abousenne'ya göre İbn Rüşd kutsal metinler konusunda önceliği istiare ve mecaz temelinde anlama ve yorumlamaya vererek kutsal metinlerin anlaşılması hususunda lafzi / hakiki manaların ötesine geçmiştir.⁷⁵ Ancak baştan beri yapmaya çalıştığımız iki düşünür arasındaki mukayeseler ve her iki mütefekkirin te'ville ilgili metinleri arasındaki karşılaştırmalar neticesinde bizim vardığımız kanaat, te'vilin tanımı, dinî naslarda yer alan anlamlı lafızların tasnifi, te'vil ehliyeti konusunda insanları üçlü gruba ayırma ve dinen caiz olan te'vilin tatbikata nasıl konulacağı hususunu belli kurallara bağlama konusunda öncelik hakkı İbn Rüşd'den önce İmam Gazzali'ye aittir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştığımız üzere te'vil meselesinde İbn Rüşd'ün yaptığı öncelikle Gazzali'nin geliştirdiği sistem üzerinde çalışarak ondan yararlanmak, daha sonra da te'vil ehliyetini diğer iki grubun elinden alarak bütünüyle filozoflara vermek gibi kendince bazı tashih ve düzeltmeler yapmak suretiyle kendi sistemini oluşturmak şeklinde olmuştur. Kuşkusuz bu da çok önemli ve takdire değer başarılı bir teşebbüstür. Ancak mesele İslam âleminde dinî nasların te'vilini belli esaslara bağlama ve bu konuda esas alınacak bir yöntem geliştirme manasında hermenütiğe kimin öncülük ettiği ve kuruculuk vasfının kimin hak ettiği olursa, burada önceliğin İmam Gazzali'ye ait olması gerektiği kanaatindeyiz. Zira Gazzali, te'vil konusundaki çabaları, meseleyi belli esaslara bağlama noktasında sergilediği arayışları ve geliştirdiği sistemi sebebiyle İslam dünyasında hermenütiğin kurucusu olma vasfını İbn Rüşd'den çok daha önce hak ettiğini göstermektedir. Tabii burada te'vil yetkisini mutasavvıflara tahsisinin öznel bir kanaat olduğunu belirtmek gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

Gazzali ile İbn Rüşd arasındaki ilişki uzun yıllar daha çok birincinin Meşşâi ekole mensup müslüman filozofları eleştirmek için yazdığı *Tehafütü'l-felâsife* adlı eserine, ikincinin reddiye tarzında yazdığı *Tehafütü't-tehafüt*'teki cevap ve eleştiriler çerçevesinde şekillenmiştir. İbn Rüşd'ün Gazzali ile ilişkisinin sadece eleştirel düzeyde olmadığı, onun selefının fihki görüşlerinden etkilenerek kendisinden yararlandığı Cemaluddin el-Alevi'nin 1994 yılında tahkik ederek neşrettiği Gazzali'nin *el-Mustasfa's*ının özeti mahiyetindeki *ed-Darurî fi usûli'l-fıkh* adlı eserle birlikte daha açık ve net bir şekilde ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'ün 552/1157 yılında gençlik dönemleri denilebilecek otuzlu yaşlarda

75 Mona Abousenna, "Ibn Rushd, Founder of Hermeneutics", *Averroes and the Enlightenment* içinde, Prometheus Books, New York, 1996, s. 107.

kendisi için hatırlatma amacıyla ihtisar ettiği bu çalışmada, İmam Gazzali ile olan ilişkisinin sadece eleştirel olmadığı açıkça gözlenmektedir. İbn Rüşd üzerinde Gazzali etkisinin görülebileceği bu çalışmada onun selefine yönelik tam bir teslimiyet ve bağlılık sergilemediği, daha sonra yapacağı kimi eleştirilerin ilk örneklerinin yer aldığı da görülmektedir.

İbn Rüşd'ün daha sonraki yıllarda yazdığı eserlerde ise selefi Gazzali'yle bir hesaplaşma içine girdiği, filozofların görüşlerine yönelik eleştirel tutumu nedeniyle onu birçok bakımdan eleştirdiği bilinmektedir. Yine İbn Rüşd'ün felsefe din ilişkilerine dair meselelerde bozulan dengeleri düzeltmek ve meydana gelen kavgayı ıslah ederek bu iki alanın birbiriyle kardeş olduğu dolayısıyla aralarında bir uyumsuzluğun bulunmadığına dair çabalar sergilediği de ma-lumdur. İşte bu ıslah projesi çerçevesinde İbn Rüşd'ün yazdığı *Faslu'l-makâl* ve *el-Kesf* gibi din felsefe ilişkileri ve dinî nasların te'vili konularına dair eserlerde de onun selefine yönelik eleştirileri ve bazı tashih çabaları bulunsa da birçok noktada ondan etkilendiği ve yararlandığı da gözlenmektedir.

Gerek te'vilin tanımı ve gerekse dinî naslarda yer alan anlamlı lafızların tasnifi noktasında iki düşünür arasında önemli bir mutabakatın var olduğu söylenebilir. Keza dinî nasların te'viline kimlerin yetkili olduğu noktasında İbn Rüşd'ün yaptığı *avam*, *kelamcılar* ve *ehl-i burhan* şeklindeki üçlü tasnifin mucidi İmam Gazzali'dir. Yine İbn Rüşd te'vil konusunda insanları *avam*, *kelamcılar* ve *burhan ehl-i* diye üçlü taksime tabi tutup her bir grubun *burhan*, *cedel* ve *hitabeti* esas alması gerektiği şeklindeki üçlü yöntem ayırımı da tamamen Gazzali'den ve onun Nahl Suresi 125. ayetine dair yorumundan alınmıştır.

İbn Rüşd'ün te'vil konusunda Gazzali'den etkilendiği önemli noktalardan bir diğeri de dinin *tevhit*, *nübüvvet* ve *meaddan* ibaret olan üç temel esasında yapılacak hatayı mazur görmemesidir. Aynı tavır ve tutum Gazzali'nin eserlerinde de gözlenmektedir. Ancak o burada İbn Rüşd, Gazzali'nin bu üç esası yıktıkları gerekçesiyle üç meselede filozofları tekfirini haksız görmekte ve onun tekfir yönündeki tutumunu filozofları yanlış anladığı ve ehli indinde kalması gereken meseleleri halka ifşa ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir.

İmam Gazzali'nin te'vil konusunda İbn Rüşd'ü etkilediği bir diğer nokta da şeriatla caiz olan te'vilin nasıl yapılması gerektiği hususundadır. İbn Rüşd *el-Kesf*'in sonunda şeriatla caiz olan ve olmayan te'vil konusunu işlerken Gazzali'nin *Faysalu't-tefrika* adlı eserinde geliştirdiği te'vilin naslara tatbik yönteminden etkilenmiştir. Gazzali'nin adı geçen eserde yaptığı *zâtî*, *hissî*, *hayalî*, *aklî* ve *şibhî* varlık tasnifini aynen benimseyerek bunu önce hakiki ve mecazi mana diye ikiye ayırmıştır. Zâtî varlığı hakiki olarak kabul edip te'vil edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Mecazi mana türlerini ise Gazzali'nin yaptığı gibi hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlık şeklinde dörde ayırarak bunların dinî naslara tatbikini istemiştir. Böylece te'vilin naslara tatbikinde yeni ve farklı bir

yöntem geliştirmek yerine İmam Gazzali'nin yaptığı hissî, hayali, aklî ve şibhî varlık tasnifini kullanmayı önermiştir.

Kısacası te'vil konusunda Gazzali bir mimar, İbn Rüşd ise onun eksiklerini ve yaptığı hataları tamire çalışan bir ıslahatçı konumundadır. Gazzali belli esaslara dayalı bir te'vil sistemi kurmaya çalışmış, İbn Rüşd de onun inşa ettiği sistemde gördüğü hata ve eksiklikleri gidermeye, bina üzerinde bazı tamirat ve ekleme çalışmaları yaparak kendi sistemini kurmaya çalışmıştır. Denilebilir ki İbn Rüşd'ün, Gazzali'nin te'vil sistemi üzerinde yaptığı birçok düzenleme içerisinde en büyük değişiklik te'vil yetkisini sadece burhan ehli filozoflara tahsis etmesi noktasındadır.

AKSÂMU'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA “ALLAH NELERE, NİÇİN VE NEDEN YEMİN EDER?” SORULARINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Doç. Dr. M. Faik YILMAZ*

ÖZET

Bu çalışmada, Allah Kur'an'da yemin eder mi?" diğer bir ifadeyle "Allah'ın yemin etmesi uygun mudur?" "Allah nelere yemin etmiştir?" "Allah niçin yemin etmiştir?" "Allah'ın yemin etmedeki maksadı nedir?" şeklindeki dört sorunun yeniden düşünülmesi amaçlanmıştır. Aksâmu'l-Kur'ân'ın sınırları içerisinde bu soruları cevaplamak için, gerek bu alanda yazılan müstakil eserlerden ve Ulûmu'l-Kur'ân'a ait eserlerin ilgili bölümlerinden, gerekse tefsirlerden yararlanarak örnekleme yolu seçilmiştir. Araştırma, Kur'an'da geçen kâsem ayetlerinden bazı örneklerle sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla yeminin fikhî yönünü oluşturan, çeşitleri, hükümleri, kefareti gibi konular, araştırmanın sınırları dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Allah, Aksâmu'l-Kur'an, Yemin, Kutsal, Yeminin öznesi, Yeminin nesnesi.

RE-CONSIDERING THE QUESTIONS OF “WHY AND WHAT DOES ALLAH SWEAR TO?” IN THE CONTEXT OF SWEARS OF QURAN.

ABSTRACT

In this study, it was aimed to re-consider the four questions: “Does Allah swear in the Quran?” or in other words. “Is it suitable for Allah to swear?” “What did Allah swear to?” “Why did Allah swear?” “what is the purpose of Allah to swear?”. To answer these questions in the limits of Swears of Quran, the sampling method has been chosen by both using Hermeneutics, some private works in this related literature and some parts based on the sciences of Quran. The research has been limited to some example swearing verses of Quran. Thus, some points which forms the canonical rules in Islam such as the judgements, the penitentials, the kinds of swearing are excluded from the study.

Keywords: Qur'an, Allah, the Swears of Qur'an, Swear, the subject of Swear, the object of Swear.

Giriş

Kur'an'daki yeminleri inceleyen Aksâmu'l-Kur'ân'a ait eski ve yeni eserlere ve Kur'an ilimleri kaynaklarındaki ilgili bölümlere bakıldığında, yazımın başlığındaki soruların yanıtlarının arandığı görülecektir. Bu çalışmada ise aynı sorulara farklı bir perspektiften yaklaşmak hedeflenmiştir.

Bu eserlerde önce, “Allah yemin eder mi?” diğer bir ifadeyle “Allah'ın yemin etmesi uygun mudur?” sorusu ele alınmış ve bazı âlimlerin buna olumsuz yaklaşımları ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımlar ışığında, yeminin öznesi olması yönünden Allah'ın buradaki konumu ele alınacaktır.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: mfaikyilmaz@hotmail.com

Yine bu eserlerde “Allah nelere yemin etmiştir?” sorusuyla, Allah’ın yeminlerde kullandığı nesnelere kastedilmiştir. Konunun teknik ifadesiyle, neler *muksemun bih* olarak seçilmiştir? Allah Kur’an’da, yer-gök, gündüz-gece, güneş-ay, tek-çift, erkek-dişi, gören-görülen ve gördükleriniz-görmedikleriniz üzerine yemin etmekle kısaca her şeye yemin etmiş, kutsal ve kutsal olmayan hiçbir şeyi dışarıda bırakmamıştır.

Yine “Allah niçin yemin etmiştir?” sorusuyla da Allah’ın bu nesnelere yeminlerine araç olarak seçmesinin, diğer bir ifadeyle yeminlerde bu enstrümanları kullanmasının niçinleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Nelere ve niçin yemin ettiği sorularından sonra, “Allah’ın yemin etmedeki maksadı nedir? *Muksemun aleyh* olarak hangi konulara temas etmiştir? Kısaca, Allah neden yemin etmiştir? Ve bu yeminleri nasıl algılamamız gerekir?” Problemleri ele alınmıştır.

Bu çalışmada ise, yukarıda sıralanan dört sorunun yeniden düşünülmesi amaçlanmıştır. İnceleme yöntemi olarak, Aksâmu’l-Kur’an’ın sınırları içerisinde bu soruları cevaplamak için, gerek bu alanda yazılan müstakil eserlerden ve Ulûmu’l-Kur’an’a ait eserlerin ilgili bölümlerinden, gerekse tefsirlerden yararlanarak örnekleme yolu seçilmiştir. Araştırma, Kur’an’da geçen kasem ayetlerinden bazı örneklerle sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla yeminin fikhî yönünü oluşturan, çeşitleri, hükümleri, kefareti gibi konular, araştırmanın sınırları dışında bırakılmıştır.

Tanım

“*Aksâm*”, *kasem* kelimesinin çoğuludur. Bölmek manasına gelen *kaseme* fiilinden türetilmiş olan *kasemin* anlamı, kesmek ve karar vermek anlamlarından, and içmek, yemin etmek anlamına intikal etmiştir¹. Türkçede kullandığımız *yemin* kelimesiyle *kasem* ve *hulf* eş anlamlı olmakla birlikte, uygulamada *yemin* tercih edilmiştir². Kasemle *hulf* arasındaki farkı açıklarken, Ebu Hilal el- Askerî (ö. 395/1005), *kasemin hülften* daha kapsamlı olduğunu, *kasem* anlamında *yemin* kelimesinin kullanılmasının ise, alış-veriş yapanların pazarlık esnasında birbirlerinin sağ ellerini tutarak anlaşmalarından dolayı sağ ve sağ el anlamına gelen *yemin* isminin istiare yoluyla bu anlamı kazandığını ifade etmektedir³. Yemine, sözü kuvvetlendirmek için başvurulduğundan Arap gramercileri, “...*Allah münafıkların yalancılar olduğuna şahitlik eder*”⁴ ayetindeki, “Allah şahitlik eder” cümlesini -münafıkların yalancılıklarını teyit ve tekit ettiği için- *yemin* olarak değerlendirmişlerdir⁵.

1 Johans Pedersen, “*Kasem*” md. İ.A. (M.E.B.), İstanbul ts., VI, 374.

2 Nazif Şahinoğlu, “*Yemin*” md. İ.A. (M.E.B.), İstanbul 1986, XIII, 384.

3 Ebu Hilal el- Askerî, *el-Fürûku’l-Lügaviyye*, 1410/1981 Beyrut, s. 42-43.

4 Münafikûn 65/1.

5 Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Beyrut 1391/1971, III, 40; Celalüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Mısır 1398/1978, II, 169.

Kur'an'ı anlamaya yardımcı olan bilgi ve teknikleri içeren Kur'an ilimlerini iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı tamamen nakle dayanmaktadır. Esbâbu'n-Nüzûl, Kıraat, Mübhemâtu'l-Kur'ân, İlmu'l-Mekki ve'l-Medenî vb. İcâzu'l-Kur'ân, İrâbul-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân vb. de Kur'an metni üzerinde incelemeye dayalı olanlardandır⁶. Burada bahis mevzuu edilecek olan Aksâmu'l-Kur'ân da ikinci gruba girmektedir.

And içmek, yemin etmek anlamındaki *yemin* ve *hılf* isimleriyle eş anlamı olan *kasem*'in çoğulu *aksâm*'la Kur'an'ın birlikte kullanımı olan *Aksâmu'l-Kur'an* tamlaması, "Kur'an'daki Yeminler" anlamına gelir.

Aksâmu'l-Kur'ân'a Ait Kaynaklar

Bu konuda ulaşılabilen ilk eser⁷, Şemsü'd-Din Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'l-Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350)'nin *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'an*'ıdır. Ezher ulemasından Tâhâ Yusuf Şahin tarafından tashih ve taliki yapılan eser 151 fasıl ve 279 sayfa olarak 1982 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Eser daha önce Muhammed Hâmid el-Fakkî tarafından 1352/1933'te Kahire'de neşredilmiştir⁸.

İkinci müstakil eser, Abdülhamid el-Ferâhî (1349/1930)'nin *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'an*'ıdır.⁹ 22 başlık altında konuyu işleyen kitap 67 sayfalık küçük bir risale olmasına karşılık Kur'an'daki yeminlere çok farklı yaklaşımlar getirir¹⁰.

Üçüncü olarak müstakil eser olmasa da, Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydâni'nin *Kavaidü't-Tedebbürü'l-Emsel li Kitabi'llâhi Azze ve Cell* adlı kitabının 21. bölümünü oluşturan 35 sayfalık *Havle'l-Kasem fi'l-Kur'an* kısmı bu konuya ait yeni açılımlar sunmaktadır¹¹.

Yemin edilen şeylerle / *muksemun bih*, üzerine yemin edilen hususlar / *muksemun aleyh* arasındaki münasebeti konu alan iki makale daha bu araştırmaya kaynaklık edecektir. Bunlardan birisi, Tâhâ er-Râvî'nin *el-Kasem fi'l-Kur'an*'ı, diğeri de Abdu'l-Vehhab Hammûde'nin *Esrâru'l-Kasem fi'l-Kur'an* adlı makalesidir¹².

6 Halis Albayrak, *Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'an tefsirindeki Yeri*, AÜİFD, Ankara 1992, XXXII, 156.

7 Suyûtî, a.y.; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun*, İstanbul 1971, I, 341.

8 Celal Kirca, "Aksâmu'l-Kur'an", DİA, İstanbul 1989, II, 291; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1976, s. 171; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 97; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1991, s. 175-176.

9 Celal Kirca, a.md.; Ali Turgut, a.e., s. 175.

10 Bkz. Abdülhamid el-Ferâhî, *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'an*, Kahire 1349, s. 1-66.

11 Bkz. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydâni, *Kavaidü't-Tedebbürü'l-Emsel li Kitabi'llâhi Azze ve Cell*, Dimaşk 1409/1979, s. 463-498.

12 Tâhâ er-Râvî, *el-Kasem fi'l-Kur'an*, Mecelletü'l-Mecmau'l-İlmi el-Arabî, c. XVI (sayı: 5-6), Dimaşk 1941, s.248-251; Abdu'l-Vehhab Hammûde, *Esrâru'l-Kasem fi'l-Kur'an*, Mecelletü'l-Ezher, c. XXX (sayı:10), Kahire 1958, s. 878-881.

Kur'an'da Yeminler konusu ile ilgili olarak ülkemizde bir diğer çalışma da Sadık Kılıç tarafından yapılmıştır. “*Yemin Olsun kt*” adıyla neşredilen çalışmada birinci bölümde kasem kavramı, ikinci bölümde Kur'an'da kasem edilen varlıklar, üçüncü bölümde Kur'an'da kasem edenler ve dördüncü bölümde de Allah'ın kasemle tekit ettiği konular işlenmiştir¹³.

Aksâmu'l-Kur'an alanında kaleme alınan bu müstakil çalışmaların yanında Ulûmu'l-Kur'an'a ait eserlerin ilgili bölümleriyle kasem ayetlerinin tefsirleri de, araştırmannın belli başlı müracaat kaynaklarını oluşturmaktadır.

“Allah yemin eder mi?” ya da “Yeminlerin öznesi” Problemi

Kur'an'da yemin olgusunu içeren ayetlerin bulunduğu bir vakıadır. Allah neden yemin etmiştir, sorusuna genel olarak şöyle cevap verilmiştir: Peygamberimiz İslam'ı tebliğ ettiği dönemde Arapların toplumsal hayatında yeminin **büyük bir yeri ve önemi** vardı, Kur'an'da da o günkü insanların alışık oldukları bu ifade tarzına yer verilmiş; Allah indirdiği ayetlerini yeminle teyit etmiştir. Ayrıca yemin edilen şeyin / *muksemun bih'in* kıymetine işaret etmek ya da değerini yüceltmek için yemin edilmiştir¹⁴.

Kur'an'daki kasemlerin nasıl anlaşılması gerektiğini Ferâhî şöyle açıklar: “Kur'an'ın üslubundan O'nun bazı kelimeleri hem Allah hakkında, hem de kul-ları hakkında kullandığı görülmektedir. Allah'ın büyüklüğüne aykırı düşmemesi için bu kelimelerin değişik vecihleri arasından seçim yapılarak uygun olan anlamlar O'nun hakkında kullanılmıştır. Örneğin “salat” kelimesi, kul hakkında kullanıldığında dua anlamına gelirken, Allah hakkında kullanıldığında ise, rahmet anlamı taşır. “Şükür” kelimesi de, kul için nimetin itirafı, Allah için ise, kullundan iyiliklerin kabulü anlamına gelir. Tевbe, mekr, keyd ve hasret gibi kelimeler Allah hakkında kullanıldığında O'nun zatına uygun olmayan vecihler terk edilir, en güzelleri alınır. Yeminin de mevcut vecihlerinden O'na uygun olanları kullanılmıştır¹⁵. Bu açıklamadan kasemlerden tazim manası yerine istidlal manasının anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah, her şeyi ve her değer in üstünde olduğu için O'nun yarattıklarından herhangi bir şeyi tazim ve takdis etmesi düşünülemez. Bu nedenle Allah'ın yaptığı yeminler, kulların yaptığı yeminlerden içerik ve anlam bakımından farklı anlaşılmalıdır.

Kur'an'ın muhatapları açısından da yemin ele alınarak “eğer yeminler, mü-min için ise, yemin etmenin bir anlamı yoktur, o yemin edilmeden de inanır. Şayet kâfir için ise, yemin edilse de, edilmese de yine inanmayacaktır. Böylece

13 Sadık Kılıç, *Yemin Olsun kt*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996.

14 Zerkeşi, *a.g.e.*, III, 41; Süyüti, *a.g.e.*, II, 169; Mennâu'l-Kattân, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1993, s. 292; İ. Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 169; A. Turgut, *a.g.e.*, s. 174; M. Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 94; C. Kırca, *a.g.md*.

15 Abdülhamid el-Ferâhî, *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'an*, Kahire 1349, s. 41.

yemin etmenin bir anlamı kalmaz” şeklinde yemine karşı çıkmıştır. Bu itirazı şöyle cevap verilmiştir: Kur’an, Arap diliyle inmiştir, bir şeyi teyit etmek için yemin etmek onların âdeti olduğu için Kur’an’da da buna yer verilmiştir. Ebu’l-Kasım el-Kuşeyrî de şöyle der: Allah Kur’an’da yemini, delili sağlamlaştırmak için zikretmiştir. Çünkü hüküm ya şahadetle¹⁶ ya da yeminle verilir. İnanmayanların bir itirazı kalmaması için Allah kitabında bu iki türü, yani hem şahadeti hem de yemini kullanmıştır¹⁷.

İki benzer şeyden birinin diğerine hamledilmesi ve ayetlerin bazısının diğerleriyle tefsir edilmesi gibi, Kur’an’da bir takım şeylerin bazen yemin üslubunda, bazen de ayet ve ibret tarzında zikredildiği görülür. Bunların hepsi bu konuda düşünenler için bir şahit tutmadır / *işhâd*. “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinde gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen toplum için (Allah’ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır”¹⁸. Bu ve benzeri birçok ayette Allah bunları zikretmiş ve delil getirmiş, bazen de aynı delilleri kasem üslubunda sunmuştur. Gök-yer, güneş-ay, gece-gündüz, fecir-kuşluk vakti, rüzgâr-bulut, dağlar, deniz, belde, insan-baba-oğul, erkek-dişi ve çift-tek’i şahit tutmuştur. Bunların, O’nun varlığına delalet eden ayetler olduğu açık iken, Allahın, bunların tazimini kastetmesine imkân yoktur¹⁹. Kullanım şekilleri ve formları farklı olmasına karşılık, kasemin ve delil getirmenin hedefleri aynı amaca hizmet etmektedir.

Yukarıdaki ayette tabiatta cereyan eden olaylar, Allah’ın varlığına delil getirildiği gibi, aşağıdaki ayetlerde de benzer olaylara insanların dikkatleri çekildikten sonra, tarihte yaşanmış olan bazı olayların da tıpkı fecrin, tek ve çiftin gerçek olduğu gibi gerçek olduğuna uyarıda bulunulmuştur. Bu tarihen sabit olaylardan ders alınmazsa Âd, Semûd ve Firavun’un milletlerinin başına gelenler, onların yolundan gidenlerin de başlarına gelebileceğine dikkat çekilmiştir. “*Andolsun fecre, on geceye, hem çifte hem teke, gelip geçeceği dem geceye ki bunlarda akıl sahibi için birer yemin (değeri) vardır*”²⁰ ayetlerinde geçtiği gibi, *muksemun bihlerin* akıllılar için delil olduğuna uyarıyı yine *muksemun bih* içermektedir. Yukarıda geçen ayetlerin sonuncusunun benzeri Kur’an’da deliller zikreldikten sonra çok sık görülmektedir. “...*Bunda düşünen bir topluluk için (O’nun varlığına işaret eden) ayetler vardır*”²¹, “...*Bunda akıl sahipleri için ayetler vardır*”²², “...*Bunda*

16 Âl-i İmrân 3/18; Yunus 10/53.

17 Süyütî, *a.g.e.*, II, 169.

18 Bakara 2/164.

19 Abdülhamid el-Ferâhî, *a.g.e.*, s. 42.

20 Fecr 89/1-5.

21 Nahl 16/67.

22 Tâhâ 20/128.

basiret sahipleri için ibret vardır."²³ Bu tür ayetlerin Kur'an'da örnekleri çoktur. İşte burada da yeminleri sıralandıktan sonra bunların akıl ve basiret sahipleri için deliller olduğuna uyarı yapılmıştır. Vâkıa suresi 75. ayetindeki kasemden sonra "...bilirseniz bu büyük bir yemindir" şeklinde yapılan bu uyarıda adeta şöyle denilmektedir: Bunda büyük bir işaret ve sağlam bir şahadet vardır. Burada *muksemun bih*'in değil, kasemin büyüklüğü açıklanmaktadır. Çünkü bu yeminde üzerine kasem edilen husus / *muksemun aleyh* Kur'an'dır. Diğer taraftan Süreyya yıldızının batması, yıldızların sönməsi, meleklerin saf saf dizilmesi, rüzgârların savurması ve işleri taksimi, nefsin pişmanlık duyması, ta'zim edilecek hususlar olmaktan çok, istidlale işaret eden şeyler olmaya daha yakındır²⁴.

Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209), Kur'an'da yemine neden başvurulduğunu Hz. Peygamber'in tebliğ metodu açısından ele alarak şöyle der: *Allah, Hz. Peygamber'i insanlara hidayeti göstermek ve İslam'a çağırarak için gönderdiğinde, O'nu uygun olan her şeyle donatmış, uygun olmayan şeylerden de arındırmıştır. Hz. Peygamber'e, kesin deliller ve onları yerli yerince kullanmak olan hikmetle, kalpleri yumuşatan, gönülleri nurlandıran yararlı şeylerden ibaret olan güzel öğütle ve en güzel şekilde yapılan seviyeli tartışmayla davet etmesini bildirmiş, Peygamber de bu yolu takip etmiştir. Ama bunlarla da ikna olmayanlara karşı davasını yeminle desteklemekten başka çaresi kalmamış ve bu yüzden yemin etme yolunu seçmiştir*²⁵.

Burada, Kur'an'daki yeminlerin kime ait olduğu, yeminlerin öznesinin kim olduğu hususu, Râzî'nin gözünden kaçmaktadır. Yani yemin eden Allah (c.c.) midir, yoksa Hz. Peygamber midir? sorusuna Râzî, açıklık getirmemektedir. Bu açıklamaya göre yeminlerin süjesinin Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Kur'an'da yemin eden Hz. Peygamber değil, Allah (c.c.)'tır. Çünkü Kur'an, Allah'ın kelimidir; yemin eden de Allah'tır. Dolayısıyla yeminlerin öznesi, Hz. Peygamber değil, Allah (c.c.) olmaktadır. Gerçi Allah, Kur'an'da Peygamberine de yemin ettirmektedir. Örneğin: "...de ki, hayır, Rabbime andolsun ki siz tekrar diriltileceksiniz...", "...de ki, hayır, Rabbime andolsun ki o kıyamet saati mutlaka size gelip çatacak..."²⁶ Ancak bu gibi ayetlerde de yemin eden, yemin etmesini emreden Allah'tır.

Yemin eden kimse, ya kendisinden emin olmadığı için ya da iddia ettiği şeyin doğruluğunu ispatlamaya gereksinim duyduğu için bu yola başvurur. Bunların her ikisi de, Allah için söz konusu olmadığından, O'nun Kur'an'da yemin ettiği görüşüne sıcak bakılmamıştır. Ancak bu kısım nedense böylece geçiştirilmiş ve tetkik edilmemiştir.

23 Âl-i İmrân 3/13.

24 Abdülhamid el-Ferâhî, *a.g.e.*, s. 43-44.

25 Fahrü'd-Din er-Râzî, *Meftâhu'l-Gayb*, Tahran ts., XXIX, 186-187.

26 Teğâbün 64/7, Sebe' 34/3.

Diğer yandan Hz. Peygamber, insanlara Allah'tan başkası adına yemin etmeyi yasaklamış ve bunu bir çeşit şirk saymıştır²⁷. Hz. Peygamber, Allah'ın dışındakilere yemin etmeyi yasaklayınca, Kur'an'da geçen yeminler de bu yasak kapsamına alınmış ve Allah'ın da ancak kutsal olan şeylere yemin etmesi gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Bu sonuca göre Allah, kendi nezdinde değerli olan şeylere yemin etmiştir; -bir adım daha ileri gidilerek- ya da yemin ettiği şeylerin hepsi kutsaldır gibi bir kural, bir genel kabul ortaya çıkmıştır. Bu da adeta Allah'ı da Hz. Peygamber'in yaşadığından payına düşeni alma durumuna getirmiştir. -Oysa Allah, dilediği şeye yemin eder²⁸. Bu anlayış, bir yerde Allah'ı da insanların sınırlandırıldığı şeylerle sınırlama gibi bir noktaya varmıştır. Biz nasıl kutsal olan şeylere yemin ediyorsak, Allah da kutsal olan şeylere yemin etmiş olmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın yemin ettiği her şeyde bir fazilet aramaya başlanmıştır.

Allah, kendi zâtı, peygamberi, kitabı, kıyamet günü gibi kutsal olan şeylere de yemin etmiştir. Ama bunlar sadece biz kullar için kutsaldır. Kutsal olan şeyde bir dokunulmazlık ve ayrıcalık bulunması söz konusudur; Allah karşısında hiçbir şey böyle bir ayrıcalığa ve dokunulmazlığa sahip değildir. Hâlbuki kutsal bizim için söz konusudur; Allah için kutsal veya kutsal dışı olamaz. Çünkü O aşkındır, her şeyden müstağnidir. Buradaki problem Allah'ın ettiği kasemlerin kulların yeminleri düzeyine indirgenmesidir.

“Kur'an'da nelere yemin edilmiştir?” ya da “Yeminlerin nesnesi” Problemi

Kur'an-ı Kerim'de Allah, sekiz ayette²⁹ kendi ismine³⁰, Hz. Peygamber'in üzerine³¹, Kur'an-ı Kerim'e³², Melekler'e³³ ve Kıyamet gününe³⁴ yemin etmiştir. Bu sayılanların dışındaki kasem ayetlerinde ise, insanların günlük hayatlarında sürekli iç içe oldukları şeylere ve bazı özel kavramlara yemin edilmiştir. Bunlar şöyle sıralanabilir: Yer-gök, güneş-ay, gündüz-gece, tek-çift, erkek-dişi, gören-görülen, gördükleriniz-görmedikleriniz, doğular-batılar, sabah, yıldız, yıldızların mevkileri, kuşluk vakti, şafak, fecir, on gece, asır, kalem, kalemin yazdıkları, Tûr', Beytül-Ma'mûr, Sakfu'l-Merfu', Bahru'l-Mescûr, Tin-

27 Mennâu'l-Kattân, *a.g.e.*, s. 292; Bkz. Buhârî, Menâkıbu'l-Ensar, 26. Edeb, 74. Eymân, 4. Tevhid, 13; Ebû Dâvûd, Eymân, 5; Tirmizî, Nüzûr, 8; Neseî, Eymân, 4; İbn Mâce, Keffaret, 2; Dârimî, Nüzûr, 6; Malik b. Enes, *Muvatta'*, Nüzûr, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 47; II, 11, 34, 67, 69, 87, 98, 125, 142; III, 487.

28 Mennâu'l-Kattân, *a.g.e.*, s. 292.

29 C. Kurca, *a.g.md.*, İ.A., II, 290. Zehebî ve Süyûtî'ye göre Zâriyât 51/23 hariç yedi ayette.

30 Nisâ 4/65, Yunus 10/53, Hicr 15/92, Meryem 19/68, Sebe 34/3, Zâriyât 51/23, Teğâbün 64/7 ve Meâric 70/40.

31 Vâkıa 56/95.

32 Yâsîn 36/2, Sad 38/1, Zuhruf 43/1, Dühân 44/1, Kâf 50/1 ve Kalem 68/1.

33 Sâffât 37/1-3, Mürselât 1-6, Nâziât 79/1-5.

34 Kıyâme 75/1.

Zeytûn, nefis, soluk soluğa koşanlar, çakararak ateş çıkaranlar, sabaha karşı baskın yapanlar, tozu dumana katanlar, toplulukları yaranlar, Beledü'l-Emin, baba ve çocuk vs.³⁵

Kendisine kasem edilen şeyler / *muksemun bih* kategorize edildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkar:

1. İslam inancının temelini oluşturan kutsal şeyler: Allah'ın kendi zâtı, Melekler, Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber, Kıyamet günü vb.
2. Günlük hayatta herkes tarafından görülen, bilinen varlıklar ve her zaman şahit olunan tabiat olayları: Güneş, ay, yer, gök, yağmurlu gök, bitki çıkaran yer, yıldız, yıldızların mevkileri, asır, gece, gündüz, sabah, fecir, şafak, kuşluk vakti vb.
3. Ancak hakkında bilgi sahibi olanların anlayabileceği bazı kavramlar: Kalem, kalemin yazdıkları, beledü'l-emin, baba, oğul, Tûr, Beytül-Ma'mûr, Sakfu'l-Merfu', Bahru'l-Mescûr, Tîn-Zeytûn, on gece, nefis vb.
4. Herkes tarafından kabul edilen genel olgular: Tek, çift, erkek, dişi, doğular, batular, gördükleriniz, görmedikleriniz, gören, görülen vb.
5. Neye karşılık geldiği kesin olarak anlaşlamayan ve değişik yorumlara açık olan şeyler: Sâffât, zâcirât, tâliyât³⁶, zâriyât, hâmilât, câriyât, mukassimât³⁷, mürselât, âsifât, nâşirât, fârikât, mulkiyât³⁸, nâziât, nâşitât, sâbihât, sâbikât, müdebbirât³⁹, soluk soluğa koşanlar / *âdiyât*, çakararak ateş çıkaranlar / *mûriyât*, sabaha karşı baskın yapanlar / *muğîrât*, tozu dumana katanlar, toplulukları yaranlar⁴⁰. Beş mekkî surenin başında, üzerine yemin edilen bu cemi müennes sıfatların neye delâlet ettiği hususunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür⁴¹.

Buraya kadar Kur'an'da nelerin *muksemun bih* olarak zikredildiği gerek toplu, gerekse kategorik olarak ortaya konuldu. Şimdi de kasem formunda gelen bu ifadelerin, diğer ifade tarzlarıyla desteklendiğine bir örnek olması için Ferâhî'nin şu mülahazasına özet olarak yer verilecektir: Bazen *muksemun bih*'den önce açık bir şekilde (Allah'ın varlığına, birliğine, Ahiret'e) delâlet eden ayetler zikredilir; sonra bu ayetlere işaret edecek şekilde *muksemun bih*'e geçilir. Sanki bu durum, istidlal yoluyla murat edilen şeyle yemine bir ön hazırlık / *temhîd* gibidir. Bu, Kuran'ın nazmındaki inceliklere vakıf olanların

35 Bkz. Şems 91/1-7, Leyl 92/1-3, Fecr 89/1-4, Beled 90/1-3, Bürüc 85/1-3, Vâkıa 56/75-76, Tûr 52/1-6, Zâriyât 51/1-4, Tîn 95/1-3, Âdiyât 100/1-5 vb.

36 Sâffât 37/1-3.

37 Zâriyât 51/1-4.

38 Mürselât 77/1-5.

39 Nâziât 79/1-5.

40 Âdiyât 100/1-5.

41 Râzî, *a.g.e.*, XXVI, 114-118; XXVIII, 193-196; XXX, 264-268; XXXI, 28-33; XXXII, 63-66.

muttali olacağı şeylerdendir. Zâriyât suresi 20-23. ayetlere bakılacak olursa bu daha iyi anlaşılır: “Yeryüzünde, kesin bilgiye ulaşacaklar için nice ayetler vardır. Kendi nefislerinizde dahi (nice ayetler var). (Bunları) görmüyor musunuz? Rızkınız ve size vaad oluna gelen şeyler göklerde dir. İşte o göğün ve yerin Rabbine andolsun ki, (vadolunduğunuz) o (şeyler), tıpkı konuştuğunuz gibi şüphesiz katî bir gerçektir.” Kur’an’daki birçok ayette olduğu gibi, bu ayetlerde de Allah’ın rubûbiyetine delalet eden işaretler vardır. Yer ve göğün, cezanın vuku bulacağına delalet eden ayetleri içerdiği zikredildikten sonra 23. ayette, “İşte o göğün ve yerin Rabbine andolsun ki, (vadolunduğunuz) o (şeyler), tıpkı konuştuğunuz gibi şüphesiz katî bir gerçektir.” buyrulmuştur. Bu kase m takdise delalet etmekle birlikte Allah’ın adına yeminle, aynı zamanda yerde ve gökte bulunan kevnî ayetlerle istidlali de içermektedir⁴². Önce yerde, gökte ve insanların kendi nefislerinde bulunan kevnî ayetlere / âfâkî ve enfüsî dikkat çekildikten sonra, benzer ifadeler yemin formuna sokularak bunların hepsinin Rabbine yemine geçilmiştir. Bu iki ifade tarzı arasında yalnızca şekli bir fark göze çarpmaktadır. Hem düz ifadeyle hem de yeminle vurgulanmak istenen, muksemun aleyh bir ve aynıdır.

Allah’ın nelere yemin ettiğini / muksemun bihi açıklarken Mennâu’l-Kattân, Allah’ın yarattığı şeylerden bir kısmına yemin etmesi, yemin edilen şeyin O’nun ayetlerinden büyük bir ayet olduğuna delildir, cümlesiyle konuya başlar⁴³. Kur’an ilimleriyle ilgili diğer eserlerde de buna benzer ifadeler kullanılmakta, tabiatta ve kâinatta bulunan mühim varlıklara (şems, kamer, necm, leyl, asr gibi...) yemin edildiğine işaret edilmektedir⁴⁴. Oysa yukarıda hemen hepsi sayılan yemin edilmiş şeylere bakıldığında, kısaca her şeye yemin edildiği görülmektedir.

Yere ve göğe⁴⁵ yemin edildiğinde, içindekilerin bunlardan ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bütün varlık, kapladığı alan ve hacim olarak ya yerde veya göktedir; bu ikisine yapılan yemin, bütün mekâna yapılmış olmaktadır.

