

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 31

Samsun – 2011

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 1300-3003  
2011 Sayı: 31

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 1300-3003  
2011 Number: 31

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Hüseyin AKAN  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Dekan / Dean



**Editör / Editor**  
Doç. Dr. Cengiz BATUK

**Editör Yrd. / Editorial Assistants**  
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIK

**Yayın Kurulu / Editorial Board**  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN  
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ  
Prof. Dr. Osman GÜNER  
Prof. Dr. Yılmaz CAN  
Doç. Dr. Ali BOLAT  
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Samsun, Haziran 2012

**Baskı / Printing**  
Ceylan Ofset (sn:16281)  
Pazar M. Necati Efendi S. No:47 İlkadım/Samsun  
Tel: (362) 431 14 44

Bu dergi uluslararası  veri indeksi ve  TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

**Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülbaki TURAN, Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN,  
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN,  
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN,  
Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL,  
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU,  
Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN,  
Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN,  
Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr. Cahit BALTACI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR,  
Prof. Dr. Davut YAHYALI, Prof. Dr. Ekrem SARIKİOĞLU, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Fahrettin ATAR,  
Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL,  
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL,  
Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Haneî ÖZCAN, Doç. Dr. Harun YILDIZ, Doç. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ,  
Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ, Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ,  
Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALI,  
Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İbrahim Kafi