Gündüze ve geceye⁴⁶ yemin edildiğinde ise, gündüzün ve geceyin cereyan eden bütün olaylar bu yeminin kapsamına girmekte ve böylece bütün zaman dilimlerine ve içinde geçen olaylara yemin edilmiş olmaktadır.

Erkeğe ve dişiye⁴⁷ yapılan yemin, cinsiyeti olan bütün canlıları, teke ve çiftte⁴⁸ yapılan yemin ise, canlı-cansız bütün varlıkları içine almaktadır.

42 Abdülhamid el-Ferâhî, *a.g.e.*, s. 44.

43 Mennâu’l-Kattân, *a.g.e.*, s. 292.

44 Zerkeşi, *a.g.e.*, III, 41-42; Süyûtî, *a.g.e.*, II, 170; İ. Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 168-169; A. Turgut, *a.g.e.*, s. 174; M. Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 94; C. Kırca, *a.g.md.*, DİA, II, 290.

45 Şems 91/5-6.

46 Şems 91/3-4.

47 Leyl 92/3.

48 Feer 89/3.

Gören ve görülen⁴⁹ / *şahid ve meşhûd*'dan maksat Allah ve yarattıkları olunca bunlara yapılan yemin de her şeyi içine almaktadır. Allah, *Gördüklerinize ve görmediklerinize yemin ederim*⁵⁰ derken yine her şeyi bu yeminin kapsamına almıştır.

Doğuların ve batıların Rabbine / *rabbü'l-meşâriki ve'l-meğârib*⁵¹ yemin edilmekle ise, adeta üzerine yemin edilmedik hiçbir nokta bırakılmamıştır. Çünkü içinde yaşadığımız Güneş Sisteminde, her nokta güneşin doğduğu ve battığı yer olmaktadır. Yılın her günü için güneşin farklı bir doğuş, bir de batış yeri vardır; ayın ve diğer yıldızların da her birinin değişik doğuş ve batış yerleri olduğuna göre Allah her noktaya kasem etmiş olur⁵².

Bütün bunlardan kasem ayetlerinde yalnızca **kutsal** ve **önemli** şeylere değil, zamana, mekâna, canlıya, cansıza, görülene, görülmeyene, yaratana, yaratılana, hatta yerdeki ve gökteki bütün doğuş ve batış noktalarına dahi yemin edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda yemin edilen şeylerin kutsallığından ya da öneminden öte, vurgulanmak istenen onların realitesi, "gerçeklikleri"dir. Gündüz ve gece, yer ve gök nasıl varlığı inkâr edilemeyen birer gerçek iseler, kendisine yemin edilen hususların / *muksemun aleyhin* de inkârı mümkün olmayan birer **gerçek** oldukları vurgulanmaktadır.

Kur'an'daki kasemlerde geçen, kendisi üzerine kasem edilen şeylerin / *muksemun bih* kendilerinin kutsal değerler yerine konulup tazim edildiğini hiçbir akıllı kimsenin düşünmesi tahayyül edilemez. Koşan atlar⁵³ ve savuran rüzgârlar⁵⁴ takdis edilecek şeyler değildir. Kendisi üzerine kasem edilen / *muksemun bih* olarak zikredilen gök, yer, güneş, yıldızlar ve diğerlerini Kur'an, musahhar kılınmış⁵⁵, boyun eğdirilmiş⁵⁶ ve zelil kılınmış⁵⁷ şeyler olarak zikretmektedir. Bizzat bunlara yemin edilmesinde, bundan kastın tazim değil, sadece işhad olduğu anlaşılmaktadır. *Muksemun bih* ve *muksemun aleyh* arasında görülen açık münasebetten, Kur'an'daki yeminlerin çoğunun *muksemun aleyh*'e delalet ettiği gerçeği akıl sahiplerine gizli kalmaz. Yemin tazim içindir, anlayışından hareket ederek, incir ve zeytinin faziletlerini açıklamak için yaptığı zorlamalarıyla birlikte, Zâriyât suresinin başında gelen yeminlerin delaletinde umumi bir cihetin var olduğu, Râzî'ye gizli kalmamış ve şöyle demiştir:

49 Bûrûc 85/3.

50 Hâkka 69/38-39.

51 Meâric 70/40.

52 Râzî, *a.g.e.*, XXX, 132.

53 Âdiyât 100/1.

54 Zâriyât 51/1.

55 İbrahim 14/32-33; Nahl 16/12,14; Hacc 22/65; Ankebût 29/61 vb.

56 Âl-i İmrân 3/83; Ra'd 13/15; Fussilet 41/11.

57 Yâsîn 36/72; Mülk 67/15.

“Bunların hepsi yemin formlarında gelmiş olan delillerdendir”⁵⁸. İstidlal amaçlı olarak serdedilen diğer Kur’an yeminlerinde de eğer böyle düşünseydi, hepsinde bu te’vili seçerdi. Bu ifadeyle Râzî’ye ta’rizde bulunan Ferâhî, Allah’ın Kur’an’da hiçbir ayırım yapmadan her şeye yemin ettiğini şöyle ifade etmektedir: Allah’ın “*Sizin gördükleriniz ve görmedikleriniz üzerine yemin ederim ki*”⁵⁹ ayetlerinde buyurduğu gibi, (Allah’ın varlığına, birliğine, Kur’an’a vb.) delalet eden ayetlerdeki *muksemun bih*lerin umum ifade etmesiyle O’nun üzerine yemin etmedik bir şey bırakmadığı görülür. Tıpkı “...*(yerde ve gökte) hiçbir şey yoktur ki, O’nu hamd ile tesbih etmiş olmasın...*”⁶⁰ ayetinde olduğu gibi, O’nun yüceliğine şahit olmadık, O’na hamd ederek konuşturmadık hiçbir şey bırakmamıştır. Bu genelleştirme, zıtların kullanılmasıyla gece-gündüz, yer-gök gibi üzerine yemin ettiği şeylere benzemektedir. Durum böyle iken Allah’ın (yemin ettiği) her şeyi tazim ettiği nasıl anlaşılabilir? Hâlbuki onları varlığına delalet eden kevnî ayetler kıldığına açıkça işaretler vardır. Bunları başka türlü anlamak ta mümkün değildir⁶¹.

Nelere yemin ettiği konusunda Allah, kulları gibi düşünülerek kutsalın dışındakilere yemin etmesini engellemek için yemin ettiği şeylerin hepsine kutsallık verme yoluna gidilmiştir

“Niçin bunlara yemin edilmiştir?”

ya da “Yemin edilen nesnelere seçimi”

“Allah’tan başkası adına yemin etmek, Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı halde⁶², yaratılmış olanlara nasıl yemin edilir?” Bu soruyu Celalüddin es-Suyûtî (ö.911/1505) üç açıdan yanıtlar: 1. Güneş, ay, gündüz, gece gibi yemin edilen varlıkların baş tarafında mahzuf bir “Rabb” kelimesi vardır. Yapılan yemin, bu varlıklara değil, onların yaratıcısı olan Rablerindenir. Böylece ifade: Güneş’in Rabbine, Ay’ın Rabbine, Yer’in Rabbine, Gök’ün Rabbine şeklinde anlaşılmaktadır. 2. Araplar yemin edilen bu varlıkları tazim ediyorlar ve bunlara yemin ediyorlardı; Kur’an da onların bildikleri, aşına oldukları üslup üzerine indirilmiştir. 3. Yeminler, yemin edenin tazim ettiği ve kendisinin üstünde gördüğü şeylere yapılır, oysa Allah’ın fevkinde hiçbir şey yoktur. Bazen kendi zatına, bazen de yaratıcısına işaret etmesi için yarattıklarına yemin

58 Râzî, *a.g.e.*, (terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Ankara 1995, XX, 332.

59 Hâkka 69/38-39.

60 İsrâ 17/44.

61 Abdülhamid el-Ferâhî, *a.g.e.*, s. 42-43.

62 Buhârî, Menâkıbu’l-Ensar, 26, Edeb, 74, Eymân, 4, Tevhid, 13; Ebu Dâvûd, Eymân, 5; Tirmizî, Nüzûr, 8; Nese’î, Eymân, 4; İbn Mâce, Keffâret, 2; Dârimî, Nüzûr, 6; Mâlik b. Enes *Muvatta’*, Nüzûr, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 47; II, 11, 34, 67, 69, 87, 98, 125, 142; III, 487.

etmiştir⁶³. Süyütî'nin ve diğer âlimlerin yukarıdaki soruyu yanıtlamak için böyle cevaplar vermeleri, gerçekten çok düşündürücüdür. Hatta cevap vermeleri bile doğru değildir, çünkü soru yanlıştır. **Allah'tan başkası adına yemin etme yasağı, Hz. Peygamber tarafından insanlar için konulmuş bir yasaktır. Bu yasak Allah için konulmamıştır;** Allah hakkında böyle bir şeyi düşünmek bile uygun değildir. Kullar, Allah'a yasak koyamazlar, Allah kullarına yasak ve sınırlama getirir. Allah yaptıklarından ötürü sorgulanamaz, oysa onlar sorgulanırlar / *Lâ yüs'el ammâ yef'al ve hüm yüs'elün* ayeti⁶⁴ çok açık bir şekilde durumu ortaya koyduğu halde, O'nun neden kendi zatından başka şeylere yemin ettiğini sorgulamak, Allah'ı kullarının düzeyine indirgeyip O'nu da insan gibi tasavvur ve tahayyül etmekten, antropomorfizmden başka ne olabilir? Bu kadar açık bir hususu anlamak için, hiç anlaşılması gereken şeyleri ileri sürmek Kur'an'ı daha iyi anlamak adına yapıldığında çok manidar olmaktadır.

Kur'an'daki yemin ayetlerinde kendisine yemin edilen şey / *muksemun bih* olarak seçilen nesnelere hakkında Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî, şöyle der: *"Bir şeye şu iki husustan dolayı yemin edilir: Ya menfaatinden ya da faziletinden. Tin suresinin ikinci ve üçüncü ayetinde geçen Tûr-u Sînâ ve Emîn Belde'ye faziletinden, ilk ayette geçen Tin ve Zeytûn'a ise menfaatinden dolayı yemin edilmiştir"*⁶⁵.

Bu açıklamada kullanılan iki argüman, fayda / *menfaat* ve kutsallık / *fazilet*, Allah için düşünüldüğünde bir anlam ifade etmemektedir. Fayda ve zarar, kutsal veya kutsal dışı olma özelliği, insanların eşyaya yükledikleri anlamlardır. Allah bunların hepsinden müstağni ve aşkındır. Bu tür yakıştırmaların temelinde, belki kasıtlı olarak Allah'ı insan gibi düşünme telakkilerinin olduğunu sanmak haksızlık olabilir. Ancak insanlar çoğu zaman somut düşünmüş; Allah'ın verdiği örneklerden hareket ederek, O'nun yüklediği anlamlara karşılık gelmesi için somutlaştırmayı kendilerine daha yakın bulmuşlardır. Oysa Allah, bu tür ifadeleri kullanmakla insanların daha derin düşünmelerini hedeflemiştir. İnsanlar ise, kendilerine getirilen Allah'tan başkası adına yemin etme yasağının çerçevesinden çıkamayıp, Allah'ın yaptığı yeminleri de bu çerçeveye sınırlamaya kalkışmışlardır. Bu yasağı bir bütün olarak algılayıp Allah'ın yemin edişine, insanların anlayabileceği bir yorum getirmeye çalışmışlardır. Hâlbuki buradaki yeminlerin muhatabı insan değildir, Allah'ın kendi yarattığı basit veya muhteşem, olağan veya olağanüstü varlıklarını dile getirmesidir. Aslında yaratanın burada vurguladığı şeylerden birisi de, O'nun nezdinde muhteşemi yaratmakla basiti yaratmak arasında bir ayrıcalık olma-

63 Süyütî, *a.g.e.*, II, 170.

64 Enbiyâ 21/23.

65 Süyütî, *a.e.*, II, 169; Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 42; Mennâu'l-Kattân, *a.g.e.*, s. 292.

dıdır. Mahlûk olmaları itibariyle O'nun için hepsi birdir. Eşyaya bu farklı değerleri yükleyen insandır. Çünkü ondan faydalanacak veya zarar görecektir, etkilenecek ya da ürperecek olan da insandır. O'nun her hangi bir kayıttan uzak olduğunu unutup, insanlar Tin'e ve Zeytûn'a çok fazla değer yüklemişlerdir. Oysa Kur'an'da daha çok anılan hurma veya üzümün faydalılık açısından daha az değerli olduğu söylenemez.

Fazilet ve fayda amaçlı bu anlayışın bir uzantısı olarak, örneğin "Asr" kelimesinden ilk anda akla gelen asır, zaman anlamı, hiç anlaşılabilirlik veya anlaşılabilirlik gerektirmiş gibi, farklı yorumlamalara gidilmesi, bu kelimedenden maksadın ikinci vakti, ikinci vakti kılınan namaz, asr-ı saadet vb. hususlar olduğu tefsirlerinin yapılması göze çarpmaktadır⁶⁶.

Bu yorumlar yapılmakla kalınmamış, bu yorumlardan ortaya çıkan sonuçlara bir de fazilet atfedilmiştir. Beş vakit namaz arasında, ikinci namazı en faziletli kabul edilmiş, orta namazı / *salâtu'l-vüstâ*⁶⁷dan maksadın ikinci namazı olduğu anlayışı neredeyse katıyet kazanmıştır. Oysa orta namazı, beş vakit namazdan her biri de olabilir. **Sabah** namazı gece ile gündüzün, **akşam** namazı gündüz ile gecenin kavuşum noktasında olmaları, **öğle** gündüzün, **yatsı** da gecenin ortasında olması itibariyle bu dört vakitten her biri orta namazı olmaya uygun düşmektedir. **İkinci** ise öğle ile akşamın ortasında bulunması bakımından orta namazı olmaya ötekilerden daha öncelikli değildir. Onun önceliği, sabah namazından başlamak koşuluyla ikindinin matematiksel olarak ortaya düşmesidir. Oysa İslam geleneğinde gün, güneşin doğmasıyla, sabahla değil hilalin doğmasıyla akşamla başlar. Bu hesaba göre de orta namazı sabah namazı olur. Öğle ve ikinci gündüz kılınan iki vakit, akşamla yatsı da gece kılınan iki vakit olarak kabul edildiğinde yine sabah namazı, orta namazı olmaya daha yakın olmaktadır.

"Kur'an'da neden yemin edilmiştir?"

ya da "Yeminlerin amacı" problemi

Aksâmu'l-Kur'an bahis konusu olduğunda en çok üzerinde durulması gereken Allah'ın bu yeminleri neden ettiği / *muksemun aleyh* yeminlerin amacı olması beklenirken, aksine tefsir külliyatımızın birçoğuna ve özellikle bu konuda yazılan eserlere bakıldığında nelere yemin edildiği / *muksemun bih* üzerine çok daha fazla yoğunlaşıldığı görülür. Yani amaç araç için feda edil-

66 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, yy., ts., IX, 6067-6077 sayfaları arasında "asr"dan kastedilenleri şöyle sıralar: 1. İkinci namazı, 2. İkinci vakti, 3. Dehir, 3. 1. Dehrin musibetleri, 3. 2. Dehrin farklı ahvali, 3. 3. İnsanın ömrü, 3. 4. İnsan ömrünün hasılı, 3. 5. Herkesin kendi yaşadığı zaman, 4. Asr-ı saadet, 4. 1. Hz. Peygamber'in ilk gönderildiği zaman dilimi, 4. 2. Bi'setten vefatına kadar geçen dönem, 4. 3. Ahir zaman.

67 Bakara 2/238.

miştir denebilir. Yemin harfleri / *hurûfu'l-kasem* ve üzerine yemin edilen şeyler / *muksemun bih*, kasemin cevabı da denilen *muksemun aleyh* için birer araç konumundadırlar. İlk iki unsurun serdedilmesi, üçüncü içindir. Yemin cümlelerinde asıl vurgulanmak istenen, kendisine yemin edilen husus / *muksemun aleyh*'dir⁶⁸. Adiyat suresinin ilk beş ayetinde soluk soluğa koşanlar, turnaklarıyla çarptıkları taşlardan ateş çıkaranlar, sabaha karşı baskın yapanlar, tozu dumana katanlar ve toplulukları dağıtanlar üzerine yemin edilmiştir. Bunlara yemin edilmesinin amacı, akabinde gelecek olan insanın yaratıcısına karşı nankörlüğü, aşırı mal sevgisi ve Allah'ın bunların hepsine şahit olduğunu vurgulamak ve insanın Rabbine karşı takındığı olumsuz tavır düzeltmesini sağlamaktır. "Yoksa soluk soluğa koşanlar atlar mıdır, develer midir, savaş meydanında mı koşuyorlar, Arafat'tan Müzdelife'ye mi iniyorlar?" sorularını yanıtlamak amaç değil, aksine bizi amaca götürecektir araçtır. Lafzî / *literal* okuma ve anlama eğilimi sonucu, lafızlara takılıp kalınmış, bir bütün olarak metnin vermek istediği asıl mesaj alınamamıştır. Bu da bizi Kur'an'ı gereği gibi anlamaktan alıkoymuştur.

Örneğin, Asr suresinin tefsirinde M. Hamdi Yazır, ilk ayette "Asr"a yapılan yemin üzerine on sayfa ayırmış, surenin tümüne ise ancak sekiz sayfa ayırmıştır. İnsanın hüsrandan nasıl kurtarılacağı problemi, "asr" üzerine ileri sürülen ihtimallerin arasında kaybolup gitmiştir⁶⁹.

Aynı problem, Tin suresinin tefsirinde de görülmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, surenin ilk ayetinde geçen Tin ve Zeytûn hakkında on farklı görüş zikretmiştir⁷⁰. Örnek olması için bu görüşler şöyle sıralanabilir:

1. İbn Abbas, Hasen, Mücahid, İkrime, İbrahim en-Neha'î, Atâ b. Ebî Rebah, Cabir b. Zeyd, Mukatil ve Kelbî'ye göre, iki meyve olarak incir ve zeytin.
2. İbn Abbas'tan gelen diğer bir kavle göre, Tin, Cûdi üzerinde bulunan Nuh (a.s.)'ın mescidi, Zeytûn ise Mescid-i Beyti'l-Makdis.
3. Dahhak: Tin, Mescidü'l-Haram; Zeytûn, Mescidü'l-Aksâ.
4. İbn Zeyd: Tin, Mescid-i Dimaşk; Zeytûn, Mescid-i Beyti'l-Makdis.
5. Katâde: Tin, Dimaşk'ın üzerine kurulduğu dağ; Zeytûn, Kudüs'ün üzerine kurulduğu dağ.
6. Muhammed b. Ka'b: Tin, Ashab-ı Kehf'in mescidi; Zeytûn, Mescid-i İliyâ.

68 Sadık Kılıç, *Fıtratın Dörtlişi*, İstanbul 1991, s. 156.

69 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, 6067-6084.

70 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1372/1952, XX, 110-111.

7. Ka'bu'l-Ahbar, Katâde, İkrime, İbn Zeyd: Tîn, Dımaşk; Zeytûn, Beyti'l-Makdis.
8. Ferrâ: Tîn, Hulvan ve Hamedan arasındaki dağlar; Zeytûn, Şam dağları.
9. Ebû Mekîn, İkrime'den: Tîn ve Zeytûn Şam'da iki dağ.
10. Ravisi zikredilmeyen bir kavle göre: Süryanicede Tûr-i Tînâ / incir yetişen yer, Tûr-i Zitâ / zeytin yetişen yerdir.

Burada sıralanan görüşlere bakıldığında, kendisine kase edilen nesnelere / *muksemun bih* hakkında meyveden mescide, şehirden dağa kadar birbirinden çok farklı varyantın üzerinde durulduğu halde, *esfele sâfilin* durumuna düşen insanın bu olumsuzluktan nasıl kurtarılacağı probleminin çözümü için hiçbir çaba harcanmamıştır. Râzî'nin de, Kurtubi gibi *muksemun bih* hakkında benzer görüşleri serdettikten sonra, kaseyle asıl vurgulanmak istenen *muksemun aleyh*'i oluşturan *ahsen-i takvîm*'i, insanın dik duruşuyla ve yiyeceğini eliyle yemesiyle; *esfele sâfilin*'i ise aşırı yaşlılıkla ve düşkünlükle açıklaması, oldukça düşündürücüdür⁷¹. Buna karşılık, Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, Râzî'nin ve diğer müfessirlerin değindiği görüşleri kısaca zikrettikten sonra: "Ancak bu iki mana da surenin bunları ispatlamak için indiğine delil olmaz. Bu surenin maksadı, ceza ve mükâfatın hak olduğunun delili olarak ileri sürülmesidir. Yoksa insanların aşırı yaşlanınca zayıf duruma düşeceklerine ve bu nedenle de bir grup insanın cehenneme sevk edileceğine delalet etmez. İyi olsun kötü olsun, her insana yaşlılık geleceğinden bu, ceza ve mükâfat için sebep olmaz... Bize göre ayetin doğru açıklaması şu olmalıdır: Bir insan en güzel şekilde yaratıldıktan sonra cismani ve zihni kuvvetlerini kötülük için kullanıyorsa, o zaman Allah da onu ancak kötülük yolunda tevfiğ eder. Bundan dolayı o insan alçak duruma düşer ve öyle bir noktaya ulaşır ki, hiçbir mahlûk ahlak bakımından o kadar aşağı düşmez..."⁷² diyerek, alınması gereken mesajı vurgulama yolunu seçmiştir.

Kase ayetlerinde, üzerine yemin edilen hususlarla / *muksemun aleyh* ortaya konulması amaçlanan konular, beş ana grupta toplanmıştır⁷³:

1. Tevhid inancının yerleştirilmesi: "Saf saf dizilenlere, toplayıp sürenlere, zikir okuyanlara yemin ederim ki, ilahınız birdir"⁷⁴.

71 Râzî, *a.g.e.*, XXXII, 10-11.

72 Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (terc. Komisyon), İstanbul 1991, VII, 170-173.

73 Şemsü'd-Din Muhammed b. Ebi Bekr İbnü'l-Kayyim EL-CEVZÎ, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1982, s. 7-10; Süyûtî, *a.g.e.*, II, 171; Tâhâ er-Râvî, *el-Kasem fi'l-Kur'an*, Mecelletü'l-Mecmau'l-İlmi el-Arabî, c. XVI (sayı: 5-6), Dımaşk 1941, s.248-249; Mennâu'l-Kattân, *a.g.e.*, s. 295; İ. Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 170; A. Turgut, *a.g.e.*, s. 174-175; M. Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 95-96.

74 Sâffât 37/1-4.

2. Kur'an'ın Allah katından indirilmiş hak kitap olduğunun tespiti: *"Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki, bilirsiniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir. Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır. Ona ancak temizlenenler dokunabilir. O, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir"*⁷⁵.
3. Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğunun anlatılması: *"Ya Sîn, hikmet dolu Kur'an'a yemin ederim ki, sen hiç şüphesiz resullerdensin. Dosdoğru bir yol üzeresin"*⁷⁶.
4. Kıyamet gününün, cennet, cehennem / va'd ve vâidin gerçek olduğu inancının yerleştirilmesi: *"Tozdurup savuranlara, yükünü yüklenenlere, kolayca süzülenlere, işi ayıranlara andolsun ki, size vaat edilen kesinlikle doğrudur ve ceza mutlaka vuku bulacaktır"*⁷⁷.
5. İnsanın gerçek yüzünü gösteren çeşitli hallerinin ortaya dökülmesi: *"Asra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyandadır"*⁷⁸.

Kur'an'da yalnızca inanç ve ahlak temellerini sağlamlaştırmak için değil, aynı zamanda toplumsal konuların yerleştirilmesi için de yemine başvurulmuştur: *"Ama hayır, rabbine and olsun ki onlar, (ey peygamber), aralarında anlaşmazlığa düştükleri her konuda seni hakem yapmadıkça ve sonra da senin kararına kalplerinde hiçbir burukluk duymaksızın tam bir teslimiyetle tâbi olmadıkça, (gerçekten) inanmış olmazlar"*⁷⁹.

Sonuç

Araştırmanın amacını oluşturan sorulara kaynaklarda verilen yanıtların, çok faydacı ve antropomorfist bir yaklaşım sergilediği gözlenmektedir. Yemin eden kimse, ya kendisinden emin olmadığı için ya da iddia ettiği şeyin doğruluğunu ispatlamaya gereksinim duyduğu için bu yola başvurur. Bunların her ikisi de Allah için söz konusu olmadığından O'nun Kur'an'da yemin ettiği görüşüne sıcak bakılmamıştır. Ancak buradaki problem, Allah'ın yaptığı yeminlerin de kulların yeminleriyle aynı kefeye konmasından kaynaklanmaktadır.

Nelere yemin ettiği konusunda Allah, kulları gibi düşünülerek kutsalın dışındakilere yemin etmesini engellemek için yemin ettiği şeylerin hepsine kutsallık verme yoluna gidilmiştir. Hâlbuki kutsal bizim için söz konusudur; Allah için kutsal veya kutsal dışı olamaz. Çünkü O aşkındır, her şeyden müstağnidir.

75 Vâkıa 56/75-80; Bkz. Zuhruf 43/1-4.

76 Yâsîn 36/1-4; Bkz. Kalem 68/1-3; Necm 53/ 1-3; Hâkka 69/38-41; Tekvîr 81-15-20.

77 Zâriyât 51/1-6. Bkz. Zâriyât 51/23; Tûr 52/1-8; Murselât 77/1-6; Teğâbün 64/8; Sebe' 34/3; Yunus 10/53.

78 Asr 103/1-2. Bkz. Adiyât 100/1-8; Tin 95/1-6; Leyl 92/1-4; Beled 90/1-4.

79 Nisâ 4/65. Bkz. Nûr 24/53.

Niçin yemin ettiği hususunda iki şey ön plana çıkarılmıştır: Menfaat ve fazilet. O zaman Allah'ın yemin ettiği şeyler faydalı ve faziletli, ötekiler değil gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır ki, bu O'nun hikmetine ters düşmektedir.

Yeminlerden asıl amaç hakkında yemin edilen husus / *muksemun aleyh* iken, hemen bütün mesai yemin edilen şeyler / *muksemun bih* üzerine yoğunlaşmaktadır. "Asır"dan kastın neler olabileceği ve incirle zeytinin faziletleri üzerinde o kadar durulmuştur ki, insanın içinde bulunduğu hüsrandan nasıl kurtarılacağı veya "esfele safilin" durumuna düşmekten nasıl korunacağı gibi insanlığın asıl problemlerinin çözümüne ne zaman, ne de imkân kalmıştır. Oysa bunca yeminler, bunca öğütler, hatta topyekûn Kur'an, insanın bu sorunlarını çözmek, insanları iki dünya mutluluğuna kavuşturmak için indirilmiştir.

Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için ortaya konulduğunda hiç kuşku bulunmayan Kur'an ilimlerinden bazen, yaklaşım farklılığından dolayı olumlu sonuç almak mümkün olmayabilmektedir. Bu da, söz konusu ilimlerin iyi irdelenmesi gerektiğini göstermektedir.

KUR'AN'DA "ASHÂB-I UHDÛD" KISSASI

-Dünden Bugüne Görsel Sadizm / Şiddetin Seyredilmesi-

Doç. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU*

ÖZET

Kur'an tarihten sunduğu bir kesitte "Ashâb-ı Uhdûd" adı verilen bir topluluğun, şiddet uyguladıkları insanları, bu şiddet esnasında bilfiil seyretme tavrı içerisine girdiklerini anlatır. Günümüzde şiddeti seyretmek her zaman ve her yaşta insan için çok kolay elde edilen bir imkân haline gelmiştir. Bu imkânı fırsat bilen kitleler de yoğun bir şekilde kendilerine sunulan şiddeti seyretme tavrı içerisine girmişlerdir. İnsanları, özellikle de Müslümanların şiddeti seyretme karşısındaki bugünkü tavırlarını "Ashâb-ı Uhdûd" kıssasında verilmek istenen mesajlar açısından değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Şiddeti seyretme, "Ashab-ı Uhdud", Kur'an, ahlâk.

THE PARABLE OF "DITCH DIGGERS (ASHAB-I UHDUD)" IN QU'RAN ABSTRACT

The Qur'an, in a profile from history, describes a community called "ditch diggers (ashab-ı uhdud)" the members of which adopted the attitude of looking on the people when they threw into the ditches and persecuted. Today, looking on (or ignoring) the violence has been something with which everybody run across everywhere. These being the reality, a large number of people seem to be adapted to looking on violence they come upon around themselves. In this study, the attitude of looking on the violence, especially with regard to Muslim people, is considered in connection with the messages given in the parable of "ditch diggers (ashab-ı uhdud)" in Qur'an.

Key Words: Looking on the violence, Qur'an, morals

Giriş

İnsan, saldırganlıktan zevk alabilen bir varlıktır. Bu yıkma zevki, kaynağını insanın eğilimlerinden alır.¹ Şiddet ve saldırganlıktan haz alma olgusu, şiddetin seyredilmesinde de mevcuttur. Günümüzde özellikle gelişen iletişim araçlarıyla görsel ve işitsel olarak hem gerçek hayattan sunulan kesitlerle, hem de sinema filmleri, televizyon dizileri gibi kurgusal şiddet sahneleriyle insanlar şiddeti izleme imkânı bulmaktadırlar. Tarih boyunca da insanlar farklı ortamlarda şiddeti izleyebilecek koşullar oluşturmuşlardır.

Kur'an tarihten sunduğu bir kesitte "Ashâb-ı Uhdûd" adı verilen bir topluluğun, şiddet uyguladıkları insanları, bu şiddet esnasında bilfiil seyretme

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-posta: akasapoglu@inonu.edu.tr

1 Aleksander Mitscherlich, *Barış Düşüncesi ve Saldırganlık*, Çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 89; Alparslan Usal, Zeynep Aslan, *Davranış Bilimleri*, Barış Yayınları, İzmir, 1995, s. 241.

tavrı içerisine girdiklerini anlatır. Araştırmamızda “Ashâb-ı Uhdûd” denilen topluluğun tutum ve davranışları çerçevesinde şiddeti seyretme konusunda Kur’an’ın yaklaşımını izah etmeye çalışacağız.

Günümüzde şiddeti seyretmek her zaman ve her yaştan insan için çok kolay elde edilen bir imkân haline gelmiştir. Bu imkânı fırsat bilen kitleler de yoğun bir şekilde kendilerine sunulan şiddeti seyretme tavrı içerisine girmişlerdir. İnsanları, özellikle de Müslümanların şiddeti seyretme karşısındaki bugünkü tavırlarını “Ashâb-ı Uhdûd” kıssasında verilmek istenen mesajlar açısından değerlendireceğiz.

Şiddeti Seyretmenin Psiko-sosyal Temelleri

Ortaçağ Avrupa’sında insanlar giyotinle idamları ya da insanların yakılışlarını bir tören havasında haz duyarak, zevk çılgınlıkları atarak izlemişlerdir. Romalılar, gladyatörlerin birbirlerini öldürmelerini ya da insanların aslanlar tarafından parçalanmalarını coşku içerisinde seyretmişlerdir.

Bugün İspanya’da boğaların can çekişerek ölmeleri törensel etkinliklerle izlenmektedir. İspanya, ölümün ulusal seyir olduğu bir ülkedir. Görünürde şiddet içeren ve boğa güreşi denen bu karmaşık ritüel, insan aktörlerin bir hayvanın ölümünü hazırladıkları ve kendilerinin de hayvanın saldırısının kurbanı olabilecekleri seyirlik bir olaydır. Dışarıdan bakan birisi için boğa güreşinin en açık yanı, onaylayan bir kitlenin gözleri önünde birtakım erkeklerin büyük bir hayvanı ağır ağır zayıf düşürmeleri, yaralamaları ve öldürmeleridir. Fiziksel zarar vermeye, kasıtlı bir şekilde kan akıtılmasına ve öldürmeye tanık olmanın dolaysızlığı boğa güreşine “şiddet olayı” kimliğini verir.² Şiddeti seyretmenin zevke dönüştüğü ortamlardan birisi de hayvanların –köpek, horozdövüştürüldüğü yerlerdir. Hatta sokakta dövüşen iki insanı, ayırmak yerine, durup heyecanla seyredenler vardır.

Şiddet ve saldırganlık yeni bir gösteri ögesi değildir. Yunan trajedilerinden bu yana çok sayıda eser şiddet ögesi içermektedir. Eskiden şiddet ögesi trajik bir form içerisinde verilirken, günümüzde iletişim araçları şiddeti günlük olağan hayatın akışı içerisinde sunarak, onu adeta normal bir yaşam biçimine dönüştürmüştür.³

Şiddet, iletişim araçları sayesinde önceki çağlardan farklı görünümlere bürünmüştür. Yazı, ses ve görüntü eksenli kurgularla yansıtılır olmuştur. Günümüzdeki şiddetin en belirgin yanı, medya ile yoğun işbirliği içerisinde ve akıl

2 Garry Marvin, “İspanyol Boğa Güreşinde Şeref Haysiyet ve Şiddet Sorunu”, Çev: Dilek Hattatoğlu, *Antropolojik Açından Şiddet*, Haz: David Riches, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 148-150.

3 Acar Batlaş, “Televizyonun Gücü ve Televizyonda Şiddet Ögesinin Çocuklara Gençlere Topluma Yansımaları”, *Aile ve Çocuk*, sayı: 6, 1987, s. 8

almaz bir biçimde çoğalan şiddet araçları ile yürütülüyor olmasıdır.⁴ Medyatik şiddetin kitleler üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Günümüzde şiddet çocuklara bile denetimsiz bir şekilde izletilmekte, çocuklar şiddet unsuru içeren programlara doğrudan ulaşabilmektedirler. Televizyonlarda şiddet görsel ve işitsel olarak; silahlı çatışma, trafik kazası, çarpışan taşıtlar, kan, ceset, yaralı ve acı çeken insan görüntüsü, taş ve sopayla vurma, patlayan bombalar vs. ile sunulmaktadır. "Reality-Show"larda⁵ kanlı sahneler, her facianın en ince ayrıntıları açık bir şekilde gösterilmektedir. Haber programlarında bile şiddet vardır. Haberler, söyledikleriyle, gizledikleriyle, hatta yorumlarıyla şiddeti beslerler. Şiddet üreten reklâmlar dahi vardır. Şiddet içeriği açısından yazılı medya da televizyonla yarışmaktadır.

Televizyon şiddet transferi yapmakla kalmamakta bunu aynı zamanda üretmektedir. Örneğin bir taş atma, yaralama, öldürme sahnesini defalarca gösterebilmekte ya da ağır çekimle uzatabilmektedir. Yaşanan bir şiddet olayı ekrana gelmeden önce en kanlı, can alıcı görüntüleri seçilmekte, büyük bir müjde verir gibi saatlerce, bazen günlerce tekrar tekrar gösterilmektedir. Filimler⁶ ve diziler aracılığıyla üretilen şiddet haberlerle aynı yoğunluktadır. Toplumda her yaş gurubundan insan bu şiddeti tüketmektedir. Şiddet sanki tapınılan, kutsanan bir olgu haline gelmektedir.

Yapılan araştırmalar televizyonlardaki şiddet ve saldırganlık içeren programların ciddi bir orana sahip bulunduğunu ortaya koymaktadır. Birçok televizyon filminde saldırganca davranma, şiddeti kullanma bir yaşam biçimi olarak sunulmaktadır. Son yıllarda, insanları tekdüze günlük yaşamın dışına çıkarmak isteyen, onlar üzerinde şok yaratmak isteyen film yapımcıları öldürme, yakma, yıkma, yok etme gibi şiddet ve saldırganlık öğeleri ağırlık ve yoğunluk gösteren ürünler ortaya koymuşlardır. Çocukların seyrettiği çizgi filmlerde bile, şiddet teması giderek artan bir sıklıkta işlenmektedir.⁷

4 Mustafa Ruhi Şirin, *Gösteri Çağı Çocukları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 106; Süreyya Çakır, "Medya ve Şiddet", *Doğu Batı*, sayı: 43, 2007, s. 161.

5 Otantik olarak bazı olayları yerinde görüntüleyemeyen haberciler, izleyicilerine, canlandırma tekniklerini kullanarak haberleri canlandırma yöntemiyle sunmaya çalışırlar. Reality Showlarda insan hayatının doğallığı dışına çıkılarak vahşet yeniden kurgulanmak suretiyle görüntülenir. Reality Showlarda şiddetin pornografikleştirilmesi, bilinç körelmesini daha da hızlandırır. (Şirin, s. 108-109)

6 Japon filmlerinde şiddet o derecededir ki, örneğin jakuza janrlarında, her şey öldürme uğruna sürüyor gibidir. Japon yönetmenler, mermi yağmuru altında infilak eden gövde görüntülerini ağır çekimde canlandırmışlar, makyaj ve özel efektlerin oldukça korkunç şekillerini geliştirmişlerdir. (Brian Moeran, "Şiddetin Güzelliği: Japon Sinemasında Jidaigeiki Yakuza ve "Çıplaklı" Filmler", *Antropolojik Açından Şiddet*, Çev: Dilek Hattatoglu, Haz: David Riches, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 135)

7 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel ve diğerleri, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 394; Özcan Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 127; Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 210; Nurşen Adak, "Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet", *Bilgi*, sayı: 30, s. 31; Neslim Güvenderer Doksat, *Anababaca*, Markiz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 179.

Medya, insanları şiddet dolu bir dünyanın içerisine çekmektedir. Günümüzde televizyonlar insanlara şiddet dolu bir dünya sunmaktadır. Bu gösteri dünyasında şiddet, seyirlik bir malzeme olarak pazarlanmaktadır. Medyada şiddet bir araç olarak kullanılmaktadır. Neredeyse içerisinde şiddetin bulunmadığı bir haberin haber olarak nitelendirilmediği bir duruma gelinmiştir. İletişim araçları yaşamlarını sürdürebilmek için heyecan verici olaylara ihtiyaç duyarlar. Bu açıdan bakıldığında şiddet onların hayatı önem taşıyan gıdaları gibidir. Sıradan ve alışılmış şiddet yerine olağan üstü, vahşi ve kanlı olanlarını tercih ederler.⁸

İkiz kulelerin tekrara varan yıkım görüntüleri televizyonun eş zamanlılığının ve Saddam'ın tekrar tekrar ekrana gelen idam görüntüleri ise gösteri kültürünün zaferine dönüşmüş bulunmaktadır. Hızla akan ve birbiri ardına tekrarlanan temsili sunuşla aynı görüntü, bir anlık olay, heyecan uyandırıcı bir şekilde, hız eşliğinde süreklilik arz eden hareketli bir gösteri formatında sunulurken televizyon görüntüleri katliamların seyrine dönüşmektedir.⁹

Sinema daha çok seyirci çekebilmek için özellikle şiddet konulu filmlerle insanlar üzerinde etkili olmaya çalışmaktadır. Ticarî kaygılar, sinema yapımcılarını daha çok şiddet içeren filmler yapmaya sevk etmiştir. Neredeyse hemen her filmin -istisnalar hariç- hiç olmadık bir anında adam kesilen, dövülen, kavga edilen ya da şiddetin herhangi bir şeklini yansıtan sahne çıkabilmektedir.¹⁰

Medya, yansıtmanın ötesinde şiddeti onaylamakta ve çoğaltmaktadır. İnsanlar edilgen bir şekilde televizyon karşısında şiddeti tüketmektedirler.¹¹ Çağımızda, başta televizyon olmak üzere, medyanın şiddeti üreten ve seyirciler açısından şiddet bir tüketim malzemesi haline getiren işlev edindiğini söyleyebiliriz. Şiddet içeren programlar televizyon kanalları tarafından bir kazanç kapısı olarak görülmektedir. Bu programlar kazanç getirmeye, kitleler de bunların müşterisi olmaya devam ettiği müddetçe var olacaklardır.

Şiddet konulu televizyon programlarında izleyicilerin ilgisini çeken yan, şiddetin çıplak olarak sunulması, bilinç dışında bunu onaylatan içgüdülerin doyurulmasıdır. Şiddet içeren programlar yayınlayan televizyon kanalları, bu duruma, insanların şiddetten hoşlanıyor olmalarını, biriken streslerini bu tür görüntüleri izlemek suretiyle attıklarını, toplumsal yaşam biçimlerinde şid-

8 Refia Palabıyıkoglu, "Medya ve Şiddet", *Kriz Dergisi*, sayı: 5 (2), 1997, s. 123; Meral Uysal, "Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu", 20-21 Mayıs, 2006, Ankara, s. 122; Yves Michaud, *Şiddet*, Çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 54; Vejdî Bilgin, *Sosyal Çözüm ve Din*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 126.

9 Çakır, s. 173.

10 Hüseyin Peker, *Çocuk ve Suç*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 72; Bünyamin Çetinkaya, *Ruhsal Açından Sağlıklı Aile Sağlıklı Çocuk*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 44.

11 Kemal Sayar, *Ruh Halî*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, s. 73; Ahu Kaskun, Selen Öztunç, *Çocuk Televizyon ve Şiddet*, <http://ilef.ankara.edu.tr/id/yazicidostu.php?yad=799>

detin çok iyi bir eğlence olduğunu, bunun psikolojik bir ihtiyacı karşıladığını gerekçe göstermektedirler.¹²

İnsanlar, medya karşısında "medya transı" denilen bir hal yaşarlar. Medya transı, görüntü ile gerçeklik arasındaki kısa devreyle açıklanır. Bu kısa devre, şiddete tapınmanın toplumun bütün kesimlerine yayılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Şiddet, vahşet ve katliam görüntüleri kitle eğlencesine dönüşmektedir. Şiddet içeren televizyon filmlerini insanlar zevkli ve eğlenceli bulmaktadırlar. Televizyonun temel felsefesinden ileri gelen, görsellikle eğlendirme, dizi ve sinema filmlerindeki şiddetin zevk vermesi örgüsünü haberlerde de devam ettirir. Haber bültenlerinde şiddet unsurlarıyla karşılaşan birey, bunları zevk duyarak izler. Filmlerdeki şiddet sahnelerini haz duyarak seyreder. Şiddeti pornografikleştiren televizyon ekranından kan ve yıkım eksik olmaz. Dehşet saçan ekranlardaki şiddet sunumları, bir boşalma aracına dönüşür. Televizyonda sergilenen şiddet sahnelerinin sürekli olarak izlenmesi, bu tür şiddet eylemlerinin zamanla bir tür haz aracı -tıpkı cinsel haz gibi- yerine geçmesine sebep olur. Sadizm yani şiddetten zevk alma türünden sapkınlıklar ortaya çıkabilir. Sürekli seyredilen şiddet, bir süre sonra alışkanlık yapmaya, bir tür eğlenceye dönüşmeye başlar. Günümüzde çocukların ve gençlerin şiddet içerikli televizyon programlarını izlemekten almış oldukları haz, yetişkinleri ve eğitimcileri kaygılandırmaktadır.¹³

İletişim araçlarındaki şiddet yayınları, şiddeti ve şiddet kurbanı olmayı meşrulaştırmaktadır. Bu meşrulaştırma yoluyla bilinç devşirilmektedir. Reytinq uğruna dizi filmlerde ifşa edilen şiddet, şiddet unsuruyla bezeli haber bültenleri, tirajı yüksek gazetelerin ön plana çıkarttukları şiddet türünden haberler konuyu popüler hale getirmektedir. Bu durum özellikle yetişmekte olan neslin, "Bu böyle oluyormuş!" düşüncesine kapılarak, şiddeti normal görmeye başlamasına sebep olur.¹⁴

Şiddet izleyicilerinin saldırgan davranışlar ve bu davranışların kurbanlarda yarattığı sonuçlara ilişkin duygusal tepkileri azalır. Çünkü şiddet görüntü-

12 Fahri Tümkân, "Televizyondaki Şiddetin Çocuk Üzerindeki Etkisi", KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Dergisi, sayı: 1, 2007, s. 69; Erdal Atabek, *Çocuklar Büyüklük ve Tavşanlar*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 144.

13 Haluk Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 167; Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 246; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 226; Z. Bengi Semerci, *Ergen Ruh Sağlığı*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2007, s. 165; Hüseyin Tobi, "Televizyon Şiddet ve Çocuklarımız", *Sızıntı*, sayı: 259, 2000; Medica Genel Sağlık Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1992, X/84; Şule Yazgan, Yankı Yazgan, *Çocuğunuz Sizden Ne Bekliyor*, Kapital Kitapları, İstanbul, 2007, s. 194; Tümkân, s. 75; Şirin, s. 108; Çakır, s. 167.

14 Müjde Ker Dincer, Özgür Yılmazkol, "Televizyon: Çocuklara "Gerçek Hayat"ı Şiddetle Öğreten "Çağdaş Masal Anlatıcısı". *Çocuk ve Medya*, Editör: Selda İçin Akçalı, Ebabel Yayınları, Ankara, 2007, s. 197; Ercan Nar, *Ergenlik Çağındaki Çocukları Anlama Psikolojisi*, Babiali Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2006, s. 78.

leri olağanlaşarak ve kanıksanarak, sanki gerçek değillermiş gibi algılanırlar. Zaten görüntüler hiçbir zaman gerçeğin yerini tutmazlar. Kişi gerçek hayattaki şiddete de artık tepki göstermemeye ya da çok az tepki vermeye başlar.

Şiddet içeren televizyon programları, izleyenlerde, bilişsel duygulanım ve davranışsal süreçlerde olumsuz değişikliklere neden olmakta ve neticede izleyenlerde gerçek hayatta yaşanan olaylara karşı duyarsızlaşmaya yol açmaktadır. Araştırmacılar, şiddet içeren davranışların seyredilmesine bağlı olarak insanların şiddete karşı giderek duyarsız hale geleceklerini savunmaktadır. Medyadaki şiddetin, en azından şiddetin kanıksanması şeklinde bir etkiye yol açtığını belirtmektedirler. Seyredilen şiddet içerikli sahnelerin, insanda ilk başta şiddete karşı olumsuz duygular uyandırdığı bir gerçektir. Ama insan bu sahneleri izlemeye devam ettikçe, zamanla duyarsızlık göstermeye başlamaktadır.¹⁵

Şiddet sahneleri içeren video oyunları oynayan çocuklar, gerçek yaşamda saldırgan davranmanın sonuçlarına karşı duyarsızlaşabilmektedirler. Şiddet içerikli oyunlar, gençleri saldırgan tepkilerde bulunmaya sevk edebilmekte, onları şiddet uyarılarına karşı hissizleştirilmektedir.¹⁶

Şiddet görüntüleri, şiddetin olduğundan daha zararsız olarak algılanmasına, neticede kanıksanmasına katkıda bulunur; duygusal tepkileri kütleştirir, olağan dışı görüntüleri bile olağan karşılama eğilimi ortaya çıkarır. Bu görüntüler olağanlaşarak, yumuşatılarak sanki gerçek değillermiş gibi algılanır.¹⁷

Günümüzde medyatik şiddetin kısa zaman aralıklarında oldukça sık tekrar edilmesi insanları şiddeti kanıksamaya götürmektedir. Medyadaki şiddetin izleyiciler üzerindeki en belirgin etkilerinden birisi, saldırganlık ve şiddetin normalize edilmesine katkıda bulunmasıdır. Bilişsel duyarsızlaşma, saldırganlığı daha kabul edilebilir bir olguya dönüştürür. Medyada sürekli olarak izlenen şiddet içerikli görüntüler, saldırgan davranışa karşı duygusal tepkiyi azaltır; gerçek yaşamdaki şiddete karşı kayıtsızlığa neden olur. Kişi şiddete, saldırganlığa, ölüme, acıya karşı duyarsızlaşmaya, tepkisizleşmeye, adeta bağışıklık kazanmaya başlar. Şiddet içeren görüntü ve ifadeler insanlara normal gelmeye, kabul görmeye başlar. Şiddete maruz kalan, acı çeken insanlarla empati kurabilme yeteneklerini kaybederler. Örneğin, oğlu ölümlü pençelesen ba-

15 Ünal Ayrancı, Nedinme Köşgeroğlu, Yasemin Günay, "Televizyonda Çocukların En Çok Seyrettikleri Saatlerde Gösterilen Filmlerdeki Şiddet Düzeyi", *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, sayı: 5, 2004, s. 134; Semai Tuzcuoğlu, Necla Tuzcuoğlu, *Davranış Bozukluğu Gösteren Çocukları Tanıma ve Anlama*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 266; Palabıyıkoglu, s. 124; Adak, s. 32; Semerci, s. 164.

16 Michael A. Hogg, Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, Çev. İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, Ankara, 2007, s. 510; Ayşe Onursal, *Nbr Grçlk*, Ebabel Yayınları, Ankara, 2006, s. 53.

17 Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, Özgür Yayınları, İstanbul, 1997, s. 99; Michaud, s. 57.

banın yüzündeki anlamı yüreklerinde duyamazlar ya da çocuk denecek yaşta kızı tecavüze uğramış bir annenin utancını yorumlamaya imkân bulamazlar.

Şiddet unsurunun iletişim araçları vasıtasıyla bu derece sık ve yoğun bir şekilde yansıtılması, insanların bunlara sürekli tanık olmaları, şiddeti günlük hayatın doğal bir parçası durumuna getirir. Böylece şiddeti kanıksayan insanlar için, birilerinin ölmüş olmaları, şiddete maruz kalmaları çok az etkilenilen ya da hiç etkilenilmeyen bir olay halini alır. Bu şekilde, bir insanın "biricikliği", "değeri", onun yetişmesi için verilen emekler, bir insan olması gibi hususlar düşünülmez ve algılanmaz hale gelir.¹⁸

Şiddet içerikli filmlerin seyredilmesi, insanlardaki sevgi, acıma, merhamet etme, canlılara karşı saygılı olma, başkalarına zarar vermeme gibi değerleri köreltip bozar. Şiddet filmlerini seyredenler, bu filmlerdeki şiddet mağdurlarını ve vahşet kurbanlarını "acınası zavallılar" olarak düşünebilirler. Şiddet programları, bunları izleyenlerin insan hayatına verdiği değeri azaltır, aşındırır. Televizyonda saldırgan davranışların seyredilmesi, insanların şiddetin başkaları üzerinde açtığı acılara duyarsız hale gelmesine sebep olur. Andison ve Haroldon'un yaptığı bir araştırmaya göre, sürekli şiddet programı seyreden kimselerin merhamet duygusunu yavaş yavaş kaybettikleri, asabi tavırları normal bir davranış gibi görmeye başladıkları ortaya çıkmıştır.¹⁹

İletişim vasıtaları aracılığıyla kitlelere sunulan şiddet, gündelik hayatta çoğu zaman "uyur" vaziyetteki şiddeti uyandırır. Edinilmiş saldırgan alışkanlıklar, medyada yayınlanan şiddet içerikli sahneleri gördükçe pekişebilir. Saldırgan imgeler, eyleme geçme öncesi gerekli süreç olan uyarılmayı sağlar. Uyarılmışlık hali de saldırgan davranma olasılığını artırır. Şiddet yönünden yapılan yoğun uyarılar saldırgan tutum ve davranışları güçlendirebilir. Medyada hayal gücüne dayalı olarak abartılmış şiddet sahneleri insanda var olan saldırganlık içgüdüsüne toplumsal bir boyut ve yeni modeller kazandırabilir.²⁰

Medyada sürekli olarak izlenen şiddet içerikli görüntüler, insan zihnine saldırgan imgeler gönderir. Bu görüntüleri izleyenler, kızgınlık, öfke, kin, nefret, hiddet, intikam gibi duyguları daha sık ve yoğun bir şekilde hissetmeye, yaşamaya ve eyleme dönüştürmeye başlarlar. Fanatizme yatkınlık gösterirler, vahşeti severler, heyecanı şiddette yaşamayı alışkanlık edinirler. Şiddeti seyrederek yetişenler, onu daha kolay meşrulaştırırlar.

18 Batlaş, s. 11.

19 Ali Dönmez, "Televizyon ve Saldırganlık", *A. Ü. Eğitim Bilimleri Dergisi*, sayı: 1-2, 1988, s. 25; İrfan Erdoğan, Korkmaz Alemdar, *İletişim ve Toplum*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 85; Çetin Özbey, *Çocuk Sorunlarına Yapıcı Çözümler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 185; Yunus Çetin, *Televizyonda Şiddet Unsuru ve Çocuklar*, <http://www.sizinti.com.tr/konular.php?KONUİD=3836>; Kulaksızoğlu, s. 211.

20 Zuhâl Batlaş, *Sağlık Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 252; Dönmez, s. 45; Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 246; Ker Dincer, Yılmazkol, s. 196.

Psikologların çoğunluğu, televizyondaki şiddetin, bireylerde saldırganlık eğilimini artırdığına inanmaktadır. Araştırmalar genel olarak, şiddet ve saldırganlığı gözlemenin saldırgan davranışları artırdığını göstermektedir. Bu görüşü savunanlara göre, şiddet içerikli programlar, bireylerde saldırganlık duygularını tahrik ederler. İnsan televizyondan bir şeyler öğrenebildiğine göre, saldırgan davranışlar da öğrenebilir.²¹

Filmlerdeki ve televizyondaki şiddetin insanları etkilemelerinin sonuçlarından birisi, kişilik üzerindeki ahlâkî kontrolün kaybolmasıdır. Saldırgan davranış ve eylemleri izleyenleri saldırganlık ve şiddete karşı kişiliklerindeki engelleyici mekanizma zayıflayabilmektedir.

Seyredilen şiddet eylemleri, özellikle saldırganlığa meyilli insanlarda dürtüsel kontrolü zayıflatır. Şiddet içerikli filmlerin yoğun bir şekilde seyredilmesine, ahlâk ve değer kaybına sebep olabilen bir kişilik problemi olarak bakılabilir. Saldırganlık dürtüsünü kontrol etmeyi zorlaştırıcı şiddet görüntüleri, saldırgan davranışları güdüleyebilir. Kanlı video oyunlarına harcanan zaman arttıkça, çocuğun toplum yanlısı davranma olasılığının azalacağı sonucuna varılmıştır.²²

Televizyonda yoğun bir şekilde seyredilen şiddetin önemli sonuçlarından birisi, insanlarda “dünyanın güvensiz, korkutucu bir yer olduğuna” ilişkin “kültürlenme” yaratmasıdır. Sürekli şiddet haberlerini okuyup izlemek, insanda dünyaya karşı olumsuz ve karamsar bakış açısını pekiştirir. Şiddet haberlerinin sık tekrarlanması, hassas mizaçlı kimselerde “tüm dünyanın mahvolduğu” gibi kötümser bir duygulanıma neden olur. Dünyada pek çok kötü insanın var olduğu, kötülüğe karşı kendini korumak için mutlaka şiddete başvurma zorunluluğu bulunduğu gibi düşüncelere yol açar.²³

Televizyon bağımlıları, yaşadıkları dünyayı, “kaba ve korkunç” olarak be-timler, “kötü dünya sendromu” içine çekilirler. Televizyonda izledikleri şiddetin etkisi altında kalan insanlar, güvenilir ve korunaklı ortamlarda yaşayan insanların başlarına gelen şiddet olaylarını içselleştirerek, er ya da geç kendilerinin de benzer durumlarla karşılaşacakları endişesi içerisinde, sosyal paranooya geliştirirler.²⁴

21 J. L. Freedman ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 291; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayını, Ankara, 1995, s. 71; Turgut Göksu, *Sosyal Psikoloji*, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 84; Dönmez, s. 48.

22 Haluk Yavuzer, *Çocuğu Tanımak ve Anlamak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 76; Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk*, s. 167; Semerci, s. 165; Hogg, Vaughan, s. 510; Şule Yazgan, Yankı Yazgan, s. 194.

23 Dönmez, s. 38-39; Ayrancı, Köşgeroğlu, Günay, s. 134-135; Palabıykoğlu, s. 124; Sayar, s. 72.

24 Ker Dincer, Yılmazkol, s. 197.

Şiddeti Seyreden Bir Toplum Örneği: "Ashâb-ı Uhdûd"

Kur'an'da şiddetin seyredilmesini konu alan bir pasaj "Ashâb-ı Uhdûd" kıssası adını taşır. "Ashâb-ı Uhdûd" yani "hedeğin adamları", anlatılan kıssada şiddeti uygulayan ve uyguladığı şiddeti seyreden topluluğun adıdır. Kur'an, "Ashâb-ı Uhdûd"un sergilemiş olduğu "şiddeti seyretme davranışı"nı ahlâkî, insanî ve ilâhî değerler açısından olumsuz bir tutum olarak değerlendirmiştir:

"Kahroldu o hedeğin adamları. O yakıt doldurulup tutuşturulmuş ateş (hedeğinin adamları!) Onlar o ateş hedeğinin başında oturmuşlardı. Onlar müminlere yaptıklarını seyrediyorlardı. Müminler suf aziz, övgüye layık olan Allah'a inandıkları için o zalimler onlardan öç aldılar."²⁵

Âyette "kutile" kelimesiyle tavsif edilen "Ashâb-ı Uhdûd" böylece lanetlenmiş, ilâhî rahmetten dışlanmış, Allah'ın kahrına uğramış, azabına layık olmuşlardır. Burada "Ashâb-ı Uhdûd" un ilâhî rahmetten uzak olmasına, helâk olmasına dair bir beddua da söz konusudur.²⁶

"Uhdûd", iki manaya gelir. Birisi yerde meydana gelen büyük yarık, uzun hendektir. Diğeri ise, kamçı ile dövülen kişinin vücudunda meydana gelen, yol yol kan oturarak oluşan izlerdir. Dövülen insanın vücudunda hendek yarıkları gibi izlerin oluşması halinde "tehaddede lahmehû" denir. Âyette alev alev yükselen ateşten ve inkârcı zalim bir topluluğun Allah'a dosdoğru iman eden müminleri imanlarından vazgeçirmek istemelerinden ve inanma eğiliminde olanlara gözdağı vermelerinden söz edilmektedir. Bu durum dikkate alınacak olursa, inkârcıların öncelikle müminlerin bedenlerinde derin izler bırakan işkenceler yaptıkları, bununla istedikleri sonucu alamadıklarında ise, ateş dolu yarığa atıp yaktıkları söylenebilir.²⁷

25 Bûrûc, 85/4-8.

26 Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XIX/189, 193; İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, IV/526; Abdurrahman İbn Nâsir es-Sa'dî, *Teysiru'l-Kerimî'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmî'l-Mennân*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 849; İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Çev. Mustafa Altunkaya ve diğeri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, I/277; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Saḫbetü't-Tefâsir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., III/541; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhümü'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğeri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, VII/79; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., VIII/5690; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VIII/4003.

27 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, XI/110; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, V/519; Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., VI/341; İbn Kesir, IV/526; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, 505; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvi, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/584; Muhammed Cemâluddin el-Kâsimî, *Tefsiru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994, VII/295; es-Sâbüni, III/541; Yazır, VIII/5690; Bilmen, VIII/4003; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz., XIII/6692.

Kur'an'da "Ashâb-ı Uhdûd"un kimler olduğu hakkındaki ifadeler mücmeldir. Âyette anlatılan olayın ne zaman ve nerede meydana geldiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Kur'anda "Ashâb-ı Uhdûd"un sadece özellikleri, tutum ve davranışları hakkında bilgi verilmiştir. Kıssa hakkında yapılan çok sayıda rivayetin muteber olmadığı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte tefsirlerde âyetlerdeki mücmelliği teybin / tafsil gayesiyle birçok rivayet aktarılmıştır. Bu tür rivayetler, böyle olayların insanlık tarihi boyunca birçok kez meydana geldiği hakkında fikir vermektedir.²⁸

Kralın birisinin bir büyücüsü varmış. Yaşı ilerleyen büyücü, kraldan kendisine bir çocuk göndermesini ve ona büyü öğretip yetiştireceğini söylemiş. Kralın gönderdiği çocuk büyü öğrenmeye başlamış. Çocuğun gidiş geliş yolu üzerinde bir rahip varmış. Bir gün rahibin yanına giden çocuk onun sözlerinden çok etkilenmiş. Günün birinde insanların yolu üzerine geçit vermeyen bir canavar çıkmış. O sırada orada bulunan çocuk, "Allah'ım, eğer sen rahibin yaptıklarını büyücünün yaptıklarından daha çok seviyorsan bu hayvanı öldür, insanlar yollarına gitsinler!" diyerek, eline aldığı bir taşı atarak canavarı öldürmüştü. İnsanlar da yollarına gidebilmişler. Çocuk daha sonra başından geçen bu olayı rahibe anlatmış. Rahip çocuğun kendisinden daha üstün bir insan olduğunu, bir gün imtihan edileceğini ve o sırada kendisini ele vermemesini tembih etmiş. Çocuk, körlük gibi bazı hastalıkları iyi etmeye başlamış. Kralın yakınlarından birisi kör olmuş, birtakım hediyeler vererek çocuktan kendisini iyi etmesini istemiş. Çocuk ona şifa verenin Allah olduğunu, O'na inanması halinde iyi olabileceğini söylemiş. Bunun üzerine Allah'a iman eden adam iyi olmuş. Kralın yanına gelen adamdaki değişikliği gören kral, kendisini kimin iyileştirdiğini sormuş. Adam, "Rabbim iyileştirdi." demiş. Kral, "Ben mi iyileştirdim?" diye sormuş. Adam da "Hayır, hem benim hem de senin rabbin olan Allah iyileştirdi" cevabını vermiş. Kral, adamın kendisinden başkasını yani Allah'ı rab edindiğini öğrenince ona işkence etmiş ve onu iyi eden çocuğun kim olduğunu öğrenmiş. Kral çocuğu çağırıp büyü ile insanları nasıl iyileştirdiğini sormuş. Çocuk da hastaları iyileştirenin kendisi değil, Allah olduğu söylemiş. Kral çocuğa işkence ederek, hastaları iyi etme ilminin kaynağının rahip olduğunu öğrenmiş. Rahipten dininden dönmesini istemiş. Dininden dönmeyen rahibi başından hızarla biçmiş. Sonra çocuk tarafından gözü iyileştirilen yakınına dininden dönmesini emretmiş, dönmeyince onu da hızarla biçmiş. Ardından, çocuğa dininden dönmesini emretmiş. Dininden dönmeyen çocuğun bir dağın tepesinden aşağıya atılmasını istemiş. Dağa çıktıklarında çocuk, "Allah'ım, beni kurtar." demiş. Dağ orada bulunanları sarsmış ve çocuk kurtulup kralın yanına gelmiş. Ona Allah'ın kendisini koruduğunu söylemiş. Bu kez kral adamlarına çocuğu denizin ortasına götürmelerini ve oraya at-

28 el-Mevdudî, VII/79; Yazır, VIII/5691; Mehmed Vehbi, *Hulâsât-ül-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1979, XV/6402; Yıldırım, XIII/6692.

malarını söylemiş. Çocuk dua ederek kurtulurken kralın adamları boğulmuş. Çocuk tekrar kralın yanına gelerek Allah'ın kendisini koruduğunu söylemiş. Sonra krala kendisini nasıl öldürebileceğini açıklamış. Krala, "İnsanları bir yere topla, beni bir dala as, benim torbamdan bir ok çıkar, Çocuğun Rabbi olan Allah'ın adıyla diyerek at, işte o zaman beni öldürebilirsin." demiş. Kral da söylenildiği gibi yapmış ve çocuğu öldürebilmiş. Orada toplanmış bulunan halk, "Çocuğun rabbine inandık." demiş. Halkın Allah'a iman etmesi üzerine kral hendekler kazdırıp içini ateşle doldurmuş ve müminleri bu ateşe attır-
mış.²⁹

Bir başka rivayete göre olay Necran'da geçmiştir. Necran'da insanlar bir davetçinin çağrısına uyarak Hıristiyan olmuşlardır. Yahudi olan Himyer kralı Zûnuvâs, Hıristiyan olan insanlar üzerine ordu göndererek Yahudiliğe dönme-
lerini, aksi takdirde ateşte yakılacaklarını söylemiştir. Zûnuvâs, dinlerinden dönmeyen bu insanları ateş dolu hendeklere attırıp yaktırmıştır. Bu sırada yakılan insanların sayısının yirmi bin ya da on iki bin olduğu söylenmiştir.³⁰

Rivayete göre İran Kırsarı bir gün içkinin verdiği sarhoşluğun etkisiyle kız kardeşiyle ensest ilişki yaşamış, daha sonra da bu ilişkiyi devam ettirmiştir. Bu olaya ilişkin söylentiler halk arasında yayılmaya başlayınca Kısrâ, "Tanrı kız kardeşle evlenmeyi helâl etti." diye duyuru yapmıştır. Buna karşı çıkan kimseleri ise, ateş dolu hendeklere atarak öldürmeye başlamıştır.³¹

"Ashâb-ı Uhdûd" hakkında çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlerin ortak noktası, inkârcı, zalim bir topluluğun iman eden insanları imanlarından dönmedikleri için ateşlere attırıp yaktırmalarıdır.³²

Kur'an "Ashâb-ı Uhdûd" kıssasını tasvir ederken yapılan işkencenin şekli ve zalim inkârcıların ruh hali hakkında bilgi vermiştir:

İnkârcı ve sadist insanlar önce müminleri işkenceye tabi tutup imanla-
rından vazgeçirebilmek için kazdıkları uzun bir hendekte ateş yakmışlardır. Ateşin dehşetini göstermek için, onun alev alev yükselmesini sağlamışlar-

29 Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980, XXX/85-86; er-Râzî, XI/109; el-Kurtubî, XIX/189-190; İbn Kesir, IV/526-527; en-Neseî, 505; el-Beyzâvî, II/584-585; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîti, *Azvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1995, VIII/481-482; Derveze, I/277; el-Mevdudî, VII/79; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, X/394-395

30 er-Râzî, XI/110; el-Beyzâvî, II/585; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, X/378; Derveze, I/277; el-Mevdudî, VII/80; Bilmen, VIII/4003; Ateş, X/396; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, VIII/221-222.

31 et-Taberî, XXX/84; el-Kurtubî, XIX/191; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V/461; el-Beyzâvî, II/585; el-Mevdudî, VII/80.

32 Yazır, VIII/5691.

dır. Sonra da müminleri alev alev yanmakta olan ateşin içerisine atmışlardır. “Zâtî'l-vekûd” ifadesi, ateşin büyüklüğünü, içindeki odun türünden yakacağı ve içine atılan insan bedenlerinin çokluğunu, alevlerinin yüksekliğini tasvir eder. Ateşin bu şekildeki tasviri, olayın dehşet ve şiddetini ortaya koymak içindir.³³

Yüce Allah ayrıca suçlu inkârcıların da tasvirini yapmıştır. Onlar, ateşe atılan müminlerin feryat ve çığlıklarını görüp işitmek için ve bundan haz duymak için kazdıkları ve içi ateşle dolu hendeğin çevresine / yakınına toplanıp oturmuşlardır.³⁴

“Onlar müminlere yaptıklarını seyrediyorlardı.” ifadesinde özellikleri verilenler, iki gurupta ele alınabilir. Bir gurup insan bizzat müminlere azap etme fiiliyle meşgul olmuştur. Diğer bir gurup ise, doğrudan azap etme fiiliyle uğraşmamışlar, ancak ateş dolu hendeklerde insanların yakılmasına seyirci kalıp razı olmuşlardır. Ateş dolu hendeklerin yanında seyirci olarak oturan bazı müminlerin de bulunduğu, inkârcıların yaptıklarına karşı çıkmadıkları da söylenmiştir.³⁵

Başta yöneticiler ve ileri gelenler olmak üzere zalimler tahtlarına kurulup müminlerin feryatlar içerisinde diri diri yanışlarını zevk içerisinde seyretmişlerdir. Müminleri adamları vasıtasıyla ateşler içerisine attırmışlar ve bu nefret uyandıran, çirkin / kötü, zalimce muameleyi gülererek, neşe içerisinde seyre dalmışlardır. İşledikleri insanlık dışı azap sırasında hazır bulunup onu gözlemek suretiyle derin bir haz duymuşlardır. Müminlere ne yaptıklarının bilincinde olarak, cayır cayır yanan ateş çukurunun etrafında oturup onlara yapılanları gözlemişlerdir. Ateşin bedenleri yaktığı azap sürecini zevk duyarak, adeta açlığını hissederek müşahede etmişlerdir. “Onlar müminlere yaptıklarını seyrediyorlardı.” ifadesi, inkârcıların müminlere karşı besledikleri kinlerini dindirme konusunda korkunç isteklerini ortaya koymaktadır.³⁶

33 en-Nesefî, 505; el-Beyzâvî, II/585; Ebussuûd Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994, IX/136; el-Merâğî, X/379; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XXX/158; Yıldırım, XIII/6693; M. Zeki Duman, *Bejânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, I/171.

34 et-Taberî, XXX/87; er-Râzî, XI/111; el-Kurtubî, XIX/189; eş-Şevkânî, V/519; en-Nesefî, 505; el-Beyzâvî, II/585; el-Merâğî, X/379; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, VI/548; Seyyid Kutub, *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997, VI/3873; es-Sâbüni, III/541; Yazır, VIII/5691; Yıldırım, XIII/6693.

35 Ebû Ali el-Fadl İbn el-Hasen İbn Fadl et-Tabresî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1997, X/250.

36 er-Râzî, XI/111; el-Mâverdî, VI/342; el-Kurtubî, XIX/194; el-Kâsimî, VII/295; el-Merâğî, X/379; eş-Şankîti, VIII/485; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, III/848; Kutub, VI/3873; ez-Zuhaylî, XXX/158; Said Havva, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990, XVI/124; es-Sâbüni, III/541; el-Mevdudî, VII/79; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 1253-1254; Yazır, VIII/5692; Bilmen, VIII/4004; Yıldırım, XIII/6693; Duman, I/171; Toptaş, VIII/221.

"Onlar o ateş hendeğinin başında oturmuşlardı. Onlar müminlere yaptıklarını seyrediyorlardı." ifadesinde, yanmakta olan insanları gözleriyle gören ancak kalplerinde en ufak bir acıma ve şefkat hissi uyanmayan "Ashâb-ı Uhdûd"a karşı şiddetli bir uyarı, kınama ve azarlama, suçlarının büyüklüğünü hatırlatma vardır. Onlara sanki şöyle denilmek istenmiştir: "Oturmuş, müminlere yapılan azaba bakıp duruyorsunuz da, en ufak bir acıma hissi, zerre kadar bir rahatsızlık duymuyorsunuz!"³⁷

İnkârcılar, kendi cinslerinden olan insanları ateşe atıp sonra da onları seyretnmek için ateşin yanında bulunurlarken asla müteessir olmamışlar, en ufak bir rahatsızlık duymamışlardır. Bu durum onların temel özelliklerinden birini yani zorbalığı, kalplerindeki katliğin şiddetini, hiçbir acıma duygusu taşımadıklarını, vicdanî duyarlılıktan, şefkat ve merhametten yoksun olduklarını göstermektedir.³⁸

İnkârcıların asıl intikam almak istedikleri husus, müminlerin çok güçlü, çok üstün ve en güzel övgülere layık olan Allah'a iman etmeleri olmuştur. Müminlerin iman etmeleri inkârcılar için beğenilmeyen, hoşlanılmayan, ayıplanan, yadırganan, kızılacak, öfkelenilecek, intikam alınacak bir durum olarak görülmüştür. Onlar kendileri iman etmedikleri gibi, başkalarının iman etmelerini de nefretle karşılamışlardır. Hak dine olan düşmanlıkları, onları böylesine büyük bir zulmü işlemeye sevk etmiştir.³⁹

Kur'an "Ashâb-ı Uhdûd" kıssasını, Hz. Peygamberi ve sahâbileri dinlerini yaşama konusunda sabırlı ve dayanıklı olmaya yönlendirmek, teşvik etmek, maruz kaldıkları eziyetler konusunda teselli etmek, kalplerini pekiştirmek amacıyla anlatmıştır. "Ashâb-ı Uhdûd"un eziyetlerine katlanan müminler gibi, Hz. Peygambere iman eden müminlerin de kendilerine yapılan eziyetlere sabretmek suretiyle başarıya ulaşabilecekleri vurgulanmıştır. Mekkelilerin kültürlerinde "Ashâb-ı Uhdûd" kıssası hakkında bazı malumatların yer alabileceği kabul edilecek olursa, söz konusu kıssa hatırlatılarak Mekke müşrikler tehdit edilmiştir. Müslümanlara yaptıkları işkence ve eziyetlerin kendi aleyhlerine sonuçlanacağı, tövbe etmedikleri takdirde Ashâb-ı Uhdûd gibi perişan olacakları hatırlatılmıştır.⁴⁰

37 eş-Şankitî, VIII/485; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhu'n lî'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990, XV/243.

38 er-Râzî, XI/111-112, el-Kurtubî, XIX/194; en-Nesefî, 505-506; el-Kâsimî, VII/295; el-Merâğî, X/379; Hicâzî, III/848; ez-Zuhaylî, XXX/158-159; es-Sa'dî, s. 849; Derveze, I/277; Yazır, VIII/5692; Vehbi, XV/6403-6404; Bilmen, VIII/4004.

39 eş-Şevkânî, V/519-520; et-Tabresî, X/250; Alâuddin Ali ibn Muhammed İbn İbrahim el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Maânî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1995, VI/401-402; Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1995, VI/401-402; el-Beyzâvî, II/585; Ebussuûd, IX/136; el-Kâsimî, VII/295; İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389 h., X/389; el-Cezâirî, VI/549; ez-Zuhaylî, XXX/159; Havva, XVI/124; Derveze, I/277; Esed, s. 1253; Yazır, VIII/5692; Bilmen, VIII/4004, Yıldırım, XIII/6693.

40 er-Râzî, XI/109-110; en-Nesefî, 505; el-Beyzâvî, II/584; es-Sâbüni, III/541; Yazır, VIII/5691; Vehbi, XV/6402-6403.

Sonuç

Kur'an, şiddet uygulayıp bu şiddeti seyreden "Ashâb-ı Uhdûd"u hem bu dünyada hem de âhirette kötü bir sonun beklediğini açıklamıştır. Dün olduğu gibi bugün de insanlara şiddet uygulayan, uyguladığı şiddeti bütün dünyaya seyrettirenler, bilinçli bilinçsiz bu şiddetin seyrine kedilerini kaptıranlar, "Ashâb-ı Uhdûd" benzeri bir sonun kendilerini beklediğini düşünmelidirler.

Günümüzde insanların heyecan ve ilgiyle seyrederek tükettikleri iki temel malzeme vardır. Bunlardan birisi cinsellik (pornografi), diğeri ise şiddettir. İnsanlar, şiddeti de bir tür haz alarak tüketmektedirler. Bazıları intikam duygularıyla, bazıları "acınası zavallılar" düşüncesiyle, duyarsız ve kanıksar bir biçimde, şiddete maruz kalan insanları, ısrarlı ve sürekli olarak, bir tiryaki gibi şiddet bağımlısı olarak seyretmektedirler. "İyi ki, benim başıma gelmedi" diyerek, başkalarının ölümlerini, yaralanmalarını, parçalanmalarını, yanmalarını sinsice bir merak ve duyarsızlıkla ve ısrarla takip etmektedirler. Seyrettiriciler ise, seyircilerin olağan üstü ilgi ve ihtiyacına karşılık verebilmek için her geçen gün daha çok şiddet ve daha iyi görüntüler sağlamak için yarış etmektedirler. Bu arz ve talep ilişkisi, şiddeti seyretmenin ulaştığı boyutların açık bir ifadesi olmaktadır. Bütün bu gelişmelere "Ashâb-ı Uhdûd" kıssası açısından bakacak olursak, Kur'an'ın bu konuda Müslümanlara ahlâkî kurallar ve sınırlamalar getirdiğini söyleyebiliriz. "Ashâb-ı Uhdûd"un şiddeti seyretme tutumunu ahlâk dışı bulan Kur'an'ın, müminlerin tiryakisi olduğu şiddet seyretme eğilimlerine de bir sınırlama getirdiğini ifade edebiliriz.

"Ashâb-ı Uhdûd", Müslümanlara uyguladığı şiddeti seyrettiği için Kur'an'da kınanmış ve ilâhî azapla tehdit edilmiştir. Bugün Müslümanlar, ister Müslüman olsun ister olmasın, herkese uygulanan şiddeti seyretme bağımlısı haline gelmiştir. Şiddeti seyretme, dinleme ve okuma etkinlikleri haber alma ihtiyacının ötesine geçmiş durumdadır. Şiddet öylesine yoğun ve iştahla izlenmektedir ki, şiddet mağdurlarına duyulan acıma ve merhamet duyguları iyice törpülenmekte ve yapmacık hale gelmektedir. Şiddeti izleyenler de bilinçli bilinçsiz, şiddeti uygulayanlarla aynı düşünsel ve duygusal frekansa girmektedirler. Farkında olmadan onların yaptıklarının birer takipçisi haline gelmektedirler. "Ashâb-ı Uhdûd" kıssasından ders çıkarmak isteyen müminler, nereye doğru sürüklendiklerini iyi hesap etmek durumundadırlar. Önlerine sürülen her türlü şiddet görüntüsünü büyük bir iştahla tüketmenin ne manaya geldiğini iyi değerlendirmelidirler. Şiddet mağdurlarına gerçekten acıma duygularını kaybedip kaybetmediklerini kontrol etmelidirler. Görsel şiddeti büyük bir iştahla tüketmeye başladıkları halde, haber ve bilgi ihtiyacını gideriyorum diyerek kendilerini aldatmaktan vazgeçmelidirler.

Psikoloji ve sosyoloji, görsel şiddetin insan kişiliğinde, toplumların bilinçaltında meydana getirdiği yıkıcı etkileri ortaya koymaya çalışmıştır. Ama bu

bilim dalları görsel şiddetin zararlarından korunma yönünde ortaya değer ve normlar koymazlar. Kur'an ise, bir değerler kitabıdır. Kur'an, "Ashâb-ı Uhdûd" kıssası aracılığıyla, müminlere şiddeti izleme konusunda sınırlamalar getirir. Bu kıssa aracılığıyla Kur'an'dan çıkarılacak ilkelerin, müminlere görsel şiddetten korunma konusunda yol gösterebileceğini düşünüyoruz.

Kur'an, "Ashâb-ı Uhdûd"un kimler olduğu konusunu mücmel / özet olarak anlatmıştır. Belki de böylece, "Ashâb-ı Uhdûd" benzeri tutum sergileyenlerin tarihin her döneminde ortaya çıkabileceğine işaret etmiştir. Şiddeti uygulayan, izleyen ve izletenlerin her devirde bulunabileceğine dikkat çekmiştir. Nitekim müfessirler, tarihin belli dönemlerinden verdikleri örneklerle "Ashâb-ı Uhdûd"u zihinlere yakınlaştırmaya çalışmışlardır. "Ashâb-ı Uhdûd" kavramını çağımızda kitlesel şiddet üreten, bunları izleyip izletenler hakkında genişletmemiz yanlış olmaz. İslâmî literatürde şiddet izleyiciliği eylemini bundan böyle "**Ashâb-ı Uhdûd**" ifadesiyle kavramlaştırmayı öneriyoruz.

"Ashâb-ı Uhdûd"un şiddeti izleme, seyretme tutumunu yorumlayan müfessirler, onların en ufak bir acıma ve şefkat hissi duymadan, yaptıklarından en ufak bir rahatsızlık hissetmeden, müteessir olmadan şiddeti seyre dalan insanlar olarak tasvir etmişlerdir. Şiddeti seyredebilmeleri, kalplerindeki katılığın, şefkat ve merhametten, vicdanî duyarlılıktan yoksun oluşun bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Nitekim günümüzdeki araştırmacılar, şiddeti seyretme alışkanlığı edinen insanların, şiddete maruz kalan, acı çeken kimselerle empati kurabilme yeteneklerini kaybettiklerini açıklamışlardır. Şiddeti izlemeyi alışkanlık haline getirenlerin, başkalarına karşı sevgi, saygı, acıma ve merhamet duygusunu kaybetmeye başladıklarını, şiddetin insanlar üzerinde açtığı acılara karşı duyarsız hale geldiklerini ifade etmişlerdir.

"Ashâb-ı Uhdûd", yaptıkları işkenceyi görüp iştirmek üzere izlemeye daldıklarında, bundan haz duymaya, zevk ve neşe içerisinde gülerik seyretmeye başlamışlardır. Bu insanların bir kısmı hem şiddeti uygulayan ve seyreden, bir kısmı da sadece seyrederek, olan bitene ses çıkarmayan kimselerdi. Birinci guruptakileri aktif şiddet yanlıları olarak niteleyecek olursak, ikinci guruptakiler pasif olarak şiddet eylemine katılmışlardır. Belki de bu ikinci guruptakiler kendilerinin şiddetle hiçbir ilgilerinin bulunmadığı düşüncesinin rahatlığıyla, sergilenen şiddet görüntülerinden otlanmışlardır. Aslında böyle davranarak kendilerini aldatmışlardır. Birinci guruptakiler yaptıklarının bilincindedirler. İkinci guruptakiler ise, kendilerini şiddetle ilgisi olmayan kimseler olarak görmek istemektedirler. Ama onlar da sahnelenen şiddet olayının birer parçası olmaktan kurtulamamışlardır. Bu kendi kendini aldatma hali en az öteki kadar, belki de ondan daha fazla tehlikelidir.

جمع القرآن وتكثيره*

أ. م. د. محمد محفوظ سويلمز**

إن تعبير "جمع القرآن" يراد به معنيان: الأول منهما حفظه من قبل النبي (ص) وأصحابه منذ نزوله، وبعبارة أخرى وقايته بفضل حفظه؛ والثاني تسجيل القرآن بكتابته وجعله مصحفاً. أما تكثير القرآن فهو تزيده عدداً بناءً على الكتاب الأساسي الذي جُعِلَ مصحفاً، وإرسال تلك النسخ إلى البلاد الأخرى. فنحن هنا نعالج جعل القرآن مصحفاً وندرس واقع تكثيره.

كما هو معروف ما نزل القرآن في دفعة واحدة، بل تم نزوله تدريجياً في قطعة من الزمن (كثلاث وعشرين سنة) ممكن اعتبارها طويلة. إن النبي كان يحفظ حالاً كل قطعة / آية نازلة من القرآن، ثم يتلو إلى من هم عنده، وهو في الوقت نفسه يجعلها محفوظة بتكريرها في الصلوات. ولم يكن يكتفي بذلك حتى يكتب كتاب الوحي الذين وظفهم بهذا الأمر الآيات النازلة حالاً. ويتبع آخر يجرى حفظ آية وكتابتها معاً منذ نزولها. وللنبي (ص) كثير من كتاب الوحي، ومنهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعمر بن العاص، وشرحيل بن حسنة، ومغيرة بن شعبة، وحظلة بن أبي ربيع، وجهم بن الصلت، وحصين النمرى، وعباس بن عبد المطلب، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وخالد بن وليد، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن رواحة، وثابت بن قيس. عندما نزلت آية كان النبي (ص) يدعو واحداً منهم، ويكتبه الآية النازلة على إحدى لوازم الكتابة، ويبين أنها أي آية من أي سورة، والكتاب يضعونها في الموضع الذي يشار إليه. وكان عند النبي نسخة من هذه الآيات المكتوبة.

يقول أبو عبد الله المحاسبي في كتابه "فهم السنة": "كتابة القرآن ليست بدعة. لأن الرسول نفسه أمر بكتابة القرآن. ولكن النسخ المكتوبة في عهده كانت مبعثرة على رقع الجلد، وعظم اللوح، وأغصان التمر. فأمر أبو بكر بجمع هذه اللوازم ونقلها من مكان إلى مكان آخر. فهذا حدث بجمع الأوراق التي في بيت النبي وربطها بحبل صيانة من ضياعها." فنظراً إلى ما سبق ممكن أن نقول إن القرآن قد جمع أولاً من قبل رسول الله (ص). والخبر الآتي الذي نقله السيوطي في الإتقان يؤيد المحاسبي: "نحن نجتمع القرآن عند رسول الله (ص) على رقع الجلود. يقول البيهقي: يقصد بهذا الحديث أن توضع الآيات النازلة في الأزمان المختلفة في موضعها من السور القرآنية، أي أن تجتمع هذه الآيات بأمر من النبي (ص)

* هذا النص تمت ترجمته على يد الأستاذ المشارك الدكتور عبدالرحمن أوزدمير بجامعة إستانبول كلية الإلهيات.

** من أعضاء هيئة التدريس في جامعة إستانبول كلية الإلهيات. E-posta: mahfuzs@yahoo.com

في السور التي يجب أن تدخل في مندرجاتها. " فالرواية السابقة تشير إلى وضع الآيات في السور التي تحتوي عليها، وقول زيد الذي وظفه أبو بكر بجمع القرآن (إننا جمعناه من قطع العظام وأغصان التمر وحفظ الحفاظ) يدل على صيانة هذه الآيات مكتوبة. وعن أحمد بن حنبل أن زيدا قال: "كنا نكتب القرآن على الأوراق في عهد النبي." فهذه الرواية تؤيد الرأي السالف. ويقول محمد حميد الله إن رسول الله قد منح رافع بن مالك الذي أتى مكة ودخل الإسلام متنا جامعا الآيات النازلات كلها إلى ذلك اليوم، وأمره بنقلها إلى أهل المدينة. وتؤكد هذه الحادثة فكرة جمع المتون المكتوبة من قبل النبي (ص). ومن المحتمل أن النبي، بعد إسلام أهل المدينة، (ص) وظف أحد كتاب الوحي وكتبه الآيات النازلة إلى ذلك اليوم وسلمها لرافع. يذكر السيوطي في الإتيان أنما يأتي من وصايا النبي لعلي: إن القرآن قد صين وراء فراشي، وفي الصحف، والحرائر، والأوراق. فخذوه، واجمعوه ولا تضيعوا شيئا منه." فهذه الرواية تزيد الشبهات جميعها تماما.

وعلى الرغم من هذا، يستحيل أنه أصبح كتابا (مصحفا) لتوالي نزول الوحي ما دام النبي حيا. لأن الوحي يظل ينزل، وما إن مضى وقت حتى نزلت آية مختلفة لسورة شتى، وكانت هذه الآيات النازلة تصان بكتابتها على رقع الجلود، وقشور الشجر، وقطعه، والأحجار المسطحة، وعظام الحيوانات. ومن ناحية أخرى إن الذين يعلمون القراءة والكتابة من الصحابة كانوا يستنسخونها، وكذلك يجعلونها متداولة من يد إلى يد. كما أن الصحيفة التي أدت إلى إسلام عمر كانت متنا من النوع المذكور سائفا. كما هو معلوم أن عمر قد خرج لقتل النبي (ص) وعلم بإسلام أخته فاطمة وزوجها سعيد من شخص يلقاه في الطريق. وعلى هذا غير طريقه وأتى إلى بيت أخته بغضب عظيم. وبعد إيداء زوجها مدة تأثر بقول قائله أختها وأراد منها أن تؤتي بصحف القرآن التي قرأها. وفي الصحيفة التي أتت بها فاطمة الآيات الأولى من سورة طه. وتأثر عمر بهذه الآيات على درجة قصوى وقرر أن يدخل الإسلام. فهذه الحادثة تدل دلالة واضحة على أن الآيات النازلة تكتب، حتى في بداية عهد مكة، وتداول من يد إلى يد.

كان النبي (ص) يهتم اهتماما كبيرا بتثبيت القرآن بواسطة الكتابة. والزرقاني يقول إن كتابة القرآن ليست بدعة، والرسول نفسه قد حث الصحابة على كتابته. كما هو معلوم يهتم الدين الإسلامي اهتماما كبيرا بتثبيت المسائل المهمة بواسطة الكتابة. ومن هذه الحملة أن القرآن قد أمر المتدينين بكتابة مقدار الدين لإزالة النزاع المحتمل وقوعه بينهما بعد العقد. وأُدخِلَ القرآن بالكتابة أيضا تحت الصيانة لأنه ذو كيفية أهم من عملية الأخذ والدين. وبذلك أزيلت الشبهات والترددات.

والنبي عندما يسعى على تثبيت القرآن بالكتابة من ناحية، يتقي التباس الآيات القرآن بقوله هو من ناحية أخرى. ولذلك منع في عهد مكة عن كتابة الأحاديث. وفي عهد المدينة أذن فيها لأن نقافة الوحي قد ارتفعت وزال بها خطر الالتباس.

إن قتل السبعين من القراء في حادثة بئر معونة وقعت في أول السنة الرابعة من الهجرة، ذو أهمية من وجه دلالته على نشأة العلماء الكثيرين الذين يقرؤون القرآن ويقفون على الدين الإسلامي في أوائل عهد المدينة بعد. إذا راجعنا المصادر التاريخية في هذا الموضوع رأينا أن الحفاظ الكثيرين قد نشؤوا في هذا العهد. يذكر السيوطي الذين يحفظون القرآن في عهد النبي كما يأتي: معاذ بن جبل، وعبادة بن صامت، وأبي بن كعب، وأبو الدرداء، وأبو أيوب الأنصاري، وزيد بن ثابت، وأبو زيد (قيس بن سكين)، وعثمان، تميم الداري، ومجمع بن جارية، طلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، عبد الله بن مسعود، حزيفة بن اليمان، مولى سالم، أبو هريرة، عبد الله بن صائب، وعبد الله بن عمر، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمرو، وعبد الله بن زبير، وعائشة، وحفصة، وأم سلمة، فضيلة بن عبيد، مسلمة بن مخلد، عقبة بن عامر، أبو موسى الأشعري، وسعد بن عبيد، وأم ورقة. فضلا عن ذلك هناك صحابة سجلوا الآيات النازلة في عهد النبي على نظام خاص بهم. هم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، وحزيفة بن اليمان، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وعبد الله بن زبير.

إن الهجرة من مكة إلى المدينة تشكل نقطة انعطاف كبيرة في تاريخ التدريس الإسلامي. وبعد الهجرة تم إعلان التأهب في مجالات كثيرة وحيض في جهد متلهب. نفس الجهد المتلهب تم إظهاره في ميادين التربية والتعليم. كما كان الرسول (ص) يعلم الناس الذين دخلوا الإسلام حديثا من ناحية، ومن ناحية أخرى يربيههم. وأنشأ الرسول (ص) عند المسجد محلا اسمه "صفة". وكان هو والمعلمون الذين وظفهم يؤدون وظيفة التعليم والتربية. يذكر محمد حميد الله أن في "صفة" كثيرا من الدارسين، والثمانون منهم يبقى هناك في الليالي. ويقول مصطفى باقظير إن الذين يقيمون فيها على الدوام يختلف عددهم من الثمانين إلى المائة، وأحيانا يرتفع إلى الأربعمائة، ثم يقدم ترجمة قصيرة لواحد ومائة شخص منهم. يجب ألا يُنسى أن القسم الأعظم من المقيمين في الصفة يهتمون بحفظ القرآن وكتابته.

هنا مسألة أخرى يجب أن تعالج وهي تتعلق بترتيب السور. مع وجود بعض نقاشات في هذا الموضوع رأى جمهور العلماء أن السور لم يتم ترتيبها من قبل النبي (ص)، ومن ثم أنه غير توقيفي وترك لاجتهاد الصحابة. والامام مالك والقاضي باقلاني يشاركانهم في نفس الرأي. أما وضع الآيات في مواقعها في السور فهو أمر توقيفي أجراه النبي بأن يأمره الله به بواسطة جبريل. الروايات التي تأتي على صورة "قرأ سورة فلان من البداية إلى النهاية" يدل على أن ترتيب الآيات في السور قد أجزى من قبله.

وموجزا تم كتابة السور جميعها في عهد النبي واجتمعت المتون ولو سجلت على اللوازم المختلفة. ولكنها ليست في شكل المصحف الذي نعني في يومنا هذا. وقد استشهد كثير من القراء في الحروب ضد الأنبياء الكذابين في أول خلافة أبي بكر، ولا سيما في قتال يمامة التي وقعت سنة اثني عشرة هجرية ضد مسيلمة الكذاب وسجاح. وعمر الذي يرى هذا فكر في احتمال استشهد كثيرا من الصحابة في الحروب الأخرى، وعلم ضرورة جمع القرآن كتابا واحدا، وأخبر أبا بكر بهذه المسألة، وأنذره بزوال

قسم مهم من القرآن إن لم يتم جمعه في مدة قصيرة. ولكن أبا بكر في تردد جدي فيه. والذي يجعله يفكر فيه أكثر من كل شيء هو عدم جمع القرآن في عهد النبي على المعنى الذي قصده عمر. عند رأيه أن الأمر لو كان مهما قدر كذا لاقتضى أن يفعله النبي. ولذلك ما نظر اقتراح عمر بنظر القبول. ولكن إصرار عمر الذي رأى وحامة الوضع حمله على التفكير الأكثر عمقا ووجهه إلى أخذ قرار أن يشاور فيه الملاء من الصحابة. وعلى تأييد الصحابة عمر قرر أبو بكر أن يجعل هذه اللوازم كتابا مفردا. وهذا القرار ولد قضية "من جمع القرآن". تم القرار على زيد بن ثابت بعد نقاش طويل.¹ فدعا أبو بكر زيدا وشرح له المسألة واقترح له هذه المهمة. ولكن زيدا كان يحمل نفس القلق مع أبي بكر، ويحس أنه غير مستعد أن يفعل ما لم يفعل الرسول (ص). وأبو بكر الذي يطلع على كذا أخير زيدا أنه أيضا كان يحمل نفس القلق، ولكن الله الذي ميّل قلب عمر ميّل قلبه بعدما شرح له عمر الوضع. وأقنع زيدا بكلامه هذا.

عند السيوطي أسباب ترجيح أبي بكر زيد بن ثابت هي:

1- كان زيد من كتاب الوحي

2- كان عاقلا، شابا، ولم يُر منه حتى ذلك الوقت أي خطأ.

3- يبين أبو بكر الأنباري سبب توفيق هذه المهمة إلى زيد كذا. (كما يقال إن زيدا قد حضر في العرصة الأخيرة لرسول الله). زيد بن ثابت قد حفظ القرآن كله في عهد النبي. رجحه أبو بكر لأن حفظ القرآن في حياة النبي أكثر مقبولة.

يظهر أن عمر قد لعب دورا مؤثرا في جمع القرآن وإن كانت الأكثرية القاهرة من الروايات تشير إلى تفويض هذه المهمة إلى زيد فقط. وفي بعض الروايات يريد أبو بكر من زيد وعمر ألا يأبها بآيات غير مؤيدة بشهادة الشاهدين على الأقل. فهذه توقع في الذهن فكرة أن يتولى عمر هذه المهمة مع زيد.

وفيما يذكر السيوطي أيضا أن زيد لم يكتب بالسجلات التي سجلت في عهد النبي. وقد استفاد سواها من القطع المكتوبة عند الصحابة. ولكنه اشترط على كل من أتى بمثن أن يأتي بشاهدين قطعا. فمتون الذين لم يأتوا بشاهدين لم يؤبه بها.

¹ وفي بعض الروايات أن أبا بكر لم يحمل هذه المهمة على زيد فقط، بل حملها على زمرة ممتازة من الصحابة منهم زيد بن ثابت، وأبي بن كعب، وعثمان، وعلي، وعبد الله بن عباس، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن زبير، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن الصائب، وخالد بن الوليد، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، ومولى سالم، وأبو هريرة، وأبو زيد، وأبو درداء. ولكن هذه الرواية وجدت معللة.

وفي آخر جهد شديد الحساسية يستغرق حوالي سنة واحدة تم جمع القرآن كله وجعل كتابا مكتوبا من الورق. بعد جعله كتابا قد نوقش بأي اسم يسمى. قد اقترح بعض الصحابة من الأنصار أن يسمى "سفرا" من تسمية اليهود التوراة سفرا. ولكن اعترض المسلمون الذين لا يريدون امتثال اليهود. وفي هذا الأثناء قال أحد من المهاجرين الحبشيين بأنه يسمى هذا النوع من الكتب مصحفا في الحبش، وتمكن تسمية هذا الكتاب بنفس الاسم. وتقبل هذا الاقتراح، سمي المتن الذي ألفه زيد "مصحفا".

وهذا المصحف الذي تم تأليفه في عهد أبي بكر قد انتقل إلى عمر بعد وفاته. وبعد وفاته انتقل إلى ابنته حفصة. وفي عهد عثمان قد استنسخ ستة نسخ على أساس هذا الكتاب، وأرسلت هذه النسخ الستة إلى مراكز الولايات.

وأما النسخة في المدينة فأتى بها الخاقان العثماني ياوز سلطان سليم إلى استانبول بعد فتح القاهرة. فهذه النسخة تقع الآن في الودائع القدسية بقصر طوبقاي، وتعرض للزائر في رمضان.

تكثير القرآن

ولى عمر معلمين إلى مراكز الولايات التي تسمى "الأمصار"، وأمرهم بالجلوس في المساجد وتعليم الشعب فيه القرآن. تولى هذه المهمة في المدينة زيد بن ثابت وأبي بن كعب، كما تولاهما في الكوفة عبد الله بن مسعود. عندما بعث عمر عبد الله بن مسعود إلى الكوفة قال له: "أنا أبعثك إلى الكوفة معلما. لا سيف لك ولا عصا. اكتف بكتاب الله. فهو حسبك وحسبهم. ولا تقبل الهدية. فالهدية ليست حراما، ولكني أخاف أن تسري عليك القيل وقال." وبين له مهمته التي يجب عليه إجراؤها. وابن مسعود الذي توطن بالكوفة، يجلس في المسجد ويدرس الشعب القرآن والتفسير والفقه. وأما الحلقات الدراسية في مسجد دمشق فتم إحداثها من قبل عمر بن الخطاب، وبعث إليها معاذ بن جبل وعبادة بن صامت وأبا الدرداء (ت 653/33). عن سويد بن عبد العزيز أن أبا الدرداء كان يشكل، بعد صلاة الفجر، جماعات كل واحد منها يتكون من عشرة أشخاص، وولى موظفا على كل منها، وهو يجلس على المنبر ويراقبهم. ومسلم بن مشكم يحدث عن هذه ويجري أن أبا الدرداء وظفه بإحصاء عدد الطلاب في المسجد، وعندما أحصى وجد عددهم يتجاوز على ستمائة. بعد وفاة أبي الدرداء خلفه ابن عامر (ت 736/118) الذي أتم دراسته في حلقة الدراسية.

وأما بصره فقد بعث إليها عمر، كما قال شيرازي، عشرة علماء فيهم مغفل المزني (ت 679/59) وعمران بن حصين الخزعي. وكانوا يدرسون الشعب أولا القرآن ثم الفقه والفرائض. وقد بعث إلى المدن الأخرى أيضا، الموظفين الذين دفع أجرهم من قبل الدولة، ليدرسوا الشعب القرآن.

وكان لكل منهم قراءة خاصة بهم. وهؤلاء الشعوب من مختلف المدن، عندما اجتمعوا في الحروب لم يعتبر قراءة غيره، بل وبتهمهم بالخطأ في القراءة. وشاهد نقاشا من هذه النقاشات حزيفة اليمان الذي أرسل إلى "الباب" ليساعد عبد الرحمن بن ربيعة، وفهم وحامة الوضع. بعد انتهاء الحرب لم يكذب يرجع إلى الكوفة حيث يسكن حتى حدث الوالي سعيد عن شكل حدوث الحادثة مضيئا عليه قلقه ومخاوفه، وقال: "إني قابلت في سفري هذا شيئا عجيبا. والناس وإن لم يراقبوا ويتحركوا على أحوالهم، يختلفوا في القرآن، ولا يمكن أن يجتمعوا حوله بعد ذلك. ويدعي بعض من أهل حمص أن قراءتهم أقوم وأكثر صوابا من قراءة سائر الناس، لأنهم تعلموا القراءة عن مقداد. ويزعم الكوفيون أنهم يقرؤون أكثر صوابا لأنهم تعلموا القراءة عن ابن مسعود. ويقول البصريون نحن نقرأ قراءة صحيحة لأننا تعلمناها من أبي موسى. فوالله سأخبر بها أمير المؤمنين ما دمت حيا." وعندما أخبر الحزيفة الخليفة عثمان بالحادثة وربما بعد حوادث كثيرة بالغة سمعه من هذا القبيل، في السنة الخامسة والعشرين من الهجرة ألف عثمان، في رئاسة زيد بن ثابت، هيئة تتكون من زيد بن ثابت وعبد الله بن زبير وسعيد بن عاص وعبد الله بن حارس بن هشام الذين هم قاموا بوظيفة جمع القرآن في عهد أبي بكر². وقال للهية: اتبعوا لهجة قريش إن اختلفتم في أي كلمة من القرآن، لأن القرآن نزل على لهجة قريش.³ ثم بعث زمرة من ملاء قريش تتكون من اثني عشر شخصا إلى أم المؤمنين حفصة ليأتوا بالنسخة التي انتقلت إليها بعد وفاة أبيه عمر⁴. فهذه النسخة المأثري بها التي يقال لها "إمام" قد اتخذت أساسا، واستنسخ منها سبعة مصاحف. وأرسل عثمان ستة من هذه النسخ إلى مكة والشام واليمن والبحرين والكوفة وترك النسخة السابعة في المدينة. وأما النسخة الإمام فهي سلمت إلى حفصة من جديد. وعن رواية أن حاكم المدينة مروان قد طلب هذا المصحف من عبد الله بن عمر بعد وفاة حفصة، وعبد الله بعثه إلى مروان بعد تشييع جنازتها، ومروان خاف على احتمال اختلاف هذا المصحف مع المصاحف الأخرى التي استنسخت من قبل عثمان، فأمر بإحراقه.

كما نقول سالفا، بعض الصحابة كونوا مصاحف لهم جامعين القرآن منذ عهد النبي. ومن الممكن أن نذكر مثلا النسخ التي جمعت من قبل أبي بن كعب، عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعائشة، وأم سلمة، وعلي بن أبي طالب، وفاطمة، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعبد الله بن زبير، ومولى الحزيفة سالم.

وكان لكل من الصحابة نظم للترتيب. منهم من بدأ بالسور الطويلة، والآخرين بدأوا بالسور القصيرة. والبعض منهم لم يسمعوها بعض الآيات لما لم يوجدوا عند رسول الله دائما. من ثم قد تقع² وعن بعض الروايات أن هذا الفريق المؤلف من قبل عثمان يتكون من اثني عشر شخصا، كان فيهم أبي بن كعب.

³ وعن المصادر أنه لم يتم الاختلاف إلا في قراءة كلمة "تابوت".
⁴ وعن بعض الروايات أن عثمان لم يستنسخ إلا أربعة من المصاحف. وبعث ثلاثة منها إلى الكوفة وبصرة والشام، وأما النسخة الرابعة فتركها في المدينة.

النواقص في المتون التي كوّنت من قبلهم. فإبقاء هذه النسخ على هذا الحال كان يؤدي إلى طلوع بعض المشكلات بين المسلمين، ويسبب تكون الشبهات حول القرآن. ففكر عثمان في كل ما سلف، وبعد إرساله النسخة الرسمية إلى الأمصار بعث معه فرمان أمر فيه الذين بأيديهم نسخ القرآن بإحراق هذه النسخ واتخاذ النسخة الرسمية أساسا.

استقبل الجميع هذا الأمر بالتقدير إلا الكوفيين. فالنسخة الرسمية عندما جاءت إلى الكوفة عاجلها ابن مسعود وأبو موسى الأشعري وحزيفة اليمان معا. بعد المعالج قال أبو موسى بأن النسخة الرسمية تشابه نسخته عينا. أما ابن مسعود فانتقد عليها وحرص الشعب على حفظ ما بأيديهم من النسخ القرآنية وعدم إحراقهم إياها. وأما حزيفة فكان يحسب أن نسختي أبي موسى وابن مسعود سترجحان وسيرغب فيهما الشعب ويقرؤوهما. عندما علم عثمان أن ابن مسعود يصين النسخة التي بده ويحث الشعب على صيانة ما بأيديهم من النسخ، بعث إليه رسولا وأراد منه أن يحو نسخته ويستعمل النسخة التي استنسخت من قبل الهيثبة يرأسها زيد بن ثابت. ولكن ابن مسعود أي هذه الفكرة قائلا: عندما حفظت العدد الكبير من السور ظل زيد ولدا صغيرا. من ثم فعلية أن يستعمل نسختي ولا ينبغي لي أن أستعمل نسخته. والذين يؤيدون ابن مسعود في موقفه هذا لم يصب أمر عثمان بإحراق النسخ، ولا موا الذين يمثلون هذا الأمر. وابن مسعود جاوز عن ذلك وأخذ ينتقد الخليفة علنا ويسأل عن سلطانه. عندما سمع الخليفة ما فعله ابن مسعود انتقده ولامه قائلا: إن أبا بكر وعمر ولفظا في جمع القرآن زيد بن ثابت لا ابن مسعود. وهو لم يعترض على هذه الإرادة وقتئذ. وقد امتثلت طريق سلفي في التوظيف باستنساخ المصاحف. ومن بعد ذلك تم عزل ابن مسعود من مهمة مسؤولية بيت المال التي يشرف عليها ودُعي إلى المدينة.

على الرغم من رجوع ابن مسعود إلى المدينة قد حافظ على هذا الموقف الذين يؤيدون رأيه حتى أتى علي الكوفة. كما قال علي حرفا بحرف لمن انتقد على هذه المسألة: "صه! تحقق هذا الأمر بإجماع جماعة كبيرة منا عليه. إن قابلت نفس الوضع، فعلت نفس الشيء. وبعد مطالعة علي هذه تغير موقف الكوفيين في استنساخ القرآن على درجة كبيرة. ولكن يجب الذكر أن هذا التغير لم يمنع بعض الشبهات في القرآن عن الدخول في الغلاة الشيعيين وحفظ وجودها فيهم على طراز مختلفة.

والخلاصة أن أبا بكر جمع القرآن موظفا زيد بن ثابت خوفا على ضياع أي آية من القرآن نتيجة تلقينات عمر. وأما عثمان استنسخ النسخة المؤلفة من قبل أبي بكر، وأمر الذين بأيديهم النسخ القرآنية أن يحرقوا ما جمعوا بمجهودهم الخاص من النسخ. وكذلك منع عن تكوين الوضع الذي ينص على وجود النسخ المختلفة في أيدي المسلمين. فهذه الحادثة التي قدمت نقيصة من قبل كثير من الغربيين يرأسهم أرتور جفري، هي في حد ذاتها قضت على المشكلة الأكثر جدية المحتمل ظهورها بين المسلمين قبل طلوعها. تكفي هذه الحادثة وحدها لكتابة اسم عثمان بالأحرف الذهبية على صفحات التاريخ.

Zeydiyyenin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair

Doç. Dr. Mehmet ÜNAL*

ÖZET

Makale Şia ekolü içerisinde değerlendirilen Zeydiyye mezhebinin Kur'an tasavvurunu ve tefsir anlayışını ele almaktadır. Makalede önce Zeydiyye mezhebi ve ortaya çıkışı hakkında kısaca bilgi verilmiş, ardından da tefsir kaynakları ve bu kaynaklar hakkında yapılan çok az sayıdaki akademik çalışmaya değinilmiştir. Devamında Zeydiyye'nin kelami ve fihri açıdan Kur'an anlayışı ve tefsirde izledikleri yöntemler üzerinde durulmuştur. Zeydiyyenin inanç açısından daha çok Mutezile ekolüne yakın durduğu, müteşabih ayetler konusunda te'vil yolunu tercih ettikleri muhtelif ayetlere dair yaptıkları te'vil örnekleriyle izah edilmiştir. Fıkıh ve amel bakımından Ehl-i Sünnet ekolüne en yakın Şii fırka olduğu ise yine Zeydiyye ekolüne ait muhtelif tefsirlerde yer alan ahkâm ayetlerine dair tefsir örnekler çerçevesinde örneklerle ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Zeydiyye, Kur'an, Şia, Mutezile, Ehl-i Sünnet, tefsir, te'vil.

ON THE ZEYDIYYE'S APPROACHING TO THE QOR'AN AND EXEGESIS DYNAMICS

ABSTRACT

The article is approaching the Koran concept and exegesis apprehension of Zeydiyye sect which has been accepted within the school of Shia. In the article, firstly brief information is given about the Zeydiyye sect and the emergence of it, then it's been touched upon the exegesis sources and few academic studies carried out on these sources. Subsequently, it's dwelled upon Zeydiyye's "theological" and "juridical" concept of Our'an and his methods while dealing with exegesis. Zeydiyye's being close to sect of Mutezile in religious faith, his preferring the allegorical interpretation (te'vil) about the anthropomorphic verses (mütesabih) has been explicated with the interpretation examples of him on diverse verses. In terms of "Islamic law" and "fulfillment" of practices its being the nearest Shiite group to the sect of "Ahl al-Suhbah" is again put forward in accordance with the exegesis samples about the "juridical" verses found in the diverse tafseers regarding the Zeydiyye sect.

Key words: Zeydiyye, Qur'an, Shiite, Mutazile, Ahl Sunnah, tafseer, exegesis, te'vil.

I. Giriş

Hız. Peygamber'in vefâtı sonrasında ortaya çıkan hilâfet-imamet tartışmaları, Hız. Osman dönemi "fitne olayları", Hız. Ali ile Muâviye arasındaki mücâdeleler, mezheplerin ortaya çıkmasında önemli etkenlerden sayılır. Bu etkenlerin bir sonucu olarak İslâm tarihinde temelde iki ana akım ortaya çıkmıştır. Bunlar, itidali ve çoğunluğu oluşturan Ehl-i Sünnet ile daha çok Hız. Ali ve onun soyunu merkeze alan Şia mezhepleridir. Zeydiyye mezhebi de itikâdi boyutta

* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, E-posta: mehmetunalunal@hotmail.com

Şia mezhebi altında değerlendirilen ama bir o kadar da Mu'tezile mezhebinden etkilenen, amelî açıdansa Ehl-i Sünnet çizgisine yakın duran bir akımdır.

Zeydiyye mezhebi, temelde itikâdî mezhep olmasına karşın, başlangıcından bu yana kelâm başta olmak üzere, hadis, usûl, fıkıh ve tefsir alanında da belli birikime sahip bir ekolün adı olmuştur. Arap dünyasında ve Batı'da mezhebin itikâdî ve siyasi yönüne odaklanan belli bir literatür oluşmuştur. Ancak tefsir alanında -Adnan Zerzur'un "*el-Hâkim el-Cüşemî, Menhecuhû fi tefsiri'l-Kur'ân*" adıyla Zeydî âlim Hâkim el-Cüşemî'nin tefsir yöntemine dair çalışması hariç tutulacak olursa- mezhep üzerine yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Türkiye'de ise itikâdî ve fikhî yönü itibariyle kısmen tanıdığımız mezhep üzerinde 2000'li yıllara kadar herhangi bir çalışma da yapılmamıştır. Bu yıllardan sonra, başta tarih olmak üzere¹ hadis,² usul³ ve kelâm⁴ düzeyinde bazı tezler hazırlanmıştır. Tefsir dalında ise, Abdullâh b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım en-Necrî'nin (ö. 877/1476) *Şerhu Âyâtî'l-Ahkâm*'i üzerine yapılan bir çalışma⁵ dışında başka bir çalışma da bulunmamaktadır.

Kuşkusuz bunda mezhebe ait şu an tüm Kur'ân'ın tefsirinin yapıldığı matbu bir eserin olmayışının büyük etkisi bulunmaktadır. Belki mezhebin tefsir birikimi konusunda kayda değer bir takım eserleri yazma halinde kütüphanelerin tozlu raflarında bulunsa da, şu an bunlardan hiç biri matbu ve neşredilebilmiş değildir. Bu olumsuz durum, Zeydiyye'nin tefsir yönü konusunda çalışmak isteyenlerin işini zorlaştırmaktadır. Ancak yine de mezhep mensubu alim ve imamların farklı konuları içeren eserleri ve risaleleri de hayli yekûn tutmaktadır. Bu eserler, mezhebin Kur'ân'ı yorumlama konusundaki mantalitesini görebilmemiz açısından araştırmacılara da ışık tutabilecek mahiyettedir. Bu risaleler incelendiğinde genelde kelâmî rengi ağır basan bir üslubun olduğunu doğrudur. Bunda, eserleriyle günümüze kadar ulaşan Zeydî ulemânın, Şii-Mu'tezilî eksende bir teoloji geliştirmiş olmalarının büyük etkisi olmuştur. Tabiatıyla bu risâlerde seçilen sûre ve âyet pasajları daha çok akâide ve kelâma ait konularla ilgili olmuştur.

Çalışmada hedefimiz⁶, tarihin derinliklerine dönerek, tefsir ve tefsir tarihi ile bizatihi meşgul olmuş Zeydî âlimlere ve onların bu konudaki çalışmalarına

- 1 Bkz. Gökâlp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- 2 Bkz. Demirçi, Kadir, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (doktora tezi), Ankara 2005.
- 3 Bkz. Yücel, Fatih, *Zeydiyye'nin Usul Kaynakları Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, (doktora tezi), Ankara 2008.
- 4 Bkz. Ümit, Mehmet, *Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (doktora tezi), Ankara 2003.
- 5 Bkz. Altuntaş, Halil, *Necrî ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (doktora tezi), Ankara 1994.
- 6 Bu makalemiz, "*Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı*" (İlahiyat,2008) adıyla yayımlanan ve İlim Yayma Vakfı tarafından düzenlenen Tefsir Akademisinin 2009 yılında tertip ettiği toplantıda da sunulmuştur.

bakarak konumlarını belirlemek ve yok sayılan ya da fark edilmeyen bir halka olarak Zeydî düşünce ve bu düşünceye ait Kur'ânî yorumun önündeki perdeyi aralamaktır.

II. Mezhebin Kısa Tarihçesi

Şia'nın içinde bir kol olan Zeydiyye mezhebi, mezhebin kurucusu olarak bilinen Zeyd b. Ali'ye nispet edilerek “Zeydiyye” ismiyle anılmıştır. Zeydiyye, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali'yi (ö. 125/740) ve onun ölümünden sonra oğlu Yahyâ'yı (ö. 125/743) imam olarak tanıyanların müşterek adıdır.⁷

İster itikâdî, ister fikhî olsun hiçbir mezhep, belli kişi ya da kişiler tarafından planlı, sistemli bir şekilde ortaya konmuş değildir. Her mezhep, “kurucu”sunun yaptığı ilmi çalışmalar ve ortaya koyduğu görüşlerin, sonradan sistematize edilerek hayata geçirilmesiyle oluşmuştur. Mezhebin bir sisteme kavuşabilmesi için tarihi bir oluşum dönemi geçirmesi olağandır. Bu süreci ve mezhebin teşekkül aşamalarını değerlendirerek konuya girmek yerinde olacaktır. Konuya girmeden hemen ifade edelim ki, ele alacağımız bu mezhep, Şii fırkalar arasında en mu'tedil olanı ve düşünce felsefesi itibarıyla de Ehl-i Sünnet'e en yakın durandır.⁸

Zeyd b. Ali, dedesi Hüseyin'in uğradığı elim akıbetten sonra, babası Ali. B. Hüseyin (Zeynelâbidin) ve Muhammed b. Bakır'ın mevcut iktidara karşı takındığı çekimser tutumu (takiyye) terk ederek ayaklanmayı/kıyâmı zorunlu görmüş ve bu uğurda yaptığı mücadelenin sonunda da katledilmiştir. O, toplumu hak uğrunda mücadeleye çağırma yolunda kendisini davetçi kabul ederek bu yöntemini gerekli de buluyordu.⁹

Zeyd'in taraftarları, onun ölümünden sonra *Cârüdiyye*, *Süleymâniye* ve *Betriyye* adıyla bilinen fırkalara ayrılmıştır. *Cârüdiyye*, Ebu'l-Cârüd diye bilinen Ziyâd b. el-Münzir b. Ziyâd el-A'cemî isimli¹⁰ şahsa tabi olan kimselerin fırkasıdır. Onlar, Nebî'nin (sav.), Hz. Ali'yi isim olarak değil de, özellikleri

7 Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 65; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 413/1992, s. 153-4; Sönmez Kutlu Ve Diğerleri, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi* (Editör: Hasan Onat), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları (ankuzem), Ankara 2007, s. 97.

8 Kutlu, *İslâm Düşünce Ekolleri*, s. 97.

9 Ebu Zehra, Muhammed, *el-İmâm Zeyd Hayâtuhu ve Asrühü -Ârâuhü ve fikhuhü-*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, ty., s. 66.

10 Ebû'l-Cârüd/Ebû'n-Necm Ziyâd b. el-Münzir el-Hemedânî el-A'mâ (150/767'den sonra), “Rafî” olarak da adı kaynaklarda geçer. Hadîste güvenilir kabul edilmez. Ahmed b. Hanbel kendisini “metrûku'l-hadis” olarak niteler. Ebû'l-Cârüd, Sahâbeyi kötöleyen ve Ehl-i Beyt'i öven asılsız rivâyetleri nakletmiştir. Kûfe'nin aşırılarından. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, ty., III/240; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, III/382; Şehristânî, *Milel*, I/157; Kummi/Nevbahî, *Şii Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şia)*, Ankara Okulu, 2004, s. 92.

ile imamete tayin ettiğini iddia ederler. Aynı zamanda onlara göre, Hz. Ali'ye bey'atı terk etmekle Sahâbe'nin (geneli) de küfre girmiştir.¹¹ Onlara göre Hz. Ali'den sonra Hasan, ondan sonra da Hüseyin imam olmuştur.¹² *Süleymâniye* ya da diğer adıyla *Cerûtiye* ise Süleyman b. Cerir ez-Zeydi'ye tabi olan kimse-lerin fırkasıdır. Ona göre, imâmet bir şûra meselesidir ve ümmetin ileri gelen-lerinden iki kişinin uyuşması ile gerçekleştirilebilir. Ayrıca Süleyman b. Cerir, mefdûl'ün (daha az üstün olan) imâmetini uygun bulmuştur. Dolayısıyla Ebû Bekr ve Ömer'in imâmetleri sâbittir. Ancak ümmet, bu ikisine bey'at etmekle, aslâh'ı (en iyi-en doğru olanı) terketmiştir; çünkü Ali, imâmete, onlardan daha lâıyk idi. Ümmetin Ebû Bekr ve Ömer'e bey'atlarındaki hata, ne küfrü, ne de fâsıklığı gerektirir. Ne var ki Süleyman b. Cerir aynı i'tidali, Hz. Osman konu-sunda gösterememiştir. Çünkü ona göre Hz. Osman, yaptığı birtakım uygula-maları nedeniyle küfre girmiştir. Buna karşı bir tepki olarak Ehl-i Sünnet de Süleyman b. Cerir'i, (Osman'ı (ra.) küfürle suçladığı için) tekfir etmiştir.¹³

Mezhebin önde gelen âlimlerine bakıldığında teşekkül devrinden itibaren sayıları yüzleri aşkın önemli şahsiyetleri yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinden sonra hareketin başında geçen ve babasının hareketini Medâin, Rey, Serah, Beyhak, Cürcan ve Herat gibi şe-hirlere giderek her türlü engellemelere rağmen anlatmaya çalışan ve akibeti babası gibi olan Yahya b. Zeyd'i, Abbasilerin iktidarı sonrasında hilafetin kendi hakları olduğunu, Abbasilerin bu haklarını gasb ettiğini söyleyerek isyan eden Muhammed b. Yahya'yı (ö.145/762); Zeydi hareketin Tataristan bölge-sinde 252/856 yılında egemenlik kazanmasını sağlayan ve yaklaşık yirmi yıl iktidarda kalan – ki kendisi Dâi el Kebir olarak da bilinir- Hasan b. Zeyd'i (ö. 270/884); aynı bölgede faaliyet gösteren Nâsır li'l-Hak veya el-Utruş olarak bilinen Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali'yi (ö.301/9117); Zeydiyye'nin kendi-sini mesken tuttuğu ve etkisini günümüze kadar da sürdüren Yemen'de Zeydi faaliyetlerin gelişmesini öncülük eden – ki kendisi el-Hâdi ile'l-Hakk olarak da bilinir- Yahya b. Hüseyin'i (ö.298/910), mezhep içinde çok önemli bir yere sahip olan ve Zeydi hareketin Mutezili çizgide devamında önemli bir yere sahip olan Kasım er-Ressi'yi (ö. 246/860), önceleri Hanefi mezhebine mensup iken daha sonradan Zeydi düşünceye kayan Hakim el-Cüşemî'yi (ö. 493/1099), yaşadığı dönemde Sünnî kanat tarafından da takdir gören, fakih İbnu'l-Vezir Muhammed b. İbrahim'i (ö. 840/1436) ve onun oğlu Sârimuddîn İbrahim Mu-hammed el-Vezir'i (ö. 914/1508) sonraki yüzyıllarda mezhep açısından önemli yere sâhip Emin San'ani'yi (1182/1768) ve İbnu'l-Emir Muhammed b. İsmail'i (1182/1768) burada zikretmek gerekir.

11 Şehristânî, *Milel*, s.57; Nevbahtî, *Şî Fırkalar*, s.93

12 el-Bağdâdî, Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Frak ve Beyâni'l-Fırkati'n-Nâciye Minhum*, Mektebetu İbn Sina, Kâhire, ts. s. 41.

13 Eş'ari, *Makâlât*, s. 68; Şehristânî, *Milel*, s. 159-160; Bağdâdî, *Fark*, s.43.

Zeydiyye mezhebi, yöre ve zaman dilimine bağlı olarak birtakım anlayış kırılmalarına uğramıştır. İmam Zeyd'den Kâsım er-Ressî dönemine kadar devam eden süreçte Zeydî düşünce daha çok Sünnî ekole yakın bir görüntü sergilerken, Kâsım er-Ressî ile başlayan dönem de ise, özellikle akîde bazında Mu'tezilî bir zeminde kalmıştır. Mezhebin kendi içinde birtakım düşünce değişimini yaşamış olması, önde gelen imamlarının fikri bağlamda, homojen, tekdüze bir anlayışı temsil etmediklerini göstermektedir. Tüm bu kırılmalara rağmen genel görüntü itibarıyla mezhebin mensubu olan imamların, Şia'nın diğer gruplarına göre daha mutedil bir çizgide durdukları, Mu'tezile ile gerçekleştirdikleri düşünce birlikteliği sonrasında, akîde düzeyinde oturmuş bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin eldeki kaynaklar çerçevesinde bakıldığında, kelâmî meseleleri ele alış tarzlarında ve işledikleri konu başlıklarda Zeydiyye'nin ve Mu'tezile'nin aynı metodu kullandıkları anlaşılmaktadır. Benzer şekilde her iki ekolün de usul kitaplarında genellikle nazar bahsiyle başlandığı, aklın önemine vurgu yapıldığı, ele alınan konularla ilgili deliller sıralanırken önce akli delillerin takdim edildiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Hatta "imâmet" konusuna dair bir takım ayrıntıları görmezsek, Zeydî imamlardan bir çoğunu Mu'tezilî bir âlimden ayırmak imkânsız gibidir. Bu nedenle olacak bazı Zeydî âlimlerin Zeydî ya da Mu'tezilî şeklinde bir künyeye anıldıkları da olmuştur.

III. Mezhebin Tefsir Literatürü

Zeydiyye mezhebini merkeze alarak yapılacak olan çalışmada mezhebin kendine ait eserlerini dikkate almak işin tabiatı gereğidir. Yoksa dışarıdan kendilerine yapılan bakış ve göndermelerle bir mezhebin inanç sistemini, dinin temel dinamikleri hakkındaki görüşlerini ortaya koymak pek sağlıklı değildir. Bu çalışmada konu edinilen Zeydiyye mezhebi de ne yazık ki kendilerine ait kaynakların kullanılmaması probleminin yol açtığı yanlış tanınma/tanıtilma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle Zeydiyye'nin Kur'ân'a ve onun yorumuna dair değerlendirmelerini ihtiva eden çalışmalarını vererek işe başlamak yerinde olacaktır.

Önceki sayfalarda da ifade ettiğimiz üzere kaynakların Şia'nın altında bir kol olarak tanımladığı Zeydiyye mezhebine dair gerek dışarıdan gerekse kendi kaynaklarına dayanarak bir tefsir çalışması ülkemizde hemen hemen hiç bulunmamaktadır. Bu gün itibarıyla mezhebe ait, Kur'ân'ın tümünü ihtiva eden bir tefsir de -yazma nüshalar hariç tutulacak olursa- elimizde halen mevcut

14 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh-i Usûl-i Hamse*, (thk. Dr. Abdülkerim Osman), Kahire 1416/1996, s. 39-89; Arif Ahmed Abdullâh, *es-Sıla beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1987/1407, s. 97-98; Ümit, *Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi*, s. 48.

değildir.¹⁵ Onları bu hususta özel bir tefsir yazmamaya sevk eden etkenlerden olarak, Zemahşeri'nin *Keşşâf*'ını kendilerine yeterli görmüş olmaları gösterilir. Nitekim Abdullâh Muhammed Şelebî'nin *Mesâdiru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* adlı eserinin Kur'ân ilimlerine ayırdığı bölümde, Yemen bölgesinde telif edilmiş *Keşşâf*'ın ihtisârı, ya da üzerine hâşiye şeklinde on dört eserin adını zikretmesi, bunu açıkça göstermektedir.¹⁶ Diyebiliriz ki, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Beydâvî tefsirine karşı göstermiş olduğu ihtimamı, Zeydî âlimler de *Keşşâf*'a göstermiştir. Asrımız Zeydî âlimlerinden el-Âmirî, Zeydî tefsirlerin tanınmamış olmasına sebep olarak, Yemen'deki ilim ehlinin *Keşşâf* ile yetinmiş olmalarını göstermesi bunu desteklemektedir.¹⁷ Belki bunda, önceleri Hanefî ve Mu'tezilî bir düşüncenin mensubu iken daha sonradan itikat ve amel boyutuyla Zeydiyye mezhebine geçmiş olduğu bilenen Hâkim el-Cüşemî'nin Zemahşeri'nin hocası olmasının da büyük payı vardır.

Mezhebin yazma ve matbu çalışmalarını vermeden önce erken dönem müfessirlerinden olan Mukâtil b. Süleyman ve Şevkânî hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak yerinde olacaktır.

İbn Nedim'in kendisini Zeydî-Şîî olarak niteliği¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, Hicri 150 yılında vefat etmiş bir şahsiyettir. Zeydiliği hususunda söylentiler bulunduğu gibi kendisinin Mürcie'den ve yaşadığı dönemin cesur bir deccâlî olduğu iddiası bile ileri sürülmüştür.¹⁹ İmâm Şâfiî, insanların tefsirde Mukâtil'in iyâlerinden olduğunu söylerken,²⁰ İbn Mübârek de onun tefsirini inceledikten sonra, "*Ne güzel bir tefsir. Keşke bir de (müellifi) sika olsaydı!...*" demekten kendini alamamıştır.²¹ "*Sika olsaydı*" ifadesi onun genelde tüm muhaddisler tarafından cerh edilmesinden kaynaklanmaktadır. Hakkında bunca birbirine zıt düşüncenin sarf edildiği Mukâtil ile alakalı ileri sürülen yaygın kanaatler-

15 Zeydiyye mezhebine dair kaynak eserler hususunda asıl problem, mezhebe ait zengin birikimin şu anda, Yemen'in genel ve özel kütüphanelerinde yazma hâlinde bulunması ve ilim âlemine kazandırılmamış olmasıdır. Sevindirici olan ise, çağdaş Zeydilerin, kütüphanelerin tozlu raflarında kalmış olan bu eserleri, ilim dünyasına kazandırma gayretlerinin son yıllarda yoğun bir şekilde devam etmiş olmasıdır. Bu gayretlerden birini, çağdaş Zeydî araştırmacılardan Abdüsselâm el-Vecih gerçekleştirmiştir. "*Masâdiru'l-Turâs fi'l-Mektebeti'l-Hâssati fi'l-Yemen*" isimli bibliyografya çalışması, 2002 yılında iki cilt hâlinde neşredilmiştir. Eser kırk özel kütüphanede tespit edilen otuzdan fazla ilim dalına ait üç bin kadar el yazması eserine ait bir fihrist niteliğindedir. Bkz. Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayış*, s. 7.

16 Habeşi, Abdullâh Muhammed, *Masâdiru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, el-Mektebu'l-Asriyye, Beyrut 1408/1988, s. 12-14.

17 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989/1409, I/283; Altuntaş, a.g.t., s. LVII.

18 Bunu ilk defa İbn Nedim'in dile getirdiği söylenir. Bkz. *Fihrist*, Beyrut, ts.ys. s. 227; Ayrıca bkz. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999, 1046.

19 İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *ed-Duafâu ve'l-Metrûkin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406, III/136.

20 el-Mizzî, Yüsusuf b. Zekeriyya, *Tehzibu'l-Kemâl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXVIII/436.

21 İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Tehzibu'l-Tehzib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984, X/249.

den birisi de az önce de aktardığımız üzere, onun Zeydî bir inanca mensup olduğu iddiasıdır. Bunu *el-Fihrist*'inde dile getiren İbn Nedîm, Mukâtil'in Zeydî, muhaddis ve bir kırâat âlimi olduğunu söyler.²² Onun ileri sürdüğü bu fikir, daha sonradan gelenler tarafından da tekrar edile gelmiştir.²³ Nitekim çağdaş yazarlardan Muhammed Ebû Zehra da, Mukâtil'in Şîi ve Zeydî olduğunu söyler.²⁴ Benzer kanaat, Masignon tarafından da "O, hukuken Zeydî, akîde yönünden ise aşırı derecede Cehme hasım idi." ifadeleriyle vurgulanmaktadır.²⁵ Yine M. M. el-Sawwaf'ın "Mukatil b. Suleyman an Early Zaydi Theologian with Special Reference to his Tafsir al-Khamsmiat Aya" (Oxford 1970) adlı doktora çalışmasında da, tezinin başlığında Mukâtil b. Süleyman'ı erken dönem Zeydî teolog olarak sunması, onun kanaatinin de Mukâtil'in Zeydî olduğu izlenimini vermektedir. Mukâtil'in eserlerini tahkik edip yayımlayan Dr. Abdullâh Şehhâte de onun için, Şia'nın Zeydî koluna mensup olduğuna dair eserinde pek çok delil olduğunu söyleyerek yaygın kanaate meyleden bir tutum sergilemiştir.²⁶

Zeydiyye-Mu'tezile etkile(n)mesi konusunda yaptığı doktora tezinde Mehmet Ümit de "İlk dönem tefsircilerden Mukâtil b. Süleyman'ın (8150/767), ilk Zeydiyye'den olduğu zikredilir. Ancak Zeydiliği ile ilgili herhangi bir görüşü nakledilmez. Mukâtil'in teşbih anlayışını benimsediği ve Allah'ın insan süretinde bir cismi ve organlarının olduğunu ileri sürdüğü belirtilir.²⁷ O, Allah'ın bu dünyada değil, ahirette görüleceğini ileri sürer. Hayır ve şerrin yani kaderin, Levh-i Mahfuz'da yazılmış olduğunu söyler ve onu imân esaslarından kabul eder. Dolayısıyla bu şahsın Zeydiliği şüpheli olduğu gibi Mu'tezile'ye de karşı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır."²⁸ şeklinde bir görüş beyan ederek yaygın görüşe katılmamıştır.

Mukatilin kendisine ait eserler incelendiğinde de Mukatil'in her ne kadar Şüliğe meyyal bir tutum sahibi olduğu söylenebilirse de²⁹ Zeydî olduğunu söylemenin güç olduğu anlaşılmaktadır. Dahası Zeydî düşünceye ait genel yapının henüz teşekkül etmekte olduğu bir dönemin insanı olarak Mukâtil için bu imkansız gibidir. Bir kısım âyetlere yaptığı yorumlar dikkate alındığında onun Şîi bir söyleme sahip olduğu söylenebilir. Örneğin Mukâtil'in, "Kim Allah'a ka-

22 Fihrist, 227; Ayrıca bkz. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999, 1046.

23 Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, *Tefsir Tarihi*, 1/195.

24 Ebû Zehrâ, *İmâm Zeyd*, s. 16.

25 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/196 (Louis Massignon, Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islâm, Paris 1929, p. 194'dan naklen).

26 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, İşaret Yayınları, 74-75

27 Krş. Eş'arî, *Makâlât*, 152-3, 209; Eş'arî, Mukâtil'in Allah'ın insan süretinde cisim ve organlarının olduğunu ancak onun hiçbir şeye benzemediğini ve hiçbir şeyin de ona benzemediği görüşünü benimsediğini kaydeder. Cerrahoğlu ise, incelemiş olduğu tefsirle ilgili eserlerinde, onun ve teccim akidesini teyid edecek bir hususa rastlamadığını belirtir. Bkz. age, 1/227, 60.

28 Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkilenmesi ve Kâsum er-Ressî*, s. 36.

29 Konu hakkında örnekler için bkz. Ünal, *Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı*, s. 170-173.

vuşmayı umuyorsa, bilsin ki, Allah'ın tayin ettiği bir vakit gelecektir..."(Ankebût: 5) âyetini izah ederken , doğru yola ulaşmışlara örnek olarak Ali b. Ebi Tâlib, Abbas, Hamza ve Ca'fer ismini zikretmiş olması,³⁰ "Öyle bir fitneden sakının ki..."(Enfâl: 25) ayetinde kastedilen fitneyi izah ederken, bu fitneden kastın Cemel savaşı olduğunu, sahabeden Talha ve Zübeyr'in de bu fitneye düştüğünü söyler.³¹ Ancak diğer yandan "istivâ", "arş" ve kıyâmet günü Allah'ın müminler tarafından görülebileceğini ifade eden âyetlerin işlendiği konularda ise Mukâtil'in Zeydiyye ve Mutezile ile örtüşmeyen bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır.³² Bu nedenle onun Zeydî olduğu kanaati, isabetli değildir.

Zeydiliği tartışmalı bir diğer isim ise Muhammed eş-Şevkânî'dir. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1828) düşünce olarak önceleri Zeydî olduğu daha sonradan ise bu mezhepten koparak tamamıyla Zeydiyye'ye zat bir portre çizdiği tüm kaynaklarda ifade edilir.³³

İsmail Cerrahoğlu bu hususta şöyle der: "Muhammed eş-Şevkânî başlangıçta Zeydiyye fikrini okumuş, bu mezhebe göre fetva vermiş ve o mezhebin en büyük imamlarından biri olmuştur. Daha sonra hadis ve diğer ilimlerle meşgul olunca, bilgisi genişlemiş ve kendisinde içtihat yapabilme salâhiyetini görmüştü. Bu andan itibaren Zeydiyye mezhebini taklit etmekten vazgeçmiş ve bütün mezheplerin görüşlerini bir tenkit süzgecinden geçirdikten sonra, yazmış olduğu **el-Kavlu'l-Mufid fi Edilleti'l-İctihâdi ve't-Taklîd** adlı eserinde, taklîdin haram olduğuna kâil olmuş ve bütün mezheplere karşı, bu yönden bir cephe almıştır..."³⁴

Mevlüt Güngör de onun akidesini ele alırken şunları aktarır: "Şevkânî, selefî sâlihîn akidesi üzerinedir. Bu sebeple o, Yüce Allah'ın Kur'ân ve Hadis'te geçen "istivâ, vech, ayn, yed..." gibi sıfatlarının hiçbir te'vile gidilmeksizin olduğu gibi kabul edilmesini ister. Diğer yandan Şevkânî, Mu'tezilî bir çevrede yetişmesine rağmen, tefsirinde her fırsatta onların görüşlerini tenkit eder ve bilhassa, bu itikâdî mezhebin tefsirde temsilcisi olan Zemahşerî'ye ağır eleştirilerde bulunur."³⁵

Bu tespitlere rağmen, tefsir tarihi konusunda yapılan tüm çalışmalarda, Zeydiyye'ye mensup ilk örnek müfessir olarak Şevkânî gösterilmiştir.³⁶ Halbuki onun Yemenliliği dışında bu mezhep mensuplarıyla pek bir bağı bulunmamaktadır. Kanaatimizce konu ile alakalı tefsir tarihi kaynaklarında Şevkânî'yi

30 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil v. Süleyman (thk. Ahmed Ferid)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1402/2003, I/345.

31 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, II/12.

32 Örnekler için bkz. Ünal, a.g.e., s. 169-173.

33 Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, I/509; Turgut, Ali, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları İstanbul, 1991, s. 283; Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları 1*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 101.

34 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, I/509.

35 Güngör, a.g.e., s. 101.

36 Bunda Zehebî'nin büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Çünkü Şevkânî müfessiri tanıtırken onun Zeydilikten kopmuş olduğunu ifade etmesine rağmen Zeydî tefsire yine onu örnek olarak sunmuştur. Bkz. Zehebî, *Tefsîr*, II/273 vd.

Zeydiyye içinden görme/gösterme, mezhebe dair kaynak sıkıntısından ve de var olanların bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.

Halbuki bu konuda mezhebin tefsir kaynakları diğer Sünnî mezheplere göre azımsanmayacak bir rakama ulaşmaktadır. Ancak bunların bir kısmı kayıp bir kısmı da tozlu raflarda gün yüzüne çıkmayı beklemektedir.

Şimdi bu çalışmalardan tespit edebildiklerimi zikrelelim:

1. Ebû Ca'fer Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'nin (150- 290)³⁷ *Kitâbun fi't-Tefsîri'l-Kebîr* ve *Kitâbun fi't-Tefsîri's-Sağîr'i*,³⁸
2. İmâm Hasan b. Ali el-Utruş'un (ö. 304/916) *Tefsîru'l-Kur'ân'ı*,
3. Müeyyid Billah Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî'nin (ö.411/1020) *Kitâbu İ'câzi'l-Kur'ân fi İlmi Kelâm'ı*,³⁹
4. Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1023) *et-Tehzîb fi Tefsîri'l-Kur'ân'ı*

Hâkim el-Cüşemî'nin bu eseri şu anda yazma olarak bulunmaktadır. Eserin dokuz cilt olduğu söylenir.⁴⁰ Bir kısım Zeydî âlimler bu tefsîrin Zemahşerî'nin *Keşşâf*'inin bir muhtasarı olduğunu bile söylemişlerdir. Eserin yazma nüshaları, Yemen kütüphanelerinde bulunmaktadır.

5. Abdullâh b. Hamza'nın (ö. 647/1249) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim'i*,⁴¹
6. Atiyye b. Muhyiddin en-Necrânî'nin (ö. 665/1266) *İthâfu'l-Ekâbir'i*,⁴²
7. Muhammed b. Ali el-Ek'am'ın (H. 9. asır) *Tefsîru'l-Kur'ân'ı*.⁴³

Bunların dışında ahkâm âyetlerine yoğunluk veren bazı Zeydî çalışmalar da olmuştur. Bu anlamda Hicrî 9. asrın, Yemen âlimlerinin daha önceki dönemlere göre hayli dikkat çeken oranda eser verdikleri bir dönem olduğu söylenir. Bunda, dönemin, çoğu fıkıh ekolünün kendi sistemini kurmuş olmalarının ve kendi adlarıyla şöhret kazanmış olduğu bir zaman dilimi olmasının büyük payı vardır. Bu süreçte Zeydî âlimler de kendi mezheplerinin adını duyuracak birtakım fikhî tefsirlere yönelmişler ve mezheplerinin düşünce rengini eserlerde göstermişlerdir. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

37 Murâdî'nin telif ettiği eserlerin otuza yakın olduğu söylenir ki, bunların geneli fıkha ait bazı başlıklar içermektedir.

38 İbn Nedîm, *Fihrist*, 244; Cerraçoğlu, *Tefsir Tarihi*, I/506; Demirci, a.g.e., s. 77.

39 Beşinci asrın Zeydî muhaddislerinden olan imâm Ahmed b. Hüseyin, Hicrî 333 yılında Taberistan'da dünyaya gelmiş, dil âlimi, rivâyet ve dirâyette hadis münekkidi olarak tanınmış kelâm ve usûl-u fıkıh ilimlerinde meşhur olmuş bir âlimdir. Vecih, *A'lâmu'l-Müellifine'z-Zeydiyye*, s. 100.

40 Bkz. *Tenbüh*, s. 19.

41 Müellifin bu eseri San'a'da yazma olarak bulunmaktadır. Bkz. Demirci, a.g.e., s. 107.

42 Altuntaş, *Necrî ve Tefsîrdeki Metodu*, s. LVI. (el-Haberî, Abdullâh b. Muhammed, *Mesâdir*, 16-19'dan naklen); ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, II/271.

43 Bkz. Zehebî, *Tefsîr*, II/271.

1. Muhammed b. Nüreddin el-Mevzâî'nin (ö. 825/1421) *Teysîru'l- Beyân fî Ahkâmî'l-Kur'ânı*,
2. Yûsuf b. Osman es-Sülânî'nin (ö. 832/1428) *es-Semerâtu'l-Yânî'a'sı*,

Bu eserin üç büyük ciltten oluştuğu nakledilir. Câmîu's-San'a'da (Tefsîr, 78, 268 ve 269 numaralarda kayıtlı) nüshaları bulunan eserde ahkâm âyetleri Kur'ân'daki tertiplerine göre ele alınmıştır. Âyetin zikredilmesinden sonra, varsa nüzûl sebebi zikredilmiştir. Ardından âyetten çıkarılan hükümler sıralanmıştır. Nakledilen hadislerin sıhhat dereceleri araştırılmıştır. Pek çok Zeydî müfessir gibi, Sülânî de Zemahşerî'den etkilenmiştir.⁴⁴

3. Abdullâh b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım en-Necrî'nin (ö. 877/1476)⁴⁵ *Şerhu Âyâtî'l-Ahkâmı*,

Necrî, X. asır âlimlerindedir. Bazı biyografi yazarları kendisini Hanefî olarak zikretse de hakkında bir doktora çalışması yapan Halil Altuntaş kendisinin iyi bir Zeydî düşünce taraftarı olduğunu söyler.⁴⁶ Ayrıca Necrî'nin *Kitâbu Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm el-Müsemnâ Şâfi'l-Alîl Şerhu'l-Hamse mie Âye* adıyla aynı eseri, Câmîatu Ummî'l-Kurâ'nın Külliyyetu's-Şerîa bölümünde Muhammed Sâlih b. Muhammed el-Uteyk tarafından da 1406 yılında doktora çalışması olarak da savunması yapılmıştır.

4. Muhammed b. el-Hâdî'nin (ö. 720/1320) er-Ravda ve'l-Gâdir fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâmı,⁴⁷
5. Hasan b. Muhammed en-Nahvî ez-Zeydî es-San'ânî'nin (ö. 791/1389) *et-Teysîr fî't-Teysîri*,⁴⁸
6. Hüseyin b. Ahmed en-Nerânî'nin *Şerhu'l-Hamsimie âye'si*,⁴⁹
7. Muhammed b. el-Huseyin b. el-Kâsım'ın *Münteha'l-Merâmı*,⁵⁰
8. el-Kâdî b. Abdirrahman el-Mücâhid'in *et-Teysîri*,⁵¹

Hicrî 9. asırdan sonra uzun süre, Zeydiyye tefsirinde dikkat çekecek orijinal bir eser yazıldığı söylenemez. Yukarıda da sözünü ettiğimiz eserler dışında yazılan irili ufaklı başka eserler çıkmış olsa da, bunların çoğu *Keşşâf* üzerine

44 Zehebî, *Tefsîr*, II/469; Altuntaş, *Necrî ve Tefsîrdeki Metodu*, s. LVIII.

45 Müellifin fıkıh usulü, fıkıh, kelâm ve tefsîr sahasında eserleri vardır. Yemen de doğup büyümesine rağmen bir süre ilmi faaliyetleri için Mısır'da bulunmuştur. Bir diğer Zeydî âlim İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) başta olmak üzere, İbn Hacer, Bedrettin Aynî, İbn Hümâm ve Suyûtî gibi birçok zirve âlimle çağdaştır. Zikrettiğimiz bu eser dışında müellife ait *Şerhu Mukaddimeti'l-Bahr* (eserin müellifi Ahmet b. Yahyâ b. el-Murtezâ'dır (ö. 840/1436)), *el-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid* (Bu eser de yine İbnü'l-Murtezâ'ya aittir), *el-Mi'yâr fî'l-Münâsebâti beyne'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, *Hidâyetu'l-Mübtedî ve Nihâyetu'l-Müntehâ* (Mantığa ait bir eserdir), *Muhtasar fî'n-Nahv*, *Şerhu Mukaddimeti'l-Teshîl li İbn Mâlik ve Mirkâtu'l-Enzâr* isimli eserleri de burada zikredilebilir.

46 Altuntaş, *Necrî ve Tefsîrdeki Metodu*, s. 9 vd.

47 Zehebî, *Tefsîr*, II/271 (*Mukaddimeti Şerhu'l-Ezhâr*, s. 11'den naklen).

48 Zehebî, *Tefsîr*, II/271 (*Mukaddimeti Şerhu'l-Ezhâr*, s. 11'den naklen).

49 Bu müellif de Hicrî 8. asır Zeydiyye âlimlerindedir ve eseri, adından da anlaşılacağı üzere ahkâm âyetlerinin tefsiridir.

50 Zehebî, *Tefsîr*, II/272. Eser bir ahkâm âyetleri şerhidir.

51 Müellif Hicrî 3. asır Zeydiyye âlimlerindedir. Zehebî, *Tefsîr*, II/272.

yapılmış ihtisâr ve hâşiyeler şeklinde gelişmiştir. Zaten bu dönem, ilmi alanda durgunluğun ve donukluğun bir simgesi olmak üzere, şerh, hâşiye ve ihtisâr türü eserlere yönelmenin tüm İslâm dünyasında yaşandığı bir zaman dilimidir.

Ancak sonraki süreçte Yemen bölgesinde başka çalışmalar yapılmamış da değildir. Nitekim Ebû Bekir el-Haddâdî (ö. 800/1397) ve onun *Kesfu't-Tenzil fi Hakâiki't-Te'vil/Tefsiru'l-Haddâd* isimli eserini burada zikretmemiz gerekir. Kaynaklar eserin sahibi Ebû Bekir el-Haddâdî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu, kendisinin meşhur bir müfessir olduğunu, aynı zamanda iyi bir fakih olduğunu ifade eder.⁵² Bu eser, 2003 yılında Muhammed İbrâhîm Yahyâ tarafından tahkik edilerek basılmıştır.⁵³ Ancak çalışmamızda değerlendirmeye alınmamıştır.⁵⁴

9. Abdullâh b. Ahmed b. İbrâhîm eş-Şarkî'nin (ö. 1062/ 1651) *el-Mesâbihu's-Sâtati'l-Envâr*'ı,

Eserin diğer adı, *Tefsîru Ehl-i Beyt* olarak da bilinir. Bu eserin aslı, Kâsım er-Ressî, (ö. 247/861) Muhammed b. Kâsım (ö. 284/897) ve el-İmâmü'l-Hâdî'nin (ö. 298) çalışmasından oluşmaktadır. Şöyle ki, Kâsım er-Ressî, vaktiyle Fâtîha sûresi ve akabinde de Nâs sûresinden Şems sûresine kadar kısa sûrelerin bir tefsirini yapmıştır. Peşinden onun oğlu Muhammed b. Kâsım, Beled sûresinden Nâziât sûresine kadar bu tefsiri devam ettirmiştir. Daha sonra el-İmâm el-Hâdî ile'l-Hâkk da, Nebe sûresinden Münâfikûn sûresine kadar devam ederek bu geleneği sürdürmüştür. Abdullâh b. Ahmed b. İbrâhîm ise, her üç imama ait olan bu çalışmaları bir araya getirmiş, ayrıca kendisi de Cumâ sûresinden başlayarak Rûm sûresinin sonuna kadar, bu tefsiri devam ettirmiştir. Kur'an'ın sonundan başlayarak geriye doğru tefsir edilmesi şeklinde farklı bir tefsir geleneği anlamına gelen bu yöntem, insanların daha sık okudukları sûre ve âyetlerin tefsirinin yapılmasının pratik değerinin daha fazla olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu eser, Mektebü't-Turâsî'l-İslâmî tarafından yayımlanmış olup dört ciltten müteşekkildir. İlk cildi, 1998/1418'de; ikinci cildi, 1999/1420'de; üçüncü cildi, 2000/1421'de dördüncü cildi ise 2003 yılında basılmıştır.

Zeydiyye mezhebine ait müstakil olan bu eserler dışında mezhebin önde gelen imamlarına ait kelâmî, fikhî ve mezhebin kendi ilke ve usullerini ele alan birçok risale ve eserler kaleme aldıkları da bir gerçektir. Mezhebe ait tamam-

52 Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1991, II/576.

53 Bkz. Ebû Bekir el-Haddâdî el-Yemenî, *Tefsîru'l-Haddâd/Kesfu't-Tenzil fi Tahkiki'l-Mebâhis ve't-Te'vil*, (thk. Muhammed İbrâhîm Yahyâ), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrut 2003, (I-VII).

54 Zeydiyye üzerine yoğunlaştığımız günlerin başlarında karşılaştığımız bu eser, Zeydî bir tefsire kavuşmuş olma ihtimalimiz nedeniyle bizi çok heyecanlandırmıştı. Müellifin Yemen'li olması, Zeydiyye mezhebi mensubu bir müfessir olma olasılığını akla getirdiği için bir şekilde temin yoluna gittik. Ancak tefsiri incelediğimizde Zeydî olmadığı kanaatine vardık. Bizi yanıltan, bu müellifin de, Hâkim el-Cüsemî ve Zemahşerî gibi, fikhî konularda Hanefî geleneğine yakın bir usûbu bulunsa da, akide açısından Mutezili- Zeydî çizgide olma olasılığı idi. Ancak eserin kelâmî konularda da Ehl-i Sünnet çizgisinde bir metod takip ettiği anlaşılmaktadır. Fakat belirtmemiz gerekir ki bu tefsir, incelenmeye ve üzerinde durulmaya değer, dili sade, kolay ve anlaşılır bir çalışmadır. Bu nedenle, Yemen'de çok sık başvurulan bir tefsir olmuştur.

lanmış hali hazırda matbû müstakil bir tefsir çalışması olmadığı için mezhebin Kur'an ve Kur'an ilimleri hususundaki kanaatlerini görmek için bu risalelerine başvurmak ta kaçınılmazdır. Ulaşabildiğimiz bu risale ve külliyatlarını da dikkate aldığımızda mezhebin Kur'an tasavvurunu, Kur'an ilimleri hakkındaki görüşlerini, te'vil ve tefsir yöntemlerini inşa etmemiz kısmen mümkün olabilecektir. Şimdi bu başlıkları sırası ile vermeye çalışalım:

IV. Mezhebin Kuran Tasavvuru

Zeydiye'nin Kur'an tasavvuru, "Halku'l-Kurân" başlığı ayrı tutulacak olursa, bildik geleneksel Sünnî anlayış ile paralellik arz eder. Onlara göre de Kur'an, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) i'câz için indirilmiş, âlimlerin icmâi ile kendisine hiçbir şey eklenmeden son arza'daki hâliyle bize kadar mütevâtir olarak gelmiş, ümmetin elindeki ilâhi kelâmdır. Bu nedenle Kur'an'ın sübûtuna halel getirecek hiçbir rivâyete ve müfrit Şîa fırkalarının Kur'an'dan bazı âyet ve sûrelerin çıkartıldığına dair iddialara kesinlikle itibar edilmez. Vahyin iniş süreci esnasında yaşandığı sanılan Garanik rivâyeti bir iftira ve safsatadan ibarettir.⁵⁵

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e 23 senelik zaman dilimi içinde nâzil olduğu bilinmektedir. Ancak bu nüzûlün şeklinde konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre, Kur'an'ın iki aşamalı bir nüzûlü olmuştur. Buna göre, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına (Beyt-i Ma'mûr'a) toptan nüzûlü ilk aşamayı, Hz. Peygamber'e bir Ramazan ayı içerisinde, Kadir gecesinde inmeye başlayan ve yaklaşık yirmi üç sene devam eden âyet âyet ve sûre sûre nüzûlü ise ikinci aşamayı oluşturur.⁵⁶ Bu görüşün kanıtı ise İbn Abbâs'a dayanan "Kur'an dünya semasına Kadir gecesinde toptan indirildi. Oradan da yirmi küsur sene boyunca parça parça (Hz. Peygamber'e) nâzil oldu." haberidir.⁵⁷ Bir diğer görüşe göre ise Kur'an, Levh-i mahfuz'dan tedricî bir tarzda Kadir gecesinde Hz. Peygamber'e inmeye başlamış ve vahyin son bulmasına kadar da devam etmiştir.⁵⁸

Zeydi bilginler de bu geleneksel anlayışa katılmışlar ve ilahi kelâm Kur'an'ın iki aşamalı bir nüzûlünün olduğunu, ancak bu nüzûlün tümünden bir Kur'an olarak Nebî'ye değil dünya semasına indirildiğini; sonra da buradan âyet âyet ve sûre sûre Hz. Peygamber'e nâzil olduğunu söylemektedir.⁵⁹

55 Örnek açıklamalar için bkz. Ressi, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh (Resâil içinde)*, II/47-9.

56 Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut 1987, I/228; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 43.

57 Taberî, İbn Cerîr, *Câmû'l-Beyân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1992/1412, XII/651.

58 Zerkeşi, *Burhân*, I/228.

59 Bu kanaatin örnekleri için bkz. er-Ressi, Kâsım b. İbrâhîm, *Mecmû'u Kütübi ve Resâli el-İmam Kâsım er-Ressî*, (thk. Abdulkêrim Ahmed Cedbân), I-II, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1422/2001, II/101; Zerrur, Adnan, *el-Hâkim el-Cüşemî, Menhecuhû fî Tefsîri'l-Kur'an*, Müessesetur-Risâle, Dimeşk 1971, s. 407; Abdullâh b. Ahmed b. İbrâhîm eş-Şarkî, *el-Mesâbihu's-Sâtati'l-Envâr* (thk. Muhammed Kâsım el-Hâşîmi-Abdusselâm Abbâs el-Vecîhe), San'a 1998-2003, I/ 83.

Mevcut haliyle bu Kur'an, belâgat ve fesâhat bakımından Arap dilinin bir hârikası olarak benzerini getirme talebine karşı, tüm insanların cevap veremediği Allah'ın son mu'ciz kelimidir.⁶⁰ Kur'an'ın Allah'ın mu'ciz kelâmı olması, onun anlaşılabilir olduğu anlamına gelmez. Bir kısım gruplar (Haşeviyye) Kur'an'ın içinde okunup da mânâsı olmayan kısımlarının olduğunu söylerler. Zeydiyye mezhebi buna karşı çıkmış, hitaptan kastın mânâsının anlaşılması olduğunu söylemiş, dolayısıyla Kur'an içinde mânâsı anlaşılmayan kısımlarının bulunduğu iddiasını reddetmiştir.⁶¹

Zeydiyye mezhebi, bir dönemin siyaset malzemesi yapılarak gündeme getirilen ve hareketli tartışmalara halku'l-Kur'an meselesinde Mu'tezile ile birlikte hareket etmiş ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemiştir. Onlara göre Kur'an, Allah'a ait bir fiilin sonucudur.

Ancak Zeydî düşüncenin bu kanaate Kâsım er-Ressî ve sonrasında sahip olduğu da anlaşılmalıdır. Bu kanaat ilk dönem imamlarda çok sesli bir şekilde dillendirilmediği gibi buna karşı duran bir bakış açısı dahi daha baskın gözükmektedir. Konu hakkında yapılan bir çalışmada Kâsım er-Ressî ile birlikte mezhep içinde Mu'tezileye kayan bir düşüncenin gitgide yayıldığı ve III/IX. asrın başlarında Zeydiyye içinde özellikle Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mu'tezile ile paralel görüşleri savunanların yaygın olarak yer aldığı söylenebilir.⁶² Bu süreç sonrasında onlar da tıpkı Mu'tezile gibi Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfatının bir ürünü olduğunu bu fiilin de muhdes olduğunu onu yaratanın da ondan önce olması gerektiğini söylerler. Çünkü Allah'tan önce hiçbir varlık olamaz. Bu durumda Kur'an'ın da yaratılmış (muhdes) olduğu zorunlu olarak anlaşılmalıdır.⁶³

Yine onlara göre Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde, sadece beş kişi tarafından ezberlendiğini⁶⁴ kabul etmek de mümkün değildir. Belki kendilerine kırâat imamlarının isnatlarının nispet edildiği kimseler olmaları nedeniyle bu sahâbilerin adı öne çıkmıştır.⁶⁵ Dolayısıyla Hz. Osman için Kur'an'ı -kendine

60 İbn Lokmân, Ahmed b. Muhammed, *el-Kâşif li Zevîli'l-Ukûli an Vucûhi Meânî'l-Kâfil bi Neyli's-Suûl* (thk. Murtezâ b. Zeyd el-Mahatvârî), Mektebetu Bedr, San'a 2000/1421. s. 51- 52; Abdullâh b. Ahmed, *Mesâbih*, I/84.

61 İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Bahrûz-Zahhâr el-Câmî li Mezâhibi Ulemâ'l-Emsar*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001/1422, I/84.

62 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ümit, *Zeydiyye Mu'tezile İlişkisi*, s. 43 vd.

63 Örnek değerlendirmeler ve tartışmalar için Bkz. Ressî, *el-Adl ve't-Tevhîd*, (Resâil içinde), I/591; Cüşemî, Hâkim, *Tahkîmu'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl* (thk. Abdüsselâm Abbâs el-Vecîh), Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sakafîyye, San'a 2001-1421, s. 174-175; el-Emîr el-Hüseyn b. Bedridîn, *Yenâbiu'n-Nasiha fi'l-Akâidi's-Sahîha* (thk. El-Murtezâ b. Zeyd el-Mahatvârî), Mektebetu Bedr, San'a 2001/1422, s. 320 vd.

64 Bu hususta farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bunlardan birisi şudur: "Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı dört kişi cem' etti..." Bkz. Buhârî, "*Tefsîr*", sûre: 9, "*Fedâilu'l-Kur'an*", 3; Tirmizî, "*Zühd*", 38; Nesâî, "*İftitâh*", 37; İbn Mâce, "*İkâme*", 178; Ahmed, *Müsned*, V/134; Bir başka rivâyette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: "Kur'an'ı dört kişiden almız: Abdullâh b. Mesûd, Sâlim, Muâz b. Cebel ve Ubeyy b. Ka'b." Bkz. Buhârî, "*Fedâilu'l-Kur'an*", 8.

65 Zerkûr, *Cüşemî*, s. 407, 415

göre- cem etti de, denemez. Resûlullah (s.a.v.) nasıl Hz. Osman'a Kur'ân'ı okumuşsa, Hz. Ali'ye ve Ubey b. Ka'b'a da okumuştur. Dahası bu okuyuşlar zâyi olmuş da değildir.

Benzer şekilde Ubey b. Ka'b ve diğer bazı sahâbîlere nispet edilerek nakledilen, *Ahzâb sûresi (bir zamanlar) Bakara sûresine yakındı. Ve onun içinde zinâ eden evli erkekle zinâ eden evli kadının recmedileceğine dair âyet de vardı...*⁶⁶ şeklindeki rivâyetle, Hz. Aişe'den nakledilen, "*Ahzâb sûresini biz Resûlullah döneminde ikiyüz âyet kadar okurduk...*"⁶⁷ şeklindeki rivâyeti mezhep mensupları ihtiyatla karşılamış, hatta bu tür rivâyetleri mülhitlerin desiseleri çerçevesinde görerek Kur'ân'a temessükten inananları kopartacak girişimler olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁸ Çünkü bu tür rivâyetlerin kabulü, mevcut Kur'ân metnini şüpheli hâle getireceği gibi, uygulamada olan dinin birçok emrinde de kuşkuyu gündeme getirecektir.⁶⁹

V. Kuran İlimlerine Bakışı

Zeydiyye mezhebine ait Kur'ân ilimlerine dair özel bir çalışmaya henüz sahip değiliz. Ancak eldeki mevcut kaynaklar çerçevesinde başta Kur'ân kırâatleri olmak üzere, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem ve müteşâbih konularında Zeydî düşüncenin görüşlerini kısaca vermeye çalışalım.

Mezhebe göre, Hz. Peygamber'den gelen yedi kırâat mütevâtir kabul edilmiştir. Bunun dışında kalan okuyuşlar şaz kapsamında olup, sadece fikhî konuların çözümlenmesinde kendisine başvurulabilir.⁷⁰ Ancak yedi meşhur kırâati makbûl görseler de, Medine ehlinin kırâatini ve onlar arasından da Nafi'nin okuyuşunu daha çok tercih etmişlerdir. Bu hususta Yahyâ b. Muhammed, "*Bizim imamlarımızın itimat ettiği Medine Ehli'nin kırâatidir. O kırâat, Nafi'nin el-Hâdi ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin b. el-Kâsım'ın ve onun oğlu, Murtezâ Muhammed'in kırâatidir.*"⁷¹ der.

Mezhebin öncüsü olan Zeyd b. Ali'nin de kendisine ait bazı okuyuş vecihleri bulunmaktadır.⁷² Hatta İmam Zeyd'in bu konuda kendisine ait bir kitabının

66 Bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, XIV/76.

67 Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1987/1407, II/817.

68 Zerzûr, *Cüşemî*, s. 415.

69 Zerzûr, *Cüşemî*, s. 415.

70 Yemin kefaretinin seçeneklerinden birisi olarak tutulacak olan oruç konusunda İbn Mes'ud'un "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام" (Mâide:89) âyetini "منتابعات" ekiyle okumasından hareketle tıpkı Hanbelî ve Hanefî mezhebi gibi Zeydî bilginler de bu orucun "peşpeşe" olmasını gerekli görmüşlerdir. Bkz. İbn Lokmân, *Kâşif*, s. 57.

71 Zerzûr, *Cüşemî*, s. 356.

72 Bu hususta "*Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı*" isimli çalışmamızın sonunda İmam Zeyd'in okuyuşlarını bir ek olarak vermiş bulunmaktayız. Bkz. a.g.e., s. 297-312.

da var olduğu, söz konusu bu esere dair bir nüshasının “*Kurâât-ı Zeyd b. Ali*” adıyla yazma halinde Milano’da Ambroziana Kütüphanesinde kaydı da bulunmaktadır.⁷³ İmam Zeyd’e ait kıraat örneklerini Zemahşerî ve Ebû Hayyan gibi birçok müfessirin eserlerinde zikrettiğini de belirtmek gerekir.⁷⁴

Zeydiyye mezhebine göre sahih olan her bir kıraat, istifade edebileceğimiz birtakım gizli yararları da bünyesinde ihtiva etmektedir. Buna göre, her kıraat şekli bizâtilihî mü’cizedir ve bu kıraatlerden her biri ile Kur’an’ın i’câzı ve onun vecihlerinin sayısı çoğalmış olmaktadır. Diğer yandan kıraatler, kesinleşmiş hükümleri açıklığa kavuşturur. Bazı kıraatlere göre, âyetin ifade ettiği hükmün delâletinin zannî olması durumunda diğer kıraatlerle âyetin ifade ettiği anlamda uyum sağlanıyorsa, bu durumda âyetin ifade ettiği anlamın delâletinin kesinleşmesi sağlar. Ayrıca bir kısım kıraatlerin zâhiri, dinin hükümlerinin ortaya koyduğu asıl kaynakla uyuşmayan (müphem) bir mânânın verilmesine neden olabilir. Bu durumda diğer kıraat şekli, Şeriat’ın hükmünü netleştirici ve istenen anlamı vuzûha kavuşturucu bir misyon yerine getirebilir.⁷⁵

Esbâb-ı nüzûl, Kur’an’ı anlamada bir araçtır. Mezhep imamları, buna en sık Ehl-i Beytin konu edinildiği âyetleri ele alırken yer vermişlerdir.⁷⁶ Zeyd b. Ali, Peygamber hanımlarını da Ehl-i Beyt kapsamında gören bir anlayışı benimserken, sonradan gelen imamlar da Şia anlayışına uygun olarak Peygamber hanımlarını Ehl-i Beytten görmeyen bir kanaat hâkim olmuştur. Benzer anlayışı, sahâbeye övgü ifade eden tüm âyetleri, Hz. Ali’ye indirgemelerinde de görmek mümkündür. Onlara göre Ali b. Ebî Tâlib, Kur’an’da övgü ve medih içeren; dünyada bir nusret, ahirette de rahmete ulaşmayı müjdeleyen her âyetin içinde yer almıştır.⁷⁷ Genellemeci, abartılı ve birçoğuna da ihtiyatla bakmamız gereken rivayetlerle kurgulanan bu anlayış, Şia’nın bildik zihniyetiyle tamamen örtüşmektedir.⁷⁸

73 Bkz. Subhâni, Ca’fer, “*Zeydiyye*”, *Buhûsun fi’l-Mûlel ve’n-Nihal Dirâsetun Mevdüyyetün Mukâra-netun li’l-Mezâhib’ül-İslâmiyye*, 1415, s. 125-126.

74 Hatta bu konuda Ebu Hayyan’ın bir eser yazdığı ve eserine “*en-Neyru’l-Celî fi Kurââti Zeyd b. Ali*” adını verdiği söylenir. Bkz. hakkında bkz. et-Tilmisânî, Ahmed b. el-Mukrî, *Neşfu’t-Tib min Gusni Endelustîr-Ratib*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut 1998, II/552; el-Kurtubî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü’l-Vefeyât*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut 1974, IV/78; Katib Çelebi (Hâcî Halîfe), *Keşfü’z-Zûnün*, ty., by., II/1994; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü’l-Muhîd*, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 1993/1413, I/41 (Âdil Ahmed el-Mevcûd ve arkadaşlarının önsözü). Ayrıca bkz. Örnekler ve detaylı bilgi için bkz. Ünal, *Zeydiyye’nin Tefsir Anlayışı*, 297 vd.

75 Ebû Zehrâ, *İmâm Zeyd - Hayatı - Fikirleri*, s. 323-4 (özetlenerek alınmıştır); Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşımında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ferc 2005, s. 177 vd.

76 Buna özellikle, Ahzâb, 33; Şûra, 23, Hac, 78, Al-i İmran, 61; Hacc, 78; Ahzab, 33 ve Şûrâ, 23.âyetini ele alırken yaptıkları rivayetlerle işaret etmişlerdir. Bkz. Abdullâh b. Ahmed, *Mesâbih*, I/37-41.

77 Bu konuda Hakim el-Cüşemî’nin *Tenbihü’l-Gâflîn* (thk. İbrâhîm Yahyâ ed-Dersî), Merkezi Ehl-i Beyt, Sa’de 1421/2000.isimli eserine bakıldığında çok çarpıcı örnekleri verdiği görülecektir. Bkz. s. 144, 148, 162, 183, 203, 234, 225, 235.

78 Örnekler için bkz. Ünal, *Zeydiyye’nin Tefsir Anlayışı*, s. 110-120.

Zeydiler, nâsîh ve mensûh konusunda da yine Sünnî kanadın kabul ettiği geleneksel anlayışa uygun bir kanaate sahip olmuşlar ve neshin varlığını bir realite olarak kabul etmişlerdir. Bu konuda Kitabın Kitapla neshi, Sünnetin Sünnetle neshi ve hatta mütevâtir Sünnetin Kur'ân'ı neshine bile kâil oldukları söylenebilir. Özellikle “*seyf âyet*” olarak bilinen Tevbe, 9/5. âyetten hareket ederek yüzden fazla âyetin mensûh olduğu fikrini Zeydî eserlerde müşahede etmekteyiz.⁷⁹

Kur'an'ın bizzat yer verdiği muhkem ve müteşâbih kavramı Zeydî bilginlerce de çok sık olarak kullanılmıştır. Onlara göre de muhkem âyetler kitabın aslı, müteşâbih âyetler ise fer'i olarak değerlendirilir. Muhkem âyetler, yoruma gerek duyulmayacak şekilde nassın zâhirinden anlaşılan açık hükmü ifade eder.⁸⁰ Onun üzerinde tartışmanın ya da sözü uzatmanın bir gereği yoktur. Allah'ın indirdiği âyetin kendisi onu te'vile kâfidir.⁸¹ Mu'tezile mezhebinde olduğu gibi Zeydî ekol mensupları da, koydukları temel ilkelere göre mevcut nasları yorumlama yoluna gitmişler ve ilkeleriyle örtüşmeyen tüm âyetleri genelde “*müteşâbih*” çerçevesinde değerlendirmişlerdir.⁸² Müteşâbihin anlamını da ilimde rusûh sahibi olan kimseler bilebilirler. Mehzebe göre Ehl-i Beyt imamları bu kategorinin temsilcileridir.⁸³

Kur'ân sûrelerinin başında yer alan *Hurufu Mukattâ* ya da *Fevâtihu's-Süver* konusunda da, diğer bir kısım âlimler gibi, Zeydî bilginler de bunları müteşâbih kapsamında değerlendirmişlerdir.⁸⁴

VI. Bilgi Kaynakları

Te'vil ve yorum geleneğinde diğer İslâm mezheplerine paralel olarak birtakım evrelerin Zeydiyye içinde de yaşandığı anlaşılmaktadır.⁸⁵ Zaman içerisinde mezhep içinde kabul edilen bir yorum geleneği ve mantalitesinin oluşması kaçınılmaz olmuştur. Birer bilgi kaynağı olarak bunlar arasında *Akıl*, *Kur'ân*, *Sünnet*, *İcmâ* ve Ehl-i Beyt imamlarının önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Şimdi bunları kısa kısa açıklamaya çalışalım:

79 Muhammed b. Kâsım, *el-Usûlu's-Semâniyye* (thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî), Muessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001, s. 63; İbnu'l-Murtezâ, *Bahr*, I/237 vd; Zerrûr, *Cüşemî*, s. 424; Abdullâh b. Muhammed b. Hamza es-Sa'dî, *et-Tibyân fi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh* (thk. el-Murtezâ b. Zeyd el-Mahatvarî), Mektebetu Bedr, 1999/1420, s. 16, 19, 22, 23, 24. vd.

80 Ahmed b. İbrâhîm, *Mesâbih*, I/92.

81 Ressî, *Mesâlu Kâsım* (*Resâil* içinde), II/579.

82 Geniş bilgi için bkz. Ressî, *Resâil*, I/632; Zerrûr, *Cüşemî*, s. 238. ; Abdullâh b. Ahmed, *Mesâbih*, I/65-66.

83 Bkz. Ressî, *Resâil*, II/88.

84 Nitekim Hâkim el-Cüşemî, hurûf-i mukattânın da müteşâbih kapsamı içine girdiğini ifade eder. Bkz. Zerrûr, *Cüşemî*, s. 239.

85 Bu evrelerin fikhî bağlamda detaylarını görmek için bkz. Yücel, Fatih *Zeydiyye'nin Usul Kaynakları Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, (doktora tezi), 2008.

Mezhep açısından akıl, vahyi algılamada en önemli vasıta olarak değer görmüştür. Çünkü Allah, kullarını onunla sorumlu tutmakta⁸⁶ hükümlerini onun üzerine bina ederek emretmektedir. Zeydiyye mezhebi mensupları bir konuda fikir beyan ederken -en sık başvurdukları bir yöntem olarak- ileri sürülen tezin doğruluğunu veya yanlışlığının, -Kur'ân ve Sünnet yanında- aynı zamanda akli delillere de uygun düşmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁷ Akıl, dinin tüm emir ve yasaklarını ve her şeyin iyi ve kötü oluşunun kendisi ile kavrandığı bir parçamızdır. Biz nassın zahirinde, dilin inceliklerinde, bir şeyin iyi ya da kötü oluşunda (hüsün ve kubûh) , hakkında icmâ edilen şeylerin değerlendirmesine kadar tüm konularda biz ona müracaat ederiz.⁸⁸

Tüm diğer mezheplerde olduğu gibi Zeydiyye'ye göre de ihtilaf edilen tüm konularda "*Allah'ın Kitabına uyma*" en önemli bir ilkedir. Zeydi bilgilerin eserleri incelendiğinde onların ileri sürdükleri tüm tezlerine mutlaka ayetlerden referans bulmaya çalıştıkları gözlemlenir. Bu hususu mezhebin imamı Zeyd b. Ali, insanlara yaptığı bir konuşmasında hatırlatmış ve "*Benden size ulaşan haberleri Allah'ın Kitabı'na arz edin! Allah'ın Kitabına uygun olan bendendir. Ona muhalif olan ise benden değildir.*"⁸⁹ demiştir.

Sünnetin mezhep açısından konumu gündeme geldiğinde ilk söylenmesi gereken husus, tıpkı Mu'tezile mezhebinde olduğu gibi Zeydiyye mezhebinde de, "*Usûlu'd-Dîn*" denilen temel akîde ilkelerini belirlemede "mütevâtir haber" esasını kabul ettikleridir.⁹⁰ Bu nedenle, düşünce ilkelerine uygun düşmeyen rivâyetleri eleştirmişler, bu ilkelerle örtüşen haberlere ise doğal olarak sıcak bakmışlardır.⁹¹ Şayet Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyette Kur'ân'a uyumsuzluk varsa ya da konulmuş olan beş esasa aykırılık bulunuyorsa, o takdirde bu rivâyeti de kıyasıya eleştirmişlerdir.⁹² Ancak Zeydiyye'ye ait şu cümle de yanlış değildir. Sünnet, Kur'ân'a aykırı olamaz. Belki Sünnet, Kur'ân ile birlikte bütünleşen, onu gerek lafız gerekse mânâ olarak açıklayan bir işleve sahiptir.⁹³

Mezhep, -genelde tüm fakihlerin kabul ettiği bir ilke olarak- icmâ'ı da bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve usûl kitaplarında buna büyük yer ayırmış-

86 Yahyâ b. Hüseyin, *Resâil*, s. 319.

87 Bkz. Yahyâ b. Hüseyin, *Resâil*, s. 259, 290, 320, 321, 256, 558, 559; Emîr Hüseyin *Yenâbiu'n-Nasîha*, s. 69.

88 Muhammed b. Kâsım, *el-Usûlu's-Semâniyye*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî, Müessesetu İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001, s. 29, 44.

89 Bkz. Zeyd b. Ali, *Mecmû'u Kütûbi ve Resâli Zeyd b. Ali*, (thk. İbrâhîmYahyâ ed-Dersî), Merkezu Ehl-i Beyt, San'a 2001, *er-Risâletu'l-Medeniyye* (*Resâil* içinde), s. 316.

90 Meselâ bkz. Cüşemî, *Tahkîm*, s. 35.

91 Örnekler için bkz.Emîr Hüseyin *Yenâbiu'n-Nasîha*, s. 170, 172, 173, 177; 216, 251, 256, 257, 270, 282, 308, 331, 343, 388, 496 vb.

92 Yahyâ b. Hüseyin, *Mecmû'u Kütûbi ve Resâli İmâm Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, (thk. Abdullâh b. Muhammed eş-Şâzeli), Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sana'a 1421/2001, s. 479.

93 Bkz., Ressî, *Resâil*, I/632.

tır.⁹⁴ Bu bağlamda, sahâbenin ve ümmetin bir konuda ittifak etmesini önemsemişlerdir.⁹⁵ Bu icmâ hem sahâbe döneminde hem de sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir.⁹⁶ O da mütevâtir haber gibi zarûrî bilgi ifade eder.⁹⁷ Cüşemî bu hususta “Biz Zeydiyye mezhebine göre Ehl-i Beyt imamlarının icmâ’ı da bizim için bir hüccettir. Bu hususta delilimiz “...*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”⁹⁸ âyeti ve Hz. Peygamber’den rivâyet edilen, “*Ben, benden sonra iki ağırlık bırakıyorum: Allah’ın Kitabı ve benim âlem. Bu iki şeye sarılırsanız asla sapıtmazsınız.*”⁹⁹ hadisidir. Şayet bu haber sahihse onların icmâ’ı da hüccettir, demektir. Ancak bizim hocalarımızdan bazıları Ehl-i Beyt’in icmâ’ını (ümmetin icmâ’ı gibi) bir hüccet saymamışlardır. Çünkü Ehl-i Beyt imamları bu ümmetin içinde bir kısımdır.”¹⁰⁰

“Ehl-i Beyt” imamlarına ittiba ise, mezhebin çok önem verdiği bir diğer bilgi kaynağı ve ölçütüdür. Çünkü Kur’ân ve Sünnet’ten sonra onlardan gelen nakiller büyük önem taşımaktadır. Nitekim bu hususta onlar, “*sakaleyn*” hadîsi olarak bilinen “*Ben sizin aranızda iki değerli emanet bırakıyorum; biri Allah’ın Kitabı, diğeri ise öz soyumdan olan Ehl-i Beyt’imdir; onlara sarıldığınız müddetçe, asla sapıklığa düşmezsiniz; onlar havuzun başında bana gelinceye dek birbirinden ayrılmayacaktır.*”¹⁰¹ rivayetini delil olarak sunarlar. İmamların görüş ve kanaatlerini ifade etmek üzere Zeydî eserlerde, “*icmâu’l-ümmei alâ sıhhati’l-imâmîti fî âl-i Muhammed*”¹⁰² “*el-İcmâu alâ ademi muâhazetihî’n-nâsî*”¹⁰³ “*vucûbu ittibâi Ehl-i’l-Beyt*”¹⁰⁴ ve “*vucûbu tâatihim ve hürmeti ma’sûmiyyetihim*”¹⁰⁵ kalıplarına sık sık yer verirler.

VI. Te’vil Ve Tefsir Yöntemi

Zeydî bilginlere göre tefsir, muhkem âyetlerin konusu iken, te’vil ise -daha çok- müteşâbih âyetlerin konusudur. Mezhebe göre te’vile ehil olan kimseler

94 Bkz. Sârimuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Hâdi el-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lûtiyye fî Usûli’l-Fıkhî’l-İtreti’z-Zekıyye*, Merkezü’t-Turâs ve’l-Buhûsî’l-Yemenî-Dâru’l-Menâhil 2001/1422, s. 243-262; İbn Lokmân, *Kâşif*, s. 152-170; İbnu’l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Bahruz-Zahhâr el-Câmî li Mezâhibi Ulemâ’i’l-Emsar*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2001/1422, s. 324-241.

95 İbnu’l-Vezîr, *Bahr*, I/336.

96 Sârimuddîn el-Vezîr, *Fusûl*, s. 235.

97 Sârimuddîn el-Vezîr, *Fusûl*, s. 247.

98 Ahzâb, 33/33; *... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا* ...

99 Tirmizî, “*Menâkıb*”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/14, 17; V/182; Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, Kâhire 1415, IV/33; Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimu’t-Tenzil*, Beyrut-Lübnan 1992, I/268; İbn Kesir, Ebû’l-Fidâ İsmâil, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, Dâru’t-Tayyibe (thk. Sami b. Muhammed Selâme), Beyrut 1420/1999, VII/268. “*إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي*”

100 Zerzûr, *Cüşemî*, s. 36-7.

101 Bkz. Tirmizî, “*Menâkıb*”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/14, 17; Hâkim, *Müstedrek*, III/109; Beğavî, *Meâlü’t-Tenzil*, I/268; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, VII/268.

102 Yahyâ b. Hüseyin, *Resâil*, s. 195.

103 Yahyâ b. Hüseyin, *Resâil*, s. 440.

104 Yahyâ b. Hüseyin, *Resâil*, s. 507.

105 Yahyâ b. Hüseyin, *Resâil*, s. 497.

Ehl-i Beyt imamlarıdır. Onlara göre te'vilde tahrife düşmemenin en güvenli yolu, Ehl-i Beyt imamlarına tabi olmaktan geçmektedir. Allah, Kur'an'ın tenzilini korduğu gibi te'vilini de korumuştur. Buna göre rusûh sahibi olanlar, müteşâbih olan âyetlerin te'vilini yapacak olan kimselerdir. Onlar Resûlullah'ın temiz soyundan gelen Ehl-i Beyt imamlarıdır. Bu düşünce tarzı, mezhebin tefsir geleneği açısından geri kalmasının en büyük nedenlerinden biri olmuştur.¹⁰⁶

Kur'an'ı yorumlamada başvurdukları kaynaklar, önceki başlıkta da değinildiği üzere, başta akıl olmak üzere, Kur'an, Sünnet, icmâ ve Ehl-i Beyt imamları olarak özetlenebilir. Yaygın tefsir örneklemede olduğu gibi, Zeydiyye mezhebini temsil eden imamlar da, Kur'an'ı Kur'an'la, Kur'an'ı Sünnetle, esbab-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, vücûh ve nezâir, kırâat ve şiirle istişhâd gibi bildik tefsir yöntemlerinin tümüne başvurmuşlardır.¹⁰⁷

Kur'an âyetlerini te'vil'de ise, Mu'tezile mezhebinde olduğu gibi, benimstedikleri inanç ilkeleriyle örtüşecek şekilde bir yol izlemişlerdir.

Te'vile başvurdukları hususlar, Allah'ın sıfat ve fiilleriyle alakalı olarak, âyetlerde konu edilen Allah'ın elinin, ayağının, gözünün ve yüzünün olması, Allah'ın yerin ve göğün nûru olması, arş, kürsî, Allah'ın gelmesi, unutmaması, meşiet ve O'nun görülmesi gibi konular çerçevesinde toplanmaktadır. Zeydiler âyetlerde söz konusu edilen tüm bu nitelermeleri, Yüce Allah'ın şanına halel getirmeyecek şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir.¹⁰⁸ Allah'a ait mekân ve beden vehmini doğuran tüm naslar, Yüce Allah hakkında yanlış algılamalardan arındırılmış bir şekilde, akli delillere ve Kur'an'ın muhkem naslarına bağlı kalınarak te'vil edilmesi gerekmektedir. Buna göre, "Rahman arşı kuşattı." (Tâhâ, 20/5) âyetinde kastedilen, Allah'ın gökleri ve yeri kudreti ile kuşattığı, egemenliğinin ve tasarrufunun onların üzerinde olduğudur. Yoksa bedeni ve şekli olan bir varlık gibi koltuğa oturması anlamı, asla söz konusu değildir.¹⁰⁹

"Allah'ın yerin ve göklerin nûrudur." (Nur, 24/35) âyetinde yer alan "nûr" kelimesi hakkında kitapta ve lügatte çeşitli anlamlar olsa da, bu anlamlardan bir kısmı Allah için uygun iken, bir kısmı uygun değildir. Bu âyette vurgulanan temsilin öz ü şudur: Allah, kulunu hidâyete götüren delillerle aydınlatır. Çünkü onu aydınlatacak şeyi bilir. Allah nûrların nûrudur. O, delilleriyle aydınlatandır, münîrdir. O, aydınlatan Haktır ve her şeyin nûrudur. Hiçbir şey onun gibi değildir. Allah, gerek kendisini ve Kur'an'ı, gerekse Peygamberini ve son din İslâm'ı "nûr" ismi ile de nitelemiş, bunların her birinin kendi yoluna vâsil olmaya hidâyet aracı olduğunu ve doğruya ulaşmada bir ışık kılındığını açıklamıştır.¹¹⁰

106 Ressî, *Resâil*, II/88; Abdullâh b. Ahmed, *Mesâbih*, I/120.

107 Buna dair örnekler için bkz. Ünal, *Zeydiyyenin Tefsir Anlayışı*, s. 184 vd.

108 Örnekler için bkz. Ünal, a.g.e., s. 241 vd.

109 Emir Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasiha*, s. 74-5.

110 Ressî, *Kütâbu'l-Müsterşid* (*Resâil* içinde), I/458; , *Tefsiru'l-Arş ve'l-Kürsî* (*Resâil* içinde), I/676.

. Emir Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasiha*, s. 106-107.

Âyetlerde geçen “yed, el-yemin” ve “ayn” gibi kavramlarda da mecaz vardır. Dolayısıyla “Allah’ın eli geniştir/açuktur. بل يده مسوطان” (Mâide, 4/64) ifadesinde kastedilen “el”, fazıl ve nimet anlamındadır. “Allah’ın vecihi/vechullah” kalıbı ile var olan tüm âyetlerde kastedilen, O’nun rızası ve zâtıdır. Benzer şekilde Allah için kullanılan “cerb” kelimesi, O’na dair bir uzvun olduğu mânâsı taşımaz. Akli deliller, Kur’ân’ın muhkem nasları ve konu hakkında Sahâbe’den gelen rivâyetler, bu şekilde anlamaya mânîdir. Bu kelime ile kastedilen şey, yine Allah’ın zâtı, O’nun emri ve hakkı demektir.¹¹¹

Mezhebi mensupları da tıpkı Mu’tezile gibi Allah’ın bu dünyada da ahiret gününde de görülemeyeceği kanaatindedirler. Bu anlayış, Allah hakkındaki tevhid fikrinin bir sonucudur. Buna göre, eğer rü’yet kabul edilecek olursa, bu durumda Allah için bir şekil, bir mekân ve bir cihet fikri gündeme gelecek demektir. Bu durumda mezhep mensuplarının yapabileceği geriye tek seçenek kalmaktadır. Bu da, Allah’ın görülebileceğini belirten metinleri mecaz kabul ederek te’vil yoluna başvurmaktır. Dolayısıyla âyette “Rablerine bakarlarsın” (Kıyâme, 75/23) ifadesinden kasıt, O’nun sevâbını ve rahmetini umarlar, demektir.¹¹²

Zeydiyye’ye göre, Allah kullarının fiillerinden beridir. Yüce Allah Kur’ân’da hayâsızlık ve azgınlık gibi birtakım fiilleri yasakladığını bildirmekte, insanlardan bazılarının “Eğer Allah dileseydi ne biz, ne de babalarımız O’na herhangi bir şeyi ortak kılardık...” (En’am, 7/48) şeklindeki sözlerini yalanlamakta ve onlara “Onlar sadece zanna uyuyorlar ve yalan söylüyorlar/إن أنتم إلا تخرصون” diyerek kendi yaptıkları fiillerin O’na olan nisbetini nefyetmektedir. Ayrıca âyette, “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (Zâriyât, 56) buyurarak, kendilerini mâsiyet için değil, kulluk için yarattığını bildirmektedir.¹¹³

Zeydilere göre Allah, tüm kullarına, onları yaratma, duyma, idrak etme ve görme gibi birtakım melekeler ihşân ederek hidâyet ettiği gibi; nebiler ve kitaplar göndererek de hidâyet etmiştir. Ayrıca gelen hidâyete tabi olanlara da lütuf ve ihşânı gereği özel hidâyeti de söz konusu olmuştur.¹¹⁴

Âyetlerde yer alan, Allah’ın kullarından bazılarını saptırması, kalplerini kaydırması ya da gözlerine perde çekmesi, onları içinde buldukları bu halde bırakması ya da kendiliklerinden kaynaklanan amellerinin bir sonucu olarak bu şekilde isimlendirmesinden ibarettir.¹¹⁵

Zeydiyye, “yazgi” ve “alın yazısı” olarak bilinen bir kader anlayışını ve kulların daha önceden takdir edilmiş olan amelleri yaptığı şeklindeki bir anlayışı

111 Zey b. Ali, *Cevâbat (Resâil içinde)*, s. 338; Ressî, *el-Adl ve’t-Tevhîd (Resâil içinde)*, I/589 vd; Emîr Hüseyin, *Yenâbü’-n-Nasiha*, s. 83.

112 Ressî, *el-Adl ve’t-Tevhîd (Resâil içinde)*, I/586. ; Emîr Hüseyin, *Yenâbü’-n-Nasiha*, s. 112-120

113 Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbun Fîhi Marîfetullâh (Resâil içinde)*, s. 51.

114 Zerkûr, *Cüşemî*, s. 299-300 ;Cüşemî, *Tahkîm*, s. 154-5; Emîr Hüseyin, *Yenâbü’-n-Nasiha*, s. 184-5.

115 Zeyd b. Ali, *Cevâbat (Resâil içinde)*, s. 342; Cüşemî, *Tahkîm*, s. 156-7; İbnu’l-Murtezâ, *Bahr*, I/70.

eleştirmiş ve kabul etmemiştir. Bunu özellikle mâsiyetleri dikkate alarak temellendirme yoluna gitmiş ve konu ile alakalı âyetleri de te'vîl etmiştir. Zeydiyye için ecel konusunda hassas oldukları konu, Allah'a karşı kaza ve kader ilkesini öne sürerek cinayet türünden bir eylemi doğrudan Allah'ın emri ve yazgısına yükleme kolaylığına kaçılmasıdır. Yoksa onlar da tüm diğer müminler gibi kişinin eceli ile öldüğüne inanmaktadırlar. Onlara göre bu ecel, Allah'ın kimin ne zaman ve nerede öleceğini bildiği vakittir. Evet, herkesin Allah'ın iznine bağlı olarak O'nun bildiği bir zaman dilimine tekabül eden bir eceli vardır ve bunda hiçbir takdim ve tehir yoktur. İster cinayet olsun, isterse bir başka şekilde kişinin ölümü olsun, bu konuda Allah için (kişinin öleceği bu vakti bilmesinde) bilgi değişimi yoktur. Kişinin normal bir ölümü (eceli), bir de -şayet kâtil tarafından öldürülecek olursa- önceden öldürülmesi durumu vardır. Ancak kâtil tarafından öldürülen kimsenin, şayet kâtil öldürmemiş olsaydı yine ölecek miydi, sorusu karşısında Zeydî düşüncede bir netliğin olmadığı anlaşılmaktadır. Bir kısım Zeydî bilginler, yaşayacağını söylerken diğer Zeydî bilginler ise "ölüm" vaktinde bir değişimin olmayacağını söylemişlerdir.¹¹⁶

Zeydiyye'ye göre Allah, kullarına takatlerinin üstünde bir yük yüklemeyiz. Diğer bir ifade ile Allah'ın onları yükümlü tuttuğu şeyler, onların gücünün yetebileceği şeylerdir. *Teklîf-i mâ lâ yutak* diye bir şey yoktur. Çünkü kulların güçleri, kendi takdirlerine bağlıdır. Dilerlerse, bir şeyi yapar, dilerlerse terk ederler. Yaptıkları eylem üzerinde de haricî bir zorunlulukları da yoktur. Aksi-ne onlar, eylemleri yapmada ve terk etmede hürdürler.¹¹⁷

Fikhî yönü ağır basan âyetlerde Şia'dan daha çok, Sünnî geleneğe yakın duran Zeydiyye'ye göre takiiye, ilgili âyetten (Âl-i İmrân, 3/28) hareketle itikâdî bir esas olmayıp, haram bir fiile ya da bir vâcibin terkine zorlayan hususlar olduğunda gündeme gelebilir.¹¹⁸

Mut'a nikâhı, mezhebin öncüsü Zeyd b. Ali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, tıpkı leş, kan ve domuz eti gibidir ve haramdır. Konu ile alakalı olarak helal olduğuna dair bir âyet inmiş olsa da, daha sonra inen miras ve iddet âyeti ile haram kılınmıştır.¹¹⁹

Abdest âyetinde söz konusu edilen kadınlara dokunmadan (İems/ لمس) kasıt, salt dokunma değil, cinsel ilişkidir.¹²⁰

Ehl-i Kitap kadınları ile evliliğin ele alındığı Mâide sûresi 5. âyet ile alakalı olarak mezhep mensuplarından iki farklı görüş nakledilmiştir. Bir kısım

116 Zerzûr, *Cüşemî*, s. 332; İbnu'l-Murtezâ, *Bahr*, I/68-9; Emîr Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasiha*, s. 259-260.

117 Emîr Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasiha*, s. 210.

118 Necrî, Abdullâh b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Fadillah b. Sâmîr b. İbrâhîm, *Kitâbu Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*, (thk. Muhammed Sâlih b. Muhammed el Uteyk), Câmîatu Ummî'Kurâ, Mekke 1406, s. 130..

119 Zeyd b. Ali, *Cevâbât* (Resâil içinde), s. 361; Necrî, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*, s. 169; Altuntaş, *Necrî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 173.

120 Necrî, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*, s. 178.

Zeydî imamlar, “*İman edinceye kadar müşrik kadınlarla evlenmeyin.*” (Bakara, 2/221) âyetini ve “*(Yahudiler) Allah’ı bırakıp bilginlerini, (Hıristiyanlar da) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler.*” (Tevbe, 9/ 31) âyetini dikkate alarak mevcut Ehl-i Kitap kadınlarıyla evliliğin câiz olmadığını, çünkü onların da müşrik kapsamında olduğunu söylerken; bir diğer gruba göre ise mevcut Ehl-i Kitap kadınlar, Allah’ın kendileriyle evliliği yasakladığı müşriklerle bir değildir. Belki onlara mecâzen müşrik denilebilir. Müşriklerle evliliği yasaklayan Bakara, 2/221. âyetini, Mâide sûresinin 5. âyeti tahsis etmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlilik câizdir.¹²¹

Sonuç

Şia’nın içinde ayrı bir kol olan Zeydiyye mezhebi, mezhebin kurucusu olarak bilinen Zeyd b. Ali’ye nispet edilerek “Zeydiyye” ismiyle anılmıştır. Ancak mezhep imamlarının Şia’nın diğer gruplarına göre daha mu’tevil bir çizgide durdukları, Kâsım er-Ressi döneminde Mu’tezile ile gerçekleştirdikleri düşünce birlikteliği sonrasında, akide düzeyinde daha çok Mu’tezilî bir anlayışı dillendirdikleri anlaşılmaktadır. Zeydiyye denildiğinde de daha çok bu kemikleşmiş düşünce yapısı öne çıkmaktadır. Dolayısıyla tefsir ve diğer disiplinler açısından mezhep üzerinde yapılacak olan değerlendirmelerde bunun dikkate alınması gerekmektedir.

Çalışmamız sonucunda ulaştığımız bazı sonuçları şu şekilde verebiliriz:

Zeydiyye’ye göre Kur’an tasavvuru “Halku’l-Kur’ân” başlığı ayrı tutulacak olursa bildik geleneksel anlayışla paralellik arz eder. Onlara göre Kur’an, Muhammed’e (a.s.) i’caz için indirilmiş, âlimlerin icmâ’ıyla kendisine hiçbir şey eklenmeden son arza’daki haliyle bize kadar gelmiş ve kendisinden hiçbir şey çıkarılmadan bu güne kadar mütevatir yolla ulaşarak ümmetin elinde mevcut olan ilahî bir kelamdır. Bu nedenle Kur’ân’ın sübûtuna halel getirecek hiçbir rivayete ve müfrit Şia fırkalarının Kur’an’dan bazı âyet ve sûrelerin çıkartıldığına dair iddialarına kesinlikle itibar edilmez.

Zeydiyye’ye göre Kur’ân mahluktur ve Allah’a ait bir fiilin sonucudur. Bu fiil de muhdestir ve onu yaratanın da ondan önce olması gerekir. Kur’an’ın sübûtu katî olduğu gibi, Hz. Peygamber’den gelen yedi kıraatte mezhebe göre mütevatir kabul edilmiştir. Şazz kıraatlerden fikhî konuların çözümlenmesinde istifade etmek caizdir. Esbâb-ı nüzûl Kur’an’ı anlamada bir araçtır. Mezhep imamları, bunu en sık Ehl-i Beyt’in kimlerden oluştuğu meselesinde kullanmışlardır. Nâsîh ve mensuh konusunda da yine geleneksel anlayışa uygun kanaatlere sahip olan Zeydiyye, Kur’an’da neshin varlığını kabul etmiş, bu

121 Altuntaş, *Necrî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 171-172.

hususta Kitab'ın Kitapla neshi, Sünnetin Sünnetle neshi ve hatta (mütevâtir) sünnetin Kur'ân'ı neshine bile kâil olmuşlardır. Âyetlerde beyan edildiği şekli ile Zeydî bilginlere göre de Kur'ân âyetleri muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrılır. Muhkem âyetler, yoruma gerek duyulmayacak şekilde nassın zâhirinden anlaşılabilir açık hükmü ifade eder. Onun üzerinde sözü uzatmanın ya da çoğaltmanın bir gereği yoktur. Allah'ın indirdiği âyetin kendisi onu te'vile kâfidir.

Kur'ân'ı yorumlamada başvurdukları kaynaklar, başta akıl olmak üzere, Kur'ân, Sünnet, icmâ ve Ehl-i Beyt imamları olarak özetlenebilir. Yaygın tefsir örneklemede olduğu gibi, Zeydiyyenin de bu âyetleri tefsir ederken Kur'an'de yer alan diğer âyetlerle (Kur'an'ın Kur'an'la), Kur'an'ın sünnetle ve esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, vücûh ve nezâir, kırâat ve şiirle istişhâd gibi tüm yöntemlere başvurdukları anlaşılmaktadır.

Te'vil konusunda ise inandıkları temel ilkelerle örtüşecek şekilde te'vil yoluna gitmişlerdir. Te'vile başvurdukları konular genelde Allah'ın sıfatları ve fiillerinden olarak Allah'ın eli, ayağı, gözü, yüzü, yerin ve göğün nuru olması, arş, kürsî Allah'ın gelmesi, meşîeti, görülmesi gibi başlıklar altında toplanmaktadır. Âyetlerde bulunan tüm bu nitelermeleri O'nun şanına halel getirmeyecek şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Fıkî konuların yorumlanmasında ise Şia'dan daha çok Ehl-i Sünnet çizgisine daha yakın duran bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır.

MANA İLE HÜKÜM AYRIMINDA TEFSİR İLMİNİN YERİ

Dr. Mehmet DEMİRCİ*

ÖZET

Bu makale beyânî karakterdeki dini ilimlerden Tefsir ile Fıkıh ilminin kavşak noktası olan mana ile hüküm ayrımını ele almaktadır. Makalede her iki kavramın dil ve ıstılah anlamlarına ilişkin bilgiler verildikten sonra lafızların manaya delaleti ile hükme delaleti arasında ne gibi farklılıklar bulunduğu ve bunların hangi temellere dayandırıldığı açıklanmıştır. Böylece tefsir ve fıkıh ilimlerinin kendilerine has belli bir konuyu araştırmış olsalar bile genel anlamda birbirlerini nasıl tamamladıklarına da işaret edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, fıkıh, mana, hüküm, ayırım.

SUMMARY

In this article, the intersection point of Tafsir and Fiqh scientific distinction between the meaning and provisions have been come into contact with. Each of the two concepts were given information about the language and meaning of the term. What kind of differences between demonstrating the meaning of letter and constitute evidence of the provisions and their basis of which is described. Thus, the knowledge of their specific subject has been investigated, even if they overall mark each other how they were completed.

Key Concepts: Qur'an, exegesis, Islamic law, meaning, judgement, decision.

1. GİRİŞ

Lafızların manaya delaleti ile hükme delaleti konusunun ele alındığı bu makalede, Tefsir İlmî açısından özellikle manaya delaletinin ne anlama geldiğinin belirginleştirilmesi hedeflenmektedir. Aslen Mantık ilminin konuları arasında yer alan delalet konusunun hem Tefsir hem Fıkıh Usulünde, hatta diğer ilimlerde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Gazali *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul* adlı eserinin mukaddimesinde Had, Burhan, Lafızların Anlam-lara Delaleti gibi konuları ele alırken bu meselelere yer veriş gerekçesini şöyle açıklar: “Bu konuların sadece Fıkıh Usulüne has olduğu zannedilmemelidir. Aksine bunlar bütün ilimlerin birer mukaddimesi niteliğindedir. Dolayısıyla bu konuları kavrayamamış olan kişilerin bilgilerine kesinlikle güvenilmez.”¹ Mukaddimedede ele alınan meselelerden Tefsir İlminin üzerinde odaklandığı asıl konu lafızların manaya delaleti meselesidir.

Makalenin vurgusu özellikle bu konu üzerine olacaktır. Ancak dini ilimler hiyerarşisinde delalet, sadece Tefsir İlmi sınırları içinde kalmamakta, belki tefsirin bıraktığı yerden başka ilimler –mesela Fıkıh Usulü ilmi- konuyu daha ileri

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. E-posta: mdemirci@erciyes.edu.tr

1 Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *El-Mustasfa Min İlmi'l-Usul*, Mısır, h. 1322, I, 8.

veya daha farklı bir düzeyde ve kendi bakış açısına uygun olarak, hükme delalet meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çalışmada konunun bu yönüne de temas edilecek ve böylece tefsirin lafız-mana-hüküm ayırımında icra etmiş olduğu faaliyet alanı daha belirgin bir üslupla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Konunun kavramsal açıdan aydınlatılması bağlamında ilk olarak mana, hüküm ve delalet kavramları incelenecek, daha sonra da mana ile hüküm ayırımında Tefsirin yeri ele alınacaktır. Ayrıca makalede mutlak olarak zikredilen hüküm kavramından kastımızın şer'i hüküm olduğunu belirtmek isteriz.

Konunun işlenişinde dil kaynaklarının yanı sıra özellikle hem Tefsir hem de Fıkıh Usulü alanında eser veren müelliflerden yararlandığımızı belirtmek isteriz.²

2. MANA

Mana kelimesi lügatte عُنَيْتُ - عُنَيْتُ - عُنَيْتُ siygası ile kullanılır. Kelime bir şeyi dilemek/kastetmek; bir şeyi açığa çıkarmak anlamındadır. “عُنَيْتُ الارض بالنبات” Toprak bitkiyi yeryüzüne çıkardı” sözünde, açığa çıkarmak anlamı mevcuttur.

Aynı şekilde عُنَيْتُ كَذَا “Bu sözle şunu kastetti” ifadesinde, konuşan kişinin sözdeki maksadının ne yönde olduğunun açıklığa kavuşturması durumu anlatılmaktadır. عُنَيْتُ الكلام ifadesi, sözün manası; ortaya koymak istediği maksat anlamındadır.³

Mana kelimesinin fiil siygası olan عُنَيْتُ kelimesi lügatte üç temel anlama dayanmaktadır:

Birincisi: “Seri bir şekilde ve hırsla bir şeye yönelmek” anlamıdır. عُنَيْتُ بِحَاجَتِي “Falan ihtiyacımı karşıladı”⁴ cümlesinde, bir ihtiyaca seri bir şekilde verilen cevap söz konusu edimiştir. Bu durumu ifade etmek üzere de عُنَيْتُ fiili kullanılmıştır.

İkincisi: “Boyun eğmek, alçalmak” anlamıdır. Bu mana عُنَيْتُ formunda ifade edilir. “وَعُنَيْتُ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ” “Yüzler, ölümsüz ve daima dipdiri ayakta olan Allah'ın huzurunda eğilmiş, zillet içerisinde dirler.” (Taha 20/111) ayetinde عُنَيْتُ fiili boyun eğmek, zillet içinde olmak anlamında kullanılmıştır. Esir ve köle hakkında عُنَيْتُ العَانِي - عَانِي kelimesinin kullanılması;⁵ “Sana boyun eğerek geldim”⁶ ifadeleri, bu temel anlam ile ilişkilidir.

2 Çalışmamıza katkıda bulunan Yrd. Doç. Dr. Davut İtaş Bey'e teşekkürlerimi sunarım.

3 Firuzabâdi, Ebu't-Tahir Meeddüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *El-Kâmûsu'l-Muhîd*, Mısır, 1980, IV, 360.

4 Zebidi, Seyyid Muhammed Murtaza, Tacu'l-Arus, Kuveyt, 2001, XXXIX/121.

5 Cevherî, İsmail b. Hammad, Es-Sihah, Beyrut, 1956, VI/2440.

6 Halil b. Ahmed, Kitabu'l-Ayn, Beyrut, 2003, III/243.

Üçüncüsü: “Açığa çıkmak, bariz olmak” anlamıdır. Kitabın başlığı için عُنوان الكتاب - عُنوان الكتاب tabirinin kullanılması⁷ bu anlam ile ilişkilidir; kitabın yazım işi bittikten sonra onun bütününden ortaya çıkan başlık/unvan anlamındadır. “Bir şeyin anlamı/manası” ifadesi de bu kök anlamla ilişkilidir.

Lügat karşılaştırmalarından anlaşıldığına göre “mana”, araştırma ve irdelemeyle bir şeyin içinden ortaya çıkan kasıt anlamına gelmektedir. “Sözün manası”, “şiirin manası” ifadeleri lafzın muhtevasında saklı bulunup da açığa çıkan şey demektir. Arapların “Bu toprak bir şey vermedi” anlamına gelen لَمْ تَعْنِ هَذَا الْأَرْضَ شَيْئاً tabiri bu temel anlama örnektir. Bu ifadede söz konusu toprağın bir ürün, hayır ‘ortaya çıkarma’dığı belirtilmektedir.⁸

Mana kelimesinin istilah anlamına gelince burada lafız ve mana eksenli olmak üzere iki türlü bir tanım yapıldığı görülmektedir.

Lafız eksenli yapılan tanıma göre mana: “Karşılığında bir lafız bulunması haysiyetiyle zihni bir surettir.”⁹ Bu tanım manayı lafız karşısında konumlandırmaktadır. Burada mana lafız karşısında bulunduğu için lafza ait olan çeşitli nitelendirmeler mana için de geçerlidir. Şayet lafızdan müfret, mürekkep şeklinde söz edilmekte ise, manadan da müfret mana mürekkep mana şeklinde söz edilebilmektedir. Ancak gerçekte bu nitelermeler lafızlara ait olup, mana lafza tabi kılındığı için manadan bu şekilde söz etmek mümkün olmaktadır. Bazen de mana, “karşılığında bir lafız bulunsun ya da bulunmasın, sadece, lafız yoluyla kastedilme imkânına (potansiyeline) sahip olması yönüyle zihni bir suret” anlamında kullanılır. Buna göre lafız eksenli birinci tanım itibariyle, mana hakkında doğrudan doğruya ifrad ve terkip nitelermeleri yapılabilirken, mananın kendisini merkeze alan anlayışa göre onun hakkında ifrad ve terkiye elverişli olmak şeklinde bir nitelme yapılabilir.¹⁰

Mananın farklı isimlerle anılmasına ve bunlar arasındaki farklara gelince sunları kaydetmek mümkündür:

Esasta “zihni bir suret” olan mana, farklı yönler ön plana çıkarılarak farklı şekillerde isimlendirilmektedir. Mesela, lafızlardan hareketle akılda hasıl olması yönüyle *meʿfhum*; O nedir? Sorusuna cevap teşkil etmesi yönüyle *mahiyyet*; hariçte sabit olması yönüyle *hakkikat*; a’yânlar içinden seçilerek ayrı bir kimlik kazanması yönüyle de *hüviyyet* olarak ifade edilmektedir.¹¹

Anlam itibariyle birbiriyle yakınlık arz eden *mana* ile *meʿfhum* kavramları arasında ise şöyle bir fark olduğu belirtilmiştir: Bunlardan her birisi akılda

7 Firuzabâdi, *El-Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır, 1980, IV, 360.

8 İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Beyrut, 1979, IV, 146-149.

9 Tehanevi, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulum*, Beyrut, 1996, II, 1600.

10 Tehanevi, *Keşşaf*, II, 1600.

11 Zebidi, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüsyîni, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, Kuveyt, 2001, XXXIX, 123.

bulunuyor/hâsıl olmaları yönüyle zatı itibariyle farklı şeyler değillerdir. Ancak kast edilmek ile akılda hâsıl oluş itibariyle birbirlerinden farklılık arz ederler. Şöyle ki: Bunlar, belli bir lafız ile kastedilmiş olması yönüyle *mana*, akılda hâsıl olması yönüyle *mefhum* olarak isimlendirilirler.¹²

Mana ile *maksat* arasındaki ayrıma gelince, *mana* uzmanları bunlar arasında şöyle bir ayrım bunduğuna dikkat çekmişlerdir: Belîğ bir kelam, lafzı ile bir taraftan lügavî veya örfî veya şer'î manasına delalet ederken, bunun ötesinde bir de mütekellimin olumlu ya da olumsuz olarak söylemek istediği maksut manaya delalet eder. Belîğ bir kelamda lafızlar vardır, bununla birlikte birincil ve ikincil manalar söz konusudur.

Bu manaların izahı şudur: Birincil manalar, nahiv ilminde mananın temeli/ashı olarak isimlendirilen terkip ve lafızların medlulleridir. İkincil manalar ise kelamın söylenmesine sebep olan maksatlardır. Bu yüzden (varsayılan) bir inkâra cevap, yine bir tereddütü giderme gibi durumları ifade eden *mukteza-i hâl* ikinci manadır denilmiştir.¹³

Çeşitli yönleriyle ele aldığımız *mana*, tefsir ilminde hem manayı hem de maksadı ihtiva eden bir kavramdır.

3. HÜKÜM

Lügat Anlamı: Hüküm (الحکم) lügatte “engel olmak” anlamına gelmektedir.¹⁴ Bu bağlamda “hükmetmek” ifadesinde haksızlığa engel olmak gibi bir anlam bulunduğuna işaret edilmiştir. Hayvanın ağzına vurulan gеме حکمة الدابة denilmesi onun istenmeyen yöne doğru gitmesine engel teşkil etmesi dolayısıyladır.¹⁵

Kelimenin bir diğer anlamı da “yargı; kazâ”dır. حکم بينهم ifadesinde yargı anlamı vardır.¹⁶ Kelime ile ilgili bir diğer anlam da “önerme” anlamıdır.¹⁷

Yine “el-hukm” ilimde hikmet anlamına gelir. Bu baptan olmak üzere “el-hakîm” ilim ve hikmet sahibi kişi/işinde sapsağlam davranan kimse demektir.¹⁸ Örfî anlamıyla “hüküm” “Bir şeyi olumlu veya olumsuz surette başka bir şey ile ilişkilendirmek” demektir.¹⁹

12 Tehanevi, *Keşşaf*, II, 1617.

13 Tehanevi, *age.*, II, 1600.

14 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut, 2003, I, 343.

15 İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Beyrut, 1979, II, 91; Cevheri, *Es-Sıhah*, Beyrut, 1984, V, 1901-1902.

16 Firuzabadi, *Kamusu'l-Muhit*, Mısır, 1980, IV, 97; Cevheri, *Es-Sıhah*, V, 1902.

17 Tehanevi, *Keşşaf*, I/695.

18 Cevheri, *Es-Sıhah*, V, 1902.

19 Tehanevi, *Keşşaf*, II, 1695.

Hüküm'ün ıstılah anlamına geçmeden önce onun şer'i ve gayri şer'i olarak iki kısma ayrıldığına ve buna göre tanımlandığına dikkat çekmek gerekmektedir. Tehanevi bu konuda şunu kaydeder: Hüküm gerek tasdik anlamında gerekse haberi ilişki anlamında ele alınsın şer'i ve gayri şer'i olarak ikiye ayrılır:

Şer'i hüküm: Kat'ıyyâta aykırı olmamak şartıyla anlayanın anlama kapasitesince şer'den alınan hükümlerdir. Şer'i olmayan hüküm: Şer'i ahkâmın dışında soyut akıldan elde edilen akli hükümlerdir.²⁰ Fıkıh Usulünde ve bizim bu çalışmada ele aldığımız hükümden maksat şer'i hükümdür. Söz konusu ilimde hükümün ıstılah anlamına ilişkin yapılan tanımlara gelince bunları şöyle zikredebiliriz:

Gazali hükümü şöyle tarif eder: خطاب الشارع اذا تعلق بأفعال المكلفين "Mükellefin davranışlarına ilişkin olarak Şari'in hitabıdır."²¹ Razi bu tanıma küçük bir ilave yaparak hükümü şöyle tarif etmiştir: انه الخطاب المتعلق بأفعال الكلفين بالاختصاص أو التخيير "Mükelleflerin zorunlu veya ihtiyari davranışlarına ilişkin olan hitaptır."²²

Sübki'nin *el-İbhâc fi şerhi'l-minhac* isimli şerhinde belirttiğine göre Bey-zâvi hükümü, "Mükelleflerin zorunlu veya ihtiyari davranışlarına ilişkin olan Allah'ın kadim hitabıdır" şeklinde tarif etmiştir.²³ Zerkeşi'nin tarifi "Mükelleflerin zorunlu veya ihtiyari davranışlarına ilişkin şer'in hitabıdır" şeklindedir.²⁴

Âmidî hükümün ıstılah anlamına ilişkin yapılmış olan tanımlar hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur: Bazı usulcüler hükümü "Mükelleflerin davranışlarına ilişkin şâriin hitabıdır" şeklinde, bazıları da "Kulların davranışlarına ilişkin şâriin hitabıdır" şeklinde tanımlamışlardır. Ancak yapılmış olan bu iki tanım da doğru bir tanım değildir. Çünkü "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı" mealindeki ilahi söz de şâriin bir hitabıdır ve aynı zamanda mükelleflerin/kulların davranışları ile de ilişkilidir. Ancak burada söz konusu edilen şey ittifaqla şer'i hüküm de değildir. Bazı usulcüler de hükümü "Mükelleflerin zorunlu veya ihtiyari davranışlarına ilişkin şâriin hitabıdır" şeklinde tanımlamışlardır ancak bu da câmi bir tanım değildir.

Burada şer'i hükümün bilinmesi kendisine bağlı olduğu için öncelikle hitabın ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekmektedir. Hitap: Anlamaya hazır olan birisine bir şey anlatmak kastıyla kullanılan uzlaşmış bir lafızdır. Hitabın anlamı bu şekilde bilindikten sonra şer'i hükümün tanımına ilişkin şu söylenebilir: "Şâriin şer'i bir fayda ifade eden hitabıdır."²⁵

20 Tehanevi, *Keşşaf*, II, 1695.

21 Gazali, *El-Mustasfa*, Medine, ty., I, 177.

22 Razi, *El-Mahsul fi İlmî'l-Usul*, Müessesetü'r-Risale, ty., I, 89; Cürçânî, *El-Ta'rifat*, Beyrut, 1985, s. 97.

23 Sübkî, *El-İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, Medine, 1981, I, 43.

24 Zerkeşi, *El-Bahrü'l-Muhit*, Kuveyt, 1992, I, 117.

25 Âmidî, *El-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, Riyad, 2003, I, 131-132.

Hükmün ıstılah anlamına ilişkin yapılan tanımlarda dikkat çeken bir husus, hükmün “hitap” olarak açıklanmasıdır. Âmidî de tanımlarda geçen kilit ifadenin “hitap” olduğuna dikkat çekmiştir. Hükmün bu şekilde ifade edilmesi onun inşâî bir yapıda olduğuna dikkat çekmek içindir. Sübkî, *Minhac* şerhinde bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Hükmün hitap olarak izah edilmesi ve bunun zorunlu-ihiyari olarak iki kısma ayrılması buradaki hükmün inşâî bir yapıda olduğunu gösterir.”²⁶

Sübkî'nin dikkat çektiği gibi hükmün mutlak anlamda manadan ayrıldığı nokta burasıdır. Mananın tanımında açıklandığı üzere orada söz konusu edilen ve mercek altına alınarak açıklanmaya çalışılan husus, “zihnî bir suret” iken hükümde ulaşılmaya çalışılan husus zihindeki anlam değil, zihindeki mananın hitap yolu ile zahire yansımaları ve orada oluşturduğu anlamdır. O halde hükmün hitap olarak ifade edilmesinin iki pratik faydası söz konusudur. Birincisi, hükümdeki mananın inşâî bir karakter taşıdığına dikkat çekilmesi. İkincisi ise, ihbari nitelik arzeden bazı ifadelerin de inşâî bir bağlamda değerlendirilmesinin mümkün hale gelmesi.

Lafız, mana ve hüküm üzerindeki tartışmalar aslında Allah'ın kelamı üzerinden yürütüldüğü için, Kelamullah'a dair yaklaşım tarzları tartışmanın çeşitli boyutlara uzanmasına da yol açmıştır. Mesela hüküm tanımlarında yapıldığı gibi Kelamullah'ın ezelde “hitap” olarak ifade edilmesi özellikle Mutezili çevrelerin bazı itirazlarına neden olmuştur. Razi bu itirazı şöyle aktarır: Allah'ın hükmü onun hitabı, hitabı da kelamıdır. Hâlbuki size göre O'nun kelamı kadimdir. O halde helal ve haram gibi konularda Allah'ın hükmü denilen şeyin kadim olması gerekmez mi?

Razi bu sorunun üç yönden doğru olmadığını şöyle kaydeder:

Birincisi: Mesela nikâhlı olarak gerçekleşen bir birlikteliğin helal, nikâhsız olarak gerçekleşenin haram sayılması, kulun yapmış olduğu fiilin bir niteliğidir. Dolayısıyla hadise ait bir nitelendirme kadim sayılmaz.

İkincisi: Henüz aralarında fiili bir birliktelik gerçekleşmemiş olsa bile “Şu kadın Zeyd'e helaldir” ifadesi doğru bir ifadedir ve kullanılması mümkündür. Gerçekleşmemiş durumlar hakkında böyle ifadelerin kullanılabilir olması bu hükümlerin hâdis olduğunu gösterir.

Üçüncüsü: “İlişkiyi helal hale getiren şey nikâhtır” sözü doğru bir sözdür. Bu cümleye göre hâdis bir durumla illetli olan şeyin kadim olması mümkün değildir.²⁷

Razi bu ifadelerle Kelamullah'a ilişkin bakış açısının hüküm-hitap tartışması ekseninde nasıl uzlaştırıldığına işaret etmektedir.²⁸

26 Sübkî, *El-İbhac*, I, 43.

27 Razi, *El-Mahsul*, I, 90.

28 Bu konuda bakınız. Sübkî, *El-İbha*, I, 43-44.

Yukarıda lafızların hükme delaleti için onların “hitap” olarak nitelendirilmesinin önem arzettiğine değinilmişti. Hitabın ise çoğunlukla inşâi bir karakter taşıdığı belirtilmişti. Dini ilimlerde Mana, hüküm, hitap, kelam, inşâ vs. türden terimlerle konuşuyor olmamız dini disiplinler ile dil ve mana ilimlerinin çok sıkı bir ilişki içinde olduklarını ve bu ilişkiyle birlikte birbirlerinin gelişimlerine olumlu katkıda bulduklarını göstermektedir. Bu cümleden olmak üzere belagat eserlerinde yer alan inşâ-haber ayırımına kısaca temas etmek gerekmektedir.

Bir lafzın haber veya inşâ şeklinde bir anlam ifade etmesi dil ilimlerinden meâni ilminin konusudur. Meânide önceleri inşâ yerine taleb terimi kullanılmaktaydı. Sekkakî bu ilmin haber ve talep olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir.²⁹ Taşköprüzade bu ilmin konusuna şöyle temas etmektedir: Meâninin konusu, “Her birinin kendine has özelliklerine göre muktezayı hale tatbik edilmesi açısından haberi ve talebî terkiplerdir.”³⁰

Meani ilminin taleb olarak ifade edilen bu kısmı daha sonraları belagat eserlerinde inşâ adıyla yer almıştır. İbn Malik inşâyı şöyle tanımlar: “Bir lafzın anlamını söylenişiyile birlikte ortaya koymasıdır.” Mesela nikâh esnasında söylenen “Evlendim” lafzının bir evlilik vücuda getirmesi, boşanma esnasında “boşadım” lafzının boşanmaya neden olması gibi.³¹

Karâfi inşâyı şu şekilde tanımlar: “Medlulünü veya medlulünün müteallekını (ilişkili bulunduğu şeyi) bizzat kendisi oluşturan sözdür.”³² Karâfi bu tanımın açılımını şöyle yapar: “Medlulünü oluşturan” ifadesi, “bana sefer vaciptir” sözünü söyleyip de kendisine sefer vacip olan kişinin bu sözünü tanım dışında bırakır. Gerçi bu söz üzerine Allah o kimseye seferi vacip kılar. Ancak şu kadar var ki bu vücubiyet söz konusu lafızdan dolayı değil, şer’in vacip kılmasıyla gerçekleşir. Yalnız boşanma ve alış veriş ifadeleri böyle değildir. “Bizzat kendisi” ifadesi haber ifadelerini tanım dışında bırakır. Çünkü haber ifadeleri dinleyenin kanaati nezdinde medlulünü oluştururlar. Mesela “Zeyd kalktı” sözü, bize Zeyd’in kalkmış olduğu kanaatini verir ancak bizzat kalkma fiilinin kendisini ifade etmiş olmaz. İnşâ formları böyle değildir. Onlar medlulünü hem bizzat kendi içinde hem de dinleyenin kanaati nezdinde ifade ederler. “Müteallekını” ifadesi ise kelam-ı nefsi türünden inşâları kapsamak üzere getirilmiştir.³³

İnşâi ifadelerin de kendi içinde talep ve talep dışı olmak üzere iki kısma ayrıldığı belirtilmiştir.³⁴

29 Sekkakî, *Miftahu'l-Ulum*, Beyrut, 1987, s. 164.

30 Taşköprüzade, *Mevzuatu'l-Ulum*, Beyrut, 1985, I/186.

31 Cemaleddin Muhammed b. Abdullah b. Abdullah et-Tâi, *Şerhu't-Teshil li İbn Malik*, 1990, I, 30.

32 Karâfi, *Envaru'l-Burûk fi Envai'l-Furuk*, Kahire, 2001, I, 95-96.

33 Karâfi, *Envaru'l-Burûk*, I, 95-96.

34 Kazvini, *El-İzah fi Ulumi'l-Belagat*, Beyrut, ty., s. 135.

Haber talep ya da inşâ ihbar ayırımının Belagat eserlerine girişi Fıkıh Usulü eserlerinden daha sonraya rastlamaktadır. Yani “Haber ve inşâ kategorileri, birbirlerinin mukabili olarak önceleri nahiv ve belâgat eserlerinde ele alınmazken Fıkıh Usulü eserlerinde başından itibaren itibaren haber, istihbar ve talep şeklindeki tasnifle karşılaşmak mümkün olabilmektedir.”³⁵ Bu da bize dini ilimlerin dil ve mana ile ilgili ilimlerin gelişmesinde katalizör bir görev üstlendiğini göstermektedir.

4. DELALET

Delalet sözlükte *yol gösterme, kılavuzluk ve rehberlik* anlamına gelir.³⁶ Mantıkçılar delaleti: “Bir şeyin öyle bir durum üzere olmasıdır ki, onun bilinmesiy-le başka bir şeyin de bilinmesi gerekir” şeklinde tarif etmişlerdir.³⁷

Delalet sözlü veya sözsüz olur. Bunlar da *tabû, akli ve vaz’i* diye üçer üçer ayrılarak delaletin altı şekli meydana gelir. Bunlardan mantığı ilgilendiren sözlü vaz’i delalettir. Bu delalet türü: “Vaz’i bilenin lafızdan manayı anlaması” diye tanımlanır.³⁸ Sözlü vaz’i delalette esas olan sözdür. Bu sözler anlamlıdır, objeleri ifade ederler. Klasik mantığın konu olarak aldığı kavramların delaleti bu soydur.³⁹

Mantık ilminin asıl konusu olan lafızların manaya delaleti *mutabakat, tazammun ve iltizam* olarak üç şekilde olur. Bunları şöyle açıklayabiliriz: *Mutabakat*: *Ev* lafzının *evin* manasına delaleti mutabakat türünden; *Ev* lafzının tavana delaleti *tazammun* türünden; tavan lafzının *duvara* delaleti de *iltizam* türünden bir delalettir.⁴⁰

Tefsir Usulü ile Fıkıh Usulü bu delalet türlerinden lafzî delalet ile ilgilenmektedir. Ragıb el-İsfahanî konuyu Kur’an lafızlarının delaleti bağlamında ele alarak şunları kaydeder: “Ulumu’l-Kur’an konularından ilk önce ele alınması gereken konu lafzî bilgilerdir. Lafzî bilgiler içinde de müfret lafızları ele almak gerekmektedir. Kur’anın manalarına ulaşmada ilk sırada olması hasebiyle müfret lafızların anlamlarından yararlanmak, bir bina yapılırken ilk olarak tuğlalardan yararlanmak gibidir. Bu uğraşın faydası sadece Kur’an ilimleri ile sınırlı değildir. Aynı zamanda şer’î ilimler için de gereklidir. Kur’an lafızları Arap dilinin özü, fukaha ve filozofların dayanak noktasıdır.”⁴¹ Razi de lafızların Fıkıh Usulündeki önemine şöyle değinir: “Muhakkikler nezdinde kelimeler, hem

35 Tahsin Görgün, “İnşâ”, *DİA*, 339-340.

36 Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara, 1998, s. 41-42.

37 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 16; Cücani, *Et-Tarîfât*, s. 109; Tehanevi, *Keşşaf*, I, 787.

38 Tehanevi, *age.*, I, 790.

39 Öner, *Klasik Mantık*, s. 17-18.

40 Gazali, *El-Mustasfa*, Mısır, h. 1322, I/30.

41 Ragıb el-İsfahanî, *El-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, Beyrut, ty. s. 6.

nefste bulunan mana hem de parçalar halinde işitilebilen sesler (lafızlar) için kullanılır. Fıkıh Usulünde araştırma konusu olan birinci anlam değil ikinci anlamda kelimedir.”⁴²

Fıkıh Usulünün lafzî delalet ile yakından ilgilenmesinin sebebini Cüveynî şöyle izah etmektedirler: “Usulde ele alınan konuların büyük çoğunluğu, lafızlar ve anlamlarla ilgilidir. Anlamlar konusu kıyas bölümünde ele alınacaktır. Lafızlara gelince bunlara özen gösterilmesi gerekir. Çünkü şeriat Arapçadır. Bu yüzden bir kişi nahiv ve lugata vakıf olmadıkça şer’de incelemede yapma hususunda asla bağımsız hale gelemez. Fakat bu alan başkalarının yöneldiği bir alan olduğu için ihtiyaç duyulmasına rağmen usulcüler bu alana fazla dalmamışlar ve ihtiyaç duyulan hususları bu alana havale ederek, dilcilerin ihmal ettikleri kendi alanlarına özen göstermişler. Bununda ötesinde dilcilerin ihmal ettiği fakat şer’in maksadının ortaya çıktığı emir, nehiy, umum, husus, istisnanın kuralları ve bunlara ilişkin konulara daha fazla özen göstermişlerdir. Dilcilerin ortaya koyduğu hususlara ise ihtiyaç ölçüsünde değinmişlerdir.”⁴³

Mantık ilminde asıl konu olarak ele alınan lafzî delalet konusunu Usulcüler kendi amaçları doğrultusunda bu ilme uyarlamışlardır. Karafî bunlardan *mutabakat* yoluyla delaletin âmm lafızların delaleti, *tazammun* ile delaletin emir ve nehiylerin delaleti, *iltizam* yolu ile delaletin de mefhumun delaleti olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

5. MANAYA DELALET İLE HÜKME DELALET AYRIMINDA TEFSİR

Ragıb el-İsfahani’nin belirttiği gibi Kur’an lafızlarının delaleti meselesi hem Tefsir hem de diğer ilimlerin öncelikle ele aldığı bir konudur. Ancak Tefsir ve Fıkıh Usulü gibi ilimler lafızların vaz’î delaletini konusuna yer vermiş olsalar da, bu ilimler ulaşmak istedikleri sonuçlara göre delalet meselesini farklı boyutlara doğru uzatmış bulunmaktadır. Sözgelimi Tefsir manaya delaleti ele alırken Fıkıh Usulü hükme delaleti ele almaktadır. Bu nedenle lafızlara yaklaşımlarında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle hükme delaleti konu alan Fıkıh Usulü tefsirden farklı olarak başka faktörleri de göz önünde bulundurarak meseleyi daha farklı bir boyuta taşımış olmaktadır. Şimdi bu iki ilim dalının koyuya yaklaşımlarını ele alabiliriz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Tefsir, Fıkıh Usulü ve diğer dini ilimlerin beyanı karakterde olmaları hasebiyle başlangıç noktaları Kitabullah’ın anlaşıl-

42 Razi, *El-Mahsul*, I, 177.

43 Cüveynî, *El-Burhan fi Usulil-Fıkh*, Mansure, 1999, I, 130; Bkz. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellim’in Yönteminin Delalet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 88; Razi, *El-Mahsul*, I, 203.

44 Karafî, *El-İkdü'l-Manzum fi'l-Husus ve'l-Umum*, Mekke, 1999, I, 247-250, 259; Bkz. İltaş, age., s. 87.

masıdır. Bu ilimler ele aldıkları meselelerin ve ulaşmak istedikleri sonuçların niteliğine bağlı olarak Kitabullah'ı inceleme konusu yapmaktadırlar. Nitekim disiplinlerin birbirinden ayrıldığı nokta konu ve amaçlarıdır. Bu noktada biz beyanî karakterdeki iki ilmin Kelamullah'ı konu edinmelerine ve her ikisi de öncelikle nazmın anlaşılması üzerinde durmalarına rağmen hangi noktalarda ve nasıl birbirlerinden ayrıldıkları konusuna yer vermek istiyoruz.

Fıkıh usulcülerinin eserlerinde yer alan ifadeler bize onların zihinlerinde mana-hüküm şeklinde bir ayrımın bulunduğunu göstermektedir. Sadruşşeri'a bu konuda şunları kaydetmektedir: "Kitap'tan asıl maksat şer'î hüküm ifade etmesi ise de, onun şer'î hüküm ifade etmesi mana ifade etmesine bağlıdır. O halde öncelikle onun mana ifade ediş yönünün araştırılması lazımdır. Bu bakımdan onun hâs, âmm, müsterek, hakikat, mecaz vb. türden manaya yönelik konuları araştırılır. Kitab'ın diğer bir yönü ise şer'î hüküm ifade etmesidir. Bu yönüyle de emir ve nehiy konuları araştırılır."⁴⁵

Razi'de mana-hüküm sıralamasının mana kısmı ile ilgili olarak dil incelemelerinin önemine ilişkin şunları kaydeder: "Şer'î konulara vakıf olmanın kaynağı Kur'an ve diğer haberler olunca, bunlar da bize Arapça olarak nakleildiğine göre, şer'î konuları öğrenmek bunları bilmeye bağlıdır."⁴⁶

Razi' nin ifadelerinde genel olarak geçen mana konusunu Pezdevî daha ayrıntılı bir biçimde dile getirmiştir. O şer'in asıllarından olan Kitab'ı anlatırken şer'î hükümlerin bilinmesinin nazım ve mananın kısımlarının bilinmesiyle mümkün olduğunu şöyle açıklar:

Şer'î hükümlerin bilinmesi dört kısımdır:

- 1- Siyga ve lügat açısından nazmın dört yönü vardır. Bunlar: Hâs, âmm, müsterek ve müevveldir.
- 2- Açık olması bakımından nazmın dört yönü vardır. Bunlar: Zahir, nass, muhkem ve müfesserdir. Bunlar, kendilerinin mukabilinde olan şu dört kısmın bilinmesiyle anlaşılır: Hafî, müşkil, mücmel, müteşabih.
- 3- Nazmın beyan bağlamında kullanılmasıdır. Bunlar: Hakikat, mecaz, sarîh ve kinayedir.
- 4- Nazmın maksadına ve manasına vakıf olmak da dört yönden gerçekleşir. Bunlar: İbare, işaret, delalet ve iktizâ ile istidlal etmek suretiyle gerçekleşir.⁴⁷

Şer'î ilimler içerisinde Kur'an'ı manası açısından konu alan ilim tefsir'dir. Tefsir Kur'anı nazil olduğu tarihsel ve kültürel ortamdan başlayarak onun

45 Sadruşşeri'a, Ubeydullah b. El-Mesud el-Mahbubi el-Hanefî, *Et-Tavzih fi Halli Gavamizi't-Tenkih*, İstanbul, ty., s. 55.

46 Razi, *El-Mahsul*, I, 203.

47 Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, s. 5-6.

yorumlanmasına (te'viline) kadar uzanan süreci aydınlatmayı hedefleyen bir ilimdir. Bu husus söz konusu ilmin tanımlarında şöyle ifade edilmiştir:

Zerkeşi Tefsiri "Hz. Muhammed (sav)'e indirilmiş olan kitabın anlaşılması, manalarının açıklanması, hükümlerinin ve hikmetlerinin açığa çıkarılması kendisi vasıtasıyla bilinen ilimdir"⁴⁸ şeklinde tarif etmiştir.

Ebu Hayyan biraz daha ayrıntılı ifadelerle Tefsir ilmini şöyle tarif etmiştir: "Tefsir, Kur'an lafızlarının telaffuz şeklini, delalet ettikleri anlamları, yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümleri, terkip halinde kullanıldıklarında oluşan manaları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen bir ilim dalıdır."⁴⁹

et-Teyisîr fî kawai'di ilmi't-tefsir isimli eserde tefsiri bir disiplin olarak ele alıp inceleyen Süleyman Kafiyeci, Tefsir İlmini şöyle tanımlar: "Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah'ın kelamını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir."⁵⁰

Kafiyeci bu ilmin konusuna dair en açık ifadeyi kullanan kişidir. O şöyle der: "Tefsir İlmi'nin konusu, murada delaleti bakımından Kelamullah'tır." Burada, lafızlardan kastedilen mana ve maksatlara delalet etmek demek olan "Murada delalet etmek" kaydı ile tefsir ilmi diğer ilimlerden ayrılmış olmaktadır. Çünkü Kelamullah aynı zamanda icmalen ahkâmdan istifade edilmek bakımından usul ilminin de konusu kapsamına girmektedir. Şayet bu kayıt konmamış olsaydı Kelamullahı başka açılardan konu edinen diğer ilimlerle tefsir ilmi arasında bir karışıklık hâsıl olurdu.⁵¹

Zerkeşi de tefsir ilminin konusuna şu ifadelerle işaret etmektedir: "Kur'an tefsirinin bir yönü veciz lafızların genişçe izah edilerek manalarının açıklığa kavuşturulması şeklinde iken, diğer bir yönü de belîğ ve ince manalara sahip oluşundan dolayı bazı ihtimallerin tercihi şeklindedir."⁵² Zerkeşi bu ifadelerle Tefsir ilminin ele aldığı mana meselesinin iki boyutunu bize göstermektedir. Birincisi lafızların anlamları, ikincisi mananın arkasında yatan murad/kasıt boyutudur ki bu kısımda tercih söz konusudur.

Müfessirler mana ve maksat boyutu üzerinde mesai harcayan kişilerdir. "Onların murad-ı ilahiye insanların anlayışına yaklaştırma sürecinde yaptıkları iş, lafza ve doğru terkibe yüklenilen manalar çerçevesinde cereyan eder."⁵³ Razi'nin Fatıha suresinde geçen "gadab" kelimesi ile ilgili açıklamaları buna

48 Zerkeşi, *El-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 2006, I, 27.

49 Ebu Hayyan, *El-Bahrü'l-Muht*, Kahire, 1983, I, 14.

50 Süleyman Kafiyeci, *Et-Teyisîf fî Kawai'di İlmi't-Tefsir*, Dimeşk, 1990, s. 150-151.

51 Kafiyeci, *age.*, s.157-158.

52 Zerkeşi, *El-Burhan*, I, 28.

53 Muhammed Berekât Hamdi Ebu Ali, *Mefhumu'l-Ma'na Beyne'l-Edeb ve'l-Belağat*, Amman, 1988, s.19.

örnektir: Gazab (öfke) kalpteki kanın intikam hissiyle galeyana gelmesi esnasında meydana gelen fiziksel bir değişimdir. Bu durumun Allah hakkında muhal olduğu bilinmelidir. Ancak burada (kelimenin anlam ekseninde) şöyle genel bir kural söz konusudur: Rahmet, sevinç, gazab, utanma, kıskançlık... vb. bütün nefsanî arzuların bir başlangıcı bir de son kısmı vardır. Mesela gazab kalpteki kanın galeyana gelmesiyle başlar, öfkeye neden olan nesneye bir zarar dokundurma iradesiyle son bulur. İşte Allah hakkında kullanılan gazaba kalpteki kanın galeyana gelmesi şeklindeki gazabın başlangıç kısmındaki mana yüklenemez. Aksine öfkelenilen şeye karşı bir zarar dokundurma iradesi manasındaki gazap anlamı yüklenebilir.⁵⁴ Razi burada lafızda bulunan anlamın farklı yönlerine temas ederek bunlar içinde kendisinin sahip olduğu kelâmî duruşla çelişmeyecek olan anlama işaret etmiştir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi lafızların mana ve maksat boyutuna Abdulkahir Cürcanî kelâmın iki kısım olduğunu belirterek bunları şöyle izah eder:

- 1- Sadece lafızların delaleti suretiyle anlamına ulaşılacak olan kelâm. Mesela Zeyd hakkında gerçek anlamda bir çıkma eyleminden söz etmek istediğimizde “Harace Zeydün” yani “Zeyd çıktı” ifadesini kullanırız.
- 2- Anlama ulaşmada sadece lafzın lügat anlamını dikkate almanın yeterli olmayıp maksada ulaşabilmek için ikinci bir delaletin devreye girdiği kelâmdır. Kinaye, istiare ve temsil türünden olan kelâmlar böyledir. Mesela “Kesîru’r-remâd” yani “külü çok” ifadesi buna örnektir. Burada sadece lafzın kendisinden yola çıkılarak söylenmek istenen maksada ulaşmak mümkün olmaz. Bu tür lafızlar önce zahiri anlamını ortaya koyar ardından bunu dinleyen kişi istidlal yolu ile asıl maksat olan ikinci manaya, yani “cömertlik”ten söz eden manaya ulaşır.⁵⁵

Mananın bu şekilde başka bir manaya daha delalet etmesi durumu “mananın manası” şeklinde özetlenmiştir. “Mana” ile lafızdan doğrudan anlaşılacak şey kastedilmiş, “mananın manası” ile de önce lafızdan bir mana anlaşılması sonra da bu manadan başka bir manaya daha gidilmesi kastedilmiştir.⁵⁶ Kafiye’cinin tefsir ilminin konusunu belirtirken “murada delalet etmek bakımından Kelamullah’tır” ifadesinden hareketle tefsir ilminin faaliyet alanı aynı zamanda mananın da manası olan “muradullah”dır denilebilir.

Lafızların hükme delaletinin ele alan Fıkıh Usulüne gelince öncelikle bu ilmin tanımına göz atmak gerekmektedir. Gazalî’nin tanımına göre “Fıkıh Usulü şer’î hükümlerin delillerinden ve bu delillerin hükümlere genel olarak delalet yönlerini bilmekten ibarettir.”⁵⁷

54 Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut, 1981, I, 265.

55 Abdulkahir el-Cürcanî, *Delailü’l-İ‘caz*, Kahire, ty., s. 262.

56 Abdulkahir el-Cürcanî, *Delailü’l-İ‘caz*, I, 263.

57 Gazalî, *El-Mustasfa*, Medine, ty., I, 9.

Amidi Fıkıh Usulünü şöyle tanımlamıştır: “Fıkhî deliler, bu delillerin şer’î hükümlere genel bir tarzda delalet yönleri ve bu delillerden yararlananın durumu Fıkıh Usulüdür.”⁵⁸

Sübki’nin şerhinde geçtiğine göre Beyzavi bu ilmi şöyle tarif eder: “Genel yönleriyle fıkhî delilleri, bu delillerden yararlanma şeklini ve ondan yararlanış durumunu bilmektir.”⁵⁹

Zerkeşi’nin tarifine göre “Genel olarak Fıkhî deliller, bu delillerin şer’î hükümlere delalet yönleri ve bunların kullananların durumu(nu bilmek) Fıkıh Usulü’dür.”⁶⁰

Taşköprüzade bu ilmi şöyle tarif etmiştir: “Fürûata ait şer’î hükümlerin yakîni delillerden çıkarılmasının kendisi vasıtasıyla bilindiği ilimdir.”⁶¹

Fıkıh Usulüne dair burada zikredilen tanımlar genel hatlarıyla birbirine yakın olup belli konuları ön plana çıkarmaktadırlar. Bu da bize Fıkıh Usulü’nün işlevi hakkında genel bir bilgi vermektedir. Buna göre Fıkıh Usulü’nde üç temel unsur bulunmaktadır. Birincisi Şer’î deliller, ikincisi bu delillerin hükümlere delalet şekilleri, üçüncüsü de bu delalet ilişkisini kuran müçtehtittir.

Bizim konumuzu ilgilendiren husus şer’î delillerin hükme delalet etmesi meselesidir. Tefsir de odak kelime “mana” olduğuna göre burada üzerinde durulacak ve konuyu aydınlatacak olan odak kelime “hüküm”dür. Çünkü daha önce de zikredildiği üzere hükme vakıf olmak manaya vakıf olmayı gerektiren bir durumdur. Başka bir ifadeyle Kitabullah’ın hüküm ifade etmesi mana ifade etmesine bağlı bir durumdur.⁶²

Mana ve hüküm kavramları hakkında detaylı bilgi verilirken aynı zamanda burada ele alacağımız konunun ipuçlarına da değinilmişti. Şimdi manadan hükme doğru izlenen yolun ayrıntılarını ele alabiliriz.

Hükümün tariflerine ilişkin bilgiler verilirken hitap kelimesinin şer’î hükümde önemli bir yere sahip olduğuna işaret edilmişti. Hükümün hitap olarak açıklanmasının söz konusu hükümün inşâi bir yapıda olduğu anlamına geleceğine Sübki tarafından yapılan vurguya dikkat çekilmişti. Hatta tanımlarında “hitap” kelimesine yer veren Âmidî’nin bu kelimeye kilit bir rol biçtiği belirtilmişti.

Hükümün tanımında yer alan unsurları yeniden gözden geçirecek olursak, bir tarafta hitap diğer tarafta mükellefin fiilleri olmak üzere, burada dikkatimizi çeken karşılıklı iki önemli unsur bulunduğunu görürüz. Bu iki unsur bize manadan hükme geçişin keyfiyetini göstermektedir. Hitap ile karşı tarafta bulunan muhatabın (mükellefin) fiilini şekillendirmek (karara bağlamak) he-

58 Amidi, *El-İhkam*, I, 21.

59 Sübki, *El-İbhac*, I, 19.

60 Zerkeşi, *El-Bahru’l-Muhit*, I, 24.

61 Taşköprüzade, *Mevzuatu’l-Ulum*, II, 163.

62 Bkz. Sadruşşeri’a, *Et-Tavzih*, s. 55; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevi*, s. 5-6.

deflendiği için burada karara medar olacak anlam Tefsir ilmindeki haliyle artık “zihni bir suret” olarak ele alınan anlam değil, “yap, yapma” şeklinde inşâi türden bir anlam olacaktır. İşte inşâi ifadelerdeki bu talep unsuru onların normatif bir muhteva taşıdıklarını göstermekte olup bu özellik lafızdan hüküm çıkarmayı da mümkün kılmaktadır. İnsanın dilcilerden önce usulcüler tarafından ele alınması⁶³ onun hükümle olan bu irtibatından dolayıdır.

Tefsir ilminin konusu olan mana ile Fıkıh Usulünün konusu olan hüküm meselesinin dil bağlamında dayandığı ayrım inşâ-haber ayrımıdır. Mana ile hükmün kavşak noktası olan inşa-haber ifadeleri arasında esaslı bir takım farklar bulunmaktadır ki Karafî bunları şöyle açıklar: İnşâ ile haber arasında dört bakımdan farklılık vardır. Bunlar şunlardır:

- 1- İnşâ ortaya koyduğu anlamının sebebidir. Haber ise kendi anlamının sebebi değildir.
- 2- İnşâi ifadeleri onların anlamları takip eder. Haber ifadelerinin ise kendileri anlamlarını takip eder.
- 3- İnşâi ifadeler tasdik ve tezkibe elverişli ifadler değildir. Haber ifadeleri ise bunlara elverişlidir.
- 4- Akit, talak, köle azat etme formundaki inşâi ifadeler ilk (sözlük) anlamlarından aktarıldıktan sonra kendi anlamlarını ortaya koyarlar. Emir ve nehiy gibi bazı formlarda ise bunların ilk anlamları ile kendi anlamlarını oluştururlar. Buna mukabil haber ifadelerinin bütün formlarında birinci anlam anlamın oluşması için yeterlidir.⁶⁴

Yukarıda görüldüğü gibi tefsir ilmi manalarla ilgilenmekte manalar da “zihni suretler” olduğuna göre tefsirde esas olan varsayılan bu anlamı takip şeklinde bir faaliyettir ki bu da tefsiri manalardan haber veren onları keşfeden yani var olanı ortaya koymayı amaçlayan bir ilim olarak karşımıza çıkarmaktadır.

“Zihni bir suret” olan manaları inceleyen Tefsir inşâi ifadeler karşısında nasıl bir tavır almaktadır? Şüphesiz Kur’an- Kerimde inşâi türden ifadeler de yer almaktadır. Emir, nehiy vb. bu türden ifadeler tefsirde manaya/murada delaleti açısından ele alınmakta dolayısıyla inşâi yapıdaki ifadeler de öncelikle manaları yönüyle ele alınıp incelenmektedir.

Mana-hüküm bağlamında ele aldığımız bu konunun aslında varoluşsal bir yönü de bulunmaktadır. Konuya bu açıdan kısaca göz atacak olursak burada söz konusu edilen ayrımın varlık mertebeleri düzeyinde de bir tekabüliyetinin bulunduğunu görmekteyiz.

Gazali “tanımın tanımı” konusundaki ihtilafları anlatırken mananın varlık mertebelerindeki tekabüliyetine ve dolayısıyla onun nerede aranması gerekti-

63 Tahsin Görgün, Tahsin, “İnşâ”, *DİA*, 340.

64 Karafî, *Enraru'l-Buruk fi Envai'l-Furuk*, I, 96-97.

ğine şöyle temas etmektedir: Manaları (bizzat) lafızlardan çıkarmaya çalışan kişi boşuna uğraşmış olur. Bu durum, sırtı batıya dönük olduğu halde batıyı aran kimsenin durumuna benzer. Manaları önce aklında (zihinde) tespit edip sonra bunları lafızlara yükleyen kişi doğru yoldadır. O halde önce manalar (onların varlık mertebesindeki yeri) tespit edilmelidir.

Şey'in varlık açısından dört mertebesi vardır:

- 1- Bizzat kendi hakikati
- 2- Hakikatının misalinin zihinde sabit oluşu (şeklindeki varlık).
- 3- O şeye delalet eden harflerle bir sesin oluşturulması. Bu, zihinde olan misale delalet eden ibaredir.
- 4- Görme duyusuyla algılanan ve lafza delalet eden yazı şeklindeki varlık.⁶⁵

Kısaca ifade etmek gerekirse varlığın hakiki, zihnî, lafzî (sözlü) ve yazılı şekildeki dört mertebesinde söz etmek mümkündür.

Mananın varlık mertebelerindeki zihnî boyutuna Razi şöyle işaret eder: "Lafız zihinsel bir manaya delalet eder, harici gerçekliğe değil. Lafızın ayandakilere değil zihindekilere delaleti söz konusudur. bu yüzden "lafızlar manalara delalet ederler. Çünkü manalar kastedenin kastetmiş olduğu şeydir ki, bunlar zihnî şeylerdir" denmiştir.⁶⁶

Mananın varlık düzeyindeki konumunu tespit ettikten sonra hükmün nasıl bir varlık düzeyine tekabül ettiğini ele alabiliriz. Hüküm tanımlarında geçtiği üzere usulcülerin hükmü kısaca "hitap" olarak takdim ettiklerine değinmiştik. Şer'i hükmün dayanağının esasen emir ve nehiyeler olarak ifade edilmesi⁶⁷ emir ve nehiyelerde hitabın çok bariz bir şekilde görünmesinden kaynaklanmış olabilir. İşte hükmün hitap olarak takdimi onun sözsel (lafzî) varlık mertebesiyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu bize göstermektedir.

Fıkıh usulcülerini tarafından, "Kitabın şer'i hüküm ifade etmesinin mana ifade etmesine bağlı" olduğunun ifade edilmiş olması da varlık mertebeleri içinde sözlü varlığın zihinsel varlıktan bir sonraki aşamada bulunduğu anlayışını kabul eden bir ifade biçimidir.

65 Gazali, *El-Mustasfa*, Mısır, h. 1322, I, 31-32; Ayrıca Bkz. Çev. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Kayseri, 1994, I, 27-28.

66 Razi, *Mefatihul-Ğayb*, I, 31; Razi konuyu şöyle ızzah etmektedir. Bunun (mananın zihnî bir suret olduğunun) kanıtı şudur. Bir cismi uzaktan görerek onu kaya zannettiğimiz zaman onu hakkında "şu kayadır" deriz. Biraz yaklaşarak onun hareket ettiğini fark ederek onun kuş olduğunu zannedebilir ve "bu kuştur" diyebiliriz. Ancak iyice yaklaşp da aslında onun bir insan olduğunu anladığımızda onun hakkında "bu insandır" deriz. İşte zihinsel tasavvurların değişmesiyle isimlerin de değişikliğe uğraması lafızların medlulünün harici gerçeklikler değil zihinsel suretler olduğunu gösterir. O halde mana harici varlıkların değil suretin ismidir. Razi, *Mefatihul-Ğayb*, I, 31.

67 İlaş, age., s. 55.

Bu varlık mertebesindeki sıralama dolayısıyla ki, manaları konu edinen tefsirde lafiz bir delil, mana da onun medlulü mesabesinde iken “fıkıh usulünde medlulden kasıt şer’î hükümler”dir.⁶⁸

Kafiyeci’nin Tefsir ilminin tanımı bağlamında “Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelamını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir” şeklindeki ifadesinden anlaşıldığı üzere bu ilimde asıl olan Kelamullah’tan onun manasına/maksadına ulaşmaktır. Yani buradada medlul “mana”dır.

Varlık mertebeleri boyutundan bakıldığında zihnî bir varlık olarak ikinci varlık düzeyini oluşturan “manalar” Tefsir İlmi çerçevesinde birer medlul durumundadırlar. Fıkıh Usulü açısından ise bu anlamlar, daha farklı bir varlık boyutunda, hüküm/hitap boyutunda, istihdam edildikleri için birer delil durumundadırlar. Yani Fıkıh Usulü, Tefsirin medlulünü kendisine delil kılarak bundan hüküm denilen medlule ulaşmayı hedeflemektedir.

Fıkıh Usulünde amaç hükme ulaşmak olduğu içindir ki, bu ilim sadece lafiz yardımıyla elde edilen manaları istihdam etmekle kalmaz, bununla birlikte mefhumu ve kıyası da birer delil olarak kullanır. Burada hitabın hükme delalet şekilleri mantuk ve mefhum olmak üzere ana hatlarıyla iki grupta ele alınır.⁶⁹

6. SONUÇ

Mana hüküm ayırımında Tefsir İlminin yerini ele aldığımız bu makalede mana hüküm ayırımının dil ve varlık temeline dayanan iki yönü bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Konunun dilsel temeli bağlamında, beyani karakterdeki Tefsir ve Fıkıh Usulü ilimlerinden Tefsirin medlulü olan mana, anlamlar kategorisinde haberî yönü temsil ederken, Fıkıh Usulünün medlulü durumunda olan hüküm, anlamlar kategorisinde inşâî yönü temsil etmektedir.

Söz konusu ayırımın varlık düzeyindeki ayırımında ise mana, ikici varlık mertebesi olan zihinsel varlık yönüne tekabül ederken, hüküm ise daha çok sözle ilişkili olması dolayısıyla üçüncü mertebeye yani sözlü (lafzî) varlık mertebesine tekabül etmektedir.

Netice olarak bizim bu çalışmada amacımız beyani nitelikteki şer’î ilimlerin birbirinden tam anlamıyla bağımsız olduğunu ya da aralarında kesin çizgiler bulunduğunu vurgulamak değil, varoluşsal açıdan birbirini tamamlayan unsurların kavşak noktasını aydınlatmaktır. Böylece disiplinler arası çalışmaya mütevazı bir katkı sağlamaktır.

68 Razi, *El-Mahsul*, I, 82; İltaş, age., s. 51.

69 İltaş, age., s. 138.

KİTAP TANITIMI

Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*, tahkik ve ta'lik: Muhammed Ali Azerşeb, Merkezi'l-buhûsi ve'd-dirasâti li't-türâsi'l-mahtut, II cilt, Tahran 1429/2008.

Dinin tacı (*tâcu'd-dîn*) ve hakkın delili (*hüccetu'l-hak*) gibi unvanların sahibi İmam Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö.548/1153) yaşadığı hicri altıncı yüzyılın en büyük âlimlerinden biridir. İmam Gazzâlî'nin yaptığı gibi kendi hayat hikâyesini yazmadığından yaşamı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmasa da, gün yüzüne çıkan eserlerinin nitelikleri ve ele aldığı konulara bakılırsa, eş-Şehristânî'nin dinler ve mezhepler tarihi kadar diğer alanlarda da otorite olduğu anlaşılır. eş-Şehristânî'yi ilim çevrelerinde şöhrete kavuşturan ve ölümsüz kılan en önemli eseri, hiç kuşkusuz 521/1127 yılında kalem aldığı dinler tarihi ile ilgili "*el-Milel ve'n-nihal*" adlı eseridir. Adı geçen eseriyle muhtelif dinler ve mezhepler konusunda derinlikli tahlil ve tenkit gücüne sahip olduğunu ispatlayan eş-Şehristânî, kelim ve felsefe konularında da önemli eserler vücuda getirmiştir. eş-Şehristânî 530/1135 yılında yazdığı "*Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-kelam*" adlı eserinde kelamî meseleleri daha çok Eş'ari geleneğine bağlı olarak ele almıştır. Yaklaşık beş yıl sonra 535/1140 yılında kaleme aldığı "*el-Musâra'atu'l-felasife*" adlı eseriyle de felsefi sahada, eserin isminin de ilham ettiği üzere er meydanına çıkarak filozoflarla güreşmeyi, onlarla kozlarını paylaşmayı ve özellikle de İbn Sinâ metafiziği ile mücadele etmeyi amaçlamıştır.

Yukarıda adları zikredilen eserlere ilaveten yakın zamanlarda eş-Şehristânî'yi müfessirler tabakasına dâhil eden "*Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*" adlı bir tefsir eseri neşredilmiştir. eş-Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru 540/1145 yılında yazdığı bu tefsir eserin ismi, Türkçeye 'sırların anahtarları ve erdemlilerin kandilleri' şeklinde çevirebilir. Bu çalışma önceki eserlere eklendiğinde onun dinler tarihinin yanı sıra felsefe, kelam ve tefsir sahasında da ehliyet ve liyakat sahibi bir bilgin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bütün ömrünü bugünkü İran sınırları içerisinde geçiren eş-Şehristânî'nin tefsiri, İranlı araştırmacı Muhammed Ali Azerşeb tarafından tahkik edilerek 2008 yılında Tahran'da neşredilmiştir. İlk cildi 600 sayfadan oluşan tefsirin ikinci cildi sayfa numaralarına kaldığı yerden devam edecek şekilde numaralanmış, fihristler ve indeksle beraber eser 1271 sayfadan oluşacak şekilde iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Eserin ilk cildinde muhakkik önce eş-Şehristânî'nin doğumu, ilmi hayatı, yetiştiği ortam ve hocaları hakkında kısa bilgiler vermiştir. eş-Şehristânî'nin hali hazırda gün yüzüne çıkarılan matbu ve yazma eserleri hakkında bilgiler

veren muhakkik, müellifin bazı kayıp çalışmalarının da bulunduğunu belirterek bunlar hakkında da bazı bilgiler vermiştir. Bu bilgilerin ardından eş-Şehristânî'nin ilmi konumu ve mezhebi görüşlerine değinerek onun yetiştiği ilmi ve dini çevre itibariyle, ayrıca eserleri ve çalışmaları dikkate alındığında usulde Eşarî mezhebi, fûruda ise Şafîi ekolüne bağlı olduğunu belirtmiştir. Muhakkik bu tespitlerin ardından eş-Şehristânî'nin imamet konusundaki görüşleri ve tefsirin kendisine nispetini ele almıştır. Eserin ilim çevrelerinde pek bilinmeyişi ise eş-Şehristânî'nin Selçuklu sultanı Sencer'in 1141 yılında Karahitaylara karşı yaptığı Katvan savaşını kaybetmesinin ardından ömrünün sonlarına doğru Şehristan'da uzlete çekilerek tefsirini orada yazmasına bağlamıştır. Muhakkik daha sonra tefsirin adı ile ilgili bilgiler vererek müfessirin tefsirde izlediği yöntemle dair açıklamalara yer vermiştir.

Tahkik ettiği tefsirin nüshaları konusuna değinen muhakkik, eserin tahkikinde esas aldığı yazma nüshanın iki cilt bir arada olmak üzere tek ciltten müteşekkil olduğunu belirtmiştir. Eserin bir tek yazma nüshasının bulunduğunu ifade ederek tahkik ve ta'likte mecburen bu tek nüshaya dayanmak durumunda kaldığını ifade etmiştir. Muhakkik tahkik ettiği eserin yazma nüshasının sonunda yer alan müstensih açıklamalarından hareketle yazma nüshanın, müellif hattından istinsah edildiğini ve eserin Bakara suresinin sonuna kadar olduğunu, dolayısıyla baştan sona tam bir tefsir eseri olmadığını belirtmiştir. Tahkikte izlediği yöntemle dair açıklamalar da yapan muhakkik, el yazması nüshanın hattının bozukluğundan kaynaklanan bazı okuma zorluk ve sıkıntılarıyla karşılaştığını ifade etmiştir.

Tefsirin başında yer alan eş-Şehristânî'nin hayatı, eserleri ve eserin tahkik süreciyle ilgili kısım, toplam altmış küsur sayfadan oluşmaktadır. Bu altmış küsur sayfalık açıklamanın devamında ise tefsirin ana metni yer almaktadır. Muhakkikin notlarından oluşan ta'lik kısımlar ise her iki cildin de sonlarına eklenmiş vaziyettedir.

Tefsirin ana metninin başında eş-Şehristânî'nin daha çok tefsir usulü ve ulumu'l-Kur'an konularını ilgilendiren önemli bir mukaddimesi yer almaktadır. Mukaddimenin ardından birinci ciltte Fatıha suresi ile Bakara suresi 123. ayete kadar olan ayetlerin tefsiri, ikinci ciltte ise Bakara suresi 124. ayetten 286. ayetin sonuna kadar olan diğer ayetlerin tefsiri yer almaktadır. Tefsirin ikinci cildinin sonunda fihristler ve indeks bulunmakta, ayrıca eş-Şehristânî'nin eserleri üzerine çalışmalarıyla tanınan Toby Mayer'in yazdığı eş-Şehristânî'nin görüşleri ve tefsirdeki yöntemiyle ilgili açıklamalara yer verdiği 34 sayfalık İngilizce bir giriş de yer almaktadır.

Tefsir ilmi açısından önem arz eden eş-Şehristânî'nin tefsire giriş niteliğindeki mukaddimesi, on iki fasıldan oluşmaktadır. Müellif bu mukaddimenin ilk faslında Kur'an'ın ilk ve son inen ayetleri meselesine değinmiş ve bu konudaki farklı görüş ve rivayetleri aktarmıştır. Birinci fasılda Kur'an surelerinin nüzul

tertibi konusuna değinerek bu konuda bazı ihtilaflar bulunduğunu ifade etmiştir. Surelerin nüzul tertibi konusunda Mukatil b. Süleyman'ın kendine ait, yine Mukatil b. Süleyman'ın müminlerin emiri Hz. Ali'den naklettiği, Kelbî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği, İbn Vakid'in rivayet ettiği ve Caferi es-Sadık'ın mushafından nakledilen beş farklı rivayet bulunduğunu belirterek bunlar arasında nüzul tertibi bakımından bazı farklılıklar bulunduğunu belirtmiştir. Bu farklılıkları gösteren surelerin nüzul tertibi ile ilgili tablolara ise Kur'an'ın cemi bahsini ele alacağı ikinci faslın sonunda yer vereceğini belirtmiştir.

eş-Şehristânî ikinci fasılda Kur'an'ın nasıl cemedildiğine dair bilgiler vererek bu husustaki rivayetleri zikretmiştir. Üçüncü fasılda ise Kur'an surelerinin nüzul tertibiyle ilgili olarak ravilerin aktardığı rivayetlerdeki farklılıklara değinmiştir. Bu çerçevede önce Kur'an'ın bazı kelimelerinin yazımı konusundaki hususiyetlere dair örnekler vermiş, ardından da daha önce değindiği üzere Mukatil b. Süleyman, Mukatil kanalıyla Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Vakid ve Cafer es-Sadık'a atfedilen surelerin nüzul tertibi ile ilgili tablolara yer vermiştir. Nüzul tertibiyle ilgili tablolardan sonra surelerin mevcut Mushaf tertibine de değinerek bu konuda da tertip tablolarına yer vermiştir. Mevcut mushaf tertipleri çerçevesinde Hz. Osman, Abdullah İbn Mes'ud, Übey b. Ka'b, Muhammed b. Halid el-Berkî rivayeti ve İbn Vadîh tarihinde yer alan sure tertipleriyle ilgili tablolara yer vermiştir. eş-Şehristânî surelerin nüzul tertibiyle ilgili yer verdiği bu tabloların diğer tefsirlerde bulunmadığını, dolayısıyla bu tabloların tefsir ilmine katkı açısından oldukça önemli olduklarını ifade etmiştir.

eş-Şehristânî Hz. Osman mushafının tertibi ve bize kadar eksiksiz bir şekilde intikali konusunda ümmetin icma ettiğine değinerek Hz. Osman mushafı konusunda herhangi bir ihtilaf ve kuşku bulunmadığını, bu mushafın mütevatir olarak günümüze kadar geldiğini belirtmiştir.

eş-Şehristânî mukaddimenin dördüncü faslında kıraatler konusuna değinmiştir. Bu çerçevede Mekke - Medine (Hicaz), Basra - Kûfe (Irak) ve Şam bölgesine ait olmak üzere mütevatir yedi kıraat imamlarının isimlerine ve onlardan rivayetlerde bulunan ravilere; ardından da diğer üç imama ve onlardan rivayet eden ravilere dair bilgiler vermiştir. Kıraat-ı aşerenin imamların kendi icatları olmadığını belirterek bunların silsile itibarıyla Hz. Peygamber'e kadar dayandığını ifade etmiştir. Kıraatler konusunda Kûfe, Basra ve Irak bölgesinin Hz. Ali ve Abdullah İbn Mesud'a; Hicaz, Tihame ve çevresinin Hz. Osman, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit'e; Şam bölgesinin de Hz. Osman'a dayandığını ifade ederek kimse'nin bu konuda kendi reyine göre kıraat icat edemeyeceğini ifade etmiştir.

Beşinci fasılda Kur'an okuyan kişi için müstehap ve mekruh olan hususlardan bahsetmiştir. Müstehap okuma için meşhur kıraatlerden birine göre okuma, fasih okumayı tercih etme, kıraati güzel ve tertil üzere icra etme, okumaya ise istiâze ile başlama gibi hususları saymıştır.

Altıncı fasılda Kur'an surelerinin, ayetlerin, kelimelerin ve harflerin sayıları üzerinde durmuştur. Ayetlerin sayısı hakkında Mekke, Medine, Küfe, Basra ve Şam ehli arasında, bir ayeti iki veya daha fazla ayet sayma; birkaç ayeti birleştirerek bir ayet sayma gibi değişik nedenlerden dolayı yalnızca sayısal açıdan bazı farklılıklar bulunduğunu belirtmiştir.

Yedinci fasılda ise müfessir sahabilerin adlarına ve tefsir konusunda eser yazan sahabe sonrası tabiun, tebeu't-tabiiun ve tedvin devri müfessirlerinden bazılarının adlarına ve yazdıkları tefsir eserlerine, isim ve eser zikretme şeklinde yer vermiştir. Bu çerçevede tefsirinde yararlandığı ve kaynak olarak kullandığı birçok kaynağa da değinmiştir.

Sekizinci fasılda tefsir ve te'vil kavramları üzerinde durarak bunların manaları hakkında açıklamalar yapmıştır. Tefsirin tanımı konusunda iki yaklaşımın bulunduğunu belirterek bunlardan ilkinin "lafzın lügat yönünden dilciler nezdinde yaygın olan manaya delaleti", ikincisinin de "haber ve eser yoluyla işitmeye (sem'a) dayalı rivayet" şeklindeki tarifi olduğunu belirtmiştir. Te'vil konusunda da farklı tanımların yapıldığını belirterek "tevilin lafzı/ayeti muhtemel manalarından birine sarf etme" şeklinde tanımlandığını belirtmiş ve bundan başka farklı te'vil tariflerinin de yapıldığını ifade ederek onlardan bazılarına da yer vermiştir.

Dokuzuncu fasılda umum ve husus, muhkem ve müteşabih, nasih ve men-suh gibi Kur'an tefsiriyle ilgili ilimlere dair izahlar yapmıştır. Muhkem ve müteşabihati onuncu fasılda daha ayrıntılı işlediği "emir" ve "halk" şeklindeki ikili ayırımı göre tarif etmiştir. Burada yaratmayla ilgili ayetlerin muhkem ve müteşabih, emirle ilgili ayetlerin de muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Nesih konusunda ise "sabit bir hükmün kaldırılması" "hükmün süresinin bitmesi" şeklinde tanımlar yapıldığını ifade ederek neshin "hükümlerin, maksat ve gayeler bakımından nihayete erip hedefe ulaşıldıktan sonra öncekinden daha üstün ve değerli hükümlerle olgunlaştırılması" şeklinde tanımlandığını da belirtmiştir. Şeriatların Hz. Âdem'le başlayıp kıyamete kadar devam ettiğini ve her sonra gelen şeriatın öncekini daha mükemmel hale getirdiğini belirterek bu manada bir neshin yaşandığını belirtmiştir. "*Dengini veya daha hayırlısını getirmediğe biz bir ayeti nesh etmez veya unutturmayız*" (2/Bakara, 106) ayetinin bu manada anlaşılması gerektiğini belirten eş-Şehristâni bu çerçevede hiçbir şeriatın önceki dini bütünüyle çürütüp tüm hükümlerini yürürlükten kaldırarak yerine başkalarını getirdiği şeklinde anlaşılmasını istemiştir. Şeraitlerin geçirdiği aşamaları tıpkı bir çocuğun hamilelik sürecinde nutfeden başlayarak doğuma kadar geçen süre içerisindeki muhtelif aşamalarına benzetmiştir. Nutfenin geçirdiği aşamalardan hiç birinde önceki bütün unsurların ortadan kalkmadığını, yalnızca yeni gelişmelerle gelişim sürecinin daha olgun hale geldiğini ifade etmiştir. Bu manada son ilahi şeraitin de önce-

kilerin temellerini ve ana esaslarını muhafaza ettiğini, dinlerdeki ana esasları muhkemat olarak kabul ettiğini, ancak son dinin furuatta bazı değişiklikleri ihtiva ettiğini belirtmiştir. Şeriatlardaki muhkematın bir evin temellerine, bir ağacın köklerine veya herhangi bir şeyin özüne/içeriğine, müteşabihatın ise ağacın dallarına veya özün suretine/şekline benzediğini ifade etmiştir.

eş-Şehristânî'nin nesih konusunda yaptığı açıklamalar, dinler tarihçisi olması hasebiyle alana dair birikiminden hareketle geliştirdiği, neshi dinler tarihinde yaşanan bir gelişim ve olgunlaşma süreci olarak değerlendiren kendine özgü farklı bir yaklaşım ve değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.

eş-Şehristânî onuncu fasılda tefsirde 'mefruğ/tamamlanmış' ve 'müstenef/yeni başlayan' şeklinde iki farklı kavram kullanarak bunların kaderle ilgili olduklarını belirtmiştir. Kader olgusunu ve insanın özgürlüğü meselesini 'yaratma' (*halk*) ve 'emir' (*emr*) ayırımı üzerine bina ederek izah etmeye çalışmıştır. Yaptığı açıklamalarda o kader konusunda Mutezile'nin insanın tamamen özgür olup kendi fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki anlayışına da, Cebriyye'nin insanı kader karşısında rüzgârın önündeki yaprak gibi tamamen iradesiz kılan kadercî anlayışına da itiraz etmiştir. Kader konusunda bu iki ekolün arasında orta bir görüşü benimseyen yazar, bu noktada Fârâbî, İbn Sinâ ve İmam Gazâlî gibi klasik İslam filozoflarında görülen "*Dikkat edin yaratma (halk) ve emir (emr) O'na aittir*" (7/Araf 54) ayetinden mülhem olan 'emir' ve 'halk' ayırımından yararlanmıştı. Ayetteki emir olgusunun zaman ve mekân üstü manevî/ruhânî varlıklar, yaratmanın ise zaman ve mekân içi maddî/cismânî varlıklar için geçerli olduğunu kabul etmiştir.

On birinci fasılda Kur'an'ın nazım yönünden icazı üzerinde durmuş, bu çerçevede ilahi kelamın hidayet, cezalet, fesahat ve belâgat açısından mucizevî özellikleri ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğunu kabul ederek, Kur'an ile Hz. Muhammed'i birlikte değerlendirmiş; her birinin diğerini desteklediğini dolayısıyla Kur'an'ın doğruluğunun Hz. Peygamber, Hz. Peygamber'in doğruluğunun da Kur'an'la bilindiğini; Kur'an'ın Hz. Peygamber'e, Hz. Peygamber'in de Kur'an'a tanıklık ettiğini ifade etmiştir.

On ikinci fasılda müfessirlerde bulunması gereken nitelikler ve Kur'an tefsirinde dikkat edilmesi gereken şartlar üzerinde durmuştur. Müfessirlerin bilmesi gereken ilimleri lûgat, nahiv, Arap dilinin özelliklerini bilme, mücerret rey ile tefsirden kaçınma, muteber raviler aracılığı ile Hz. Peygamber, sahabe ve tabiundan nakledilen rivayetlere vakıf olarak tefsirde onları kullanma gibi şartları saymıştır. Yine tefsirde Kur'an kelimelerine ve onların lûgat manaları ile şeriatta kazandıkları terim anlamlarına vakıf olmayı, sebeb-i nüzulü bilmeyi ve benzeri hususiyetlere sahip olmayı gerekli görmüştür. Bunları bilmenin rey ile tefsir sayılmayacağını, dolayısıyla bir hadiste ifade edildiği üzere Kur'an'ı rey ile tefsir edenlerin ateşteki yerlerine hazırlanmaları gerektiği şeklindeki uyarıya dâhil

edilemeyeceğini vurgulamıştır. Yine tefsirde ehl-i beyt imamlarından nakledilen rivayetlerin de önemli bir yeri ve etkinliği olduğunu belirtmiştir.

Eserde gerek muhakkikin ve gerekse esere giriş yazan Toby Mayer'in bazı farklı yaklaşımlarından hareketle eş-Şehristânî'yi Şii/İsmaili saymaya yönelik bir eğilim içine girdikleri ve bu konuda yaptıkları bazı zorlama yorumlar dikkati çekmektedir. Her iki zatın da eş-Şehristânî'nin kelimada Eş'arî ekolüne, amelde ise İmam Şafî'nin mezhebine müntesip olduğunu belirtmelerine rağmen eş-Şehristânî'nin eserinde yer alan bazı izahlardan ve Eşari geleneği ile uyuşmayan kimi farklı görüş ve yaklaşımlarından hareketle onda Şii/İsmaili eğilimlerin varlığını ispatlamaya yönelik çabaları ve bu konudaki zorlamaları dikkati çekmektedir. Bu zorlama ve tahrif eğilimli girişimler üzerinde ciddiyetle durulması gereken hususlardır. Her ne kadar eş-Şehristânî eserinde Şiânın önde gelen hadis âlimlerinden el-Kuleynî'nin (ö.328/940) *el-Kâfî* adlı eserinden nakil yapsa, bazı yerlerde İmam Cafer es-Sadık'tan rivayetler nakletse ve Ehl-i Beyt imamlara hürmet etse de, bunlar benzeri örneklerden hareketle onun Şii hele de İsmailî eğilimler içinde olduğunu söylemek doğru ve insaflı bir yaklaşım değildir. Özellikle Toby Mayer'in eş-Şehristânî'nin tefsirinde adını zikretmediği bir hocadan tefsir konusunda ders aldığı belirtilmesinden hareket ederek burada adı zikredilmeyen zatın Hasan Sabbah olmasa da onun dâilerinden biri olma ihtimalinden bahsetmesi son derece yanlış ve art niyetli bir değerlendirmedir. Zira bu iddia eş-Şehristânî'nin genel görüşleriyle ve diğer eserlerindeki genel fikirleriyle dahası her iki zatın da eş-Şehristânî'nin kelimada Eşarî, fıkhıta da Şafî mezhebine mensup olduğunu belirten tespitleriyle açık bir çelişki arz etmektedir. Bütün bunlar eserin ciddi bir şekilde tetkik edilerek diğer eserlerle karşılaştırılmasını ve daha derinlikli incelemelere konu edilerek meselenin bütün yönleriyle vuzuha kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır.

Kısacası dinler ve mezhepler tarihi, kelam ve felsefe konusunda ölümsüz eserler vücuda getiren eş-Şehristânî'nin 2008 yılında neşredilen "*Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*" adlı iki ciltlik tefsir eseri, tefsir alanına önemli katkılar sağlayacak ve tefsir geleneğinin sahip olduğu kütüphaneyi zenginleştirecek, Kur'an ilimlerine yeni kazanımlar sağlayacak nitelikte bir tefsir eseridir. Eser üzerinde yapılacak karşılaştırmalı yüksek lisans ve bilhassa da nitelikli doktora çalışmaları gerek eş-Şehristânî'nin daha iyi tanınmasını sağlama ve gerekse onun eserlerinin ve görüşlerinin bütün boyutlarıyla ve derinliğine inceleme konusu edilerek eserlerindeki fikirlerden ilim çevrelerinin yararlanması ve istismar konusu edilmesini engellemek bakımından yararlı olacaktır. eş-Şehristânî'nin tefsirdeki görüşleri ile diğer eserlerinin karşılaştırmalı incelemesi genelde ilim dünyası ve özelde de tefsir anabilim dalı açısından çok önemli yararlar sağlayacak ve alan için büyük bir kazanç olacaktır.

Yayın İlkeleri

İslâmî İlimler Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir yayın organıdır. Dergimizin her sayısında önceden ilan edilen dosya konusu ile ilgili yapılan çalışmalar yayımlanacaktır. Dergimiz İslâmî İlimler ile ilgilenen herkese açıktır. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanmasına hakem raporundan sonra yayın kurulu karar verir. Dergimizde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmesi çalışmaları yayımlanmaktadır. Arkada açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 2000 veya daha yüksek bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya, İngilizce-Türkçe (özetler 100'er kelimedenden fazla olmamalı) özet ve İngilizce başlık eklenmelidir. Gönderilen yazı, burada belirtilen sayfa ve yazım düzenininde ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve Times New Roman yazı tipinde 10 nk ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap

Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise; (thk.):, sadeleştirme ise; (sad.):, edisyon ise; (ed.), yayına hazırlama ise (haz):, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek, IV), sayfası (örnek, 21),

b. Makale

Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul, Kasım 2004; örnek, İstanbul 2005), cildi (örnek, IV), süreli yayının ise (örnek; yıl: 2, sayı: 3), sayfası (örnek, 13).

- c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makaleler ile aynı şekilde değerlendirilecektir.
- d. Dipnotlarda, kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; tazarın tek eseri kullanımışsa soyadı veya meşhur adı; birden fazla eseri kullanılmışsa eserin kısaltılmış adı kullanılmalıdır.
- e. Birden fazla cildi bulunan eserlerin kaç cilt oldukları ilk kullanımda roma rakamı ile belirtilmelidir (örnek, I-XX). Hangi cilde atıfta bulunulmuşsa izah edilir (örnek, XX, 136)
- f. Arapça ve Farsça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- g. Ayetler; italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir. (örnek, el-Bakara, 2/10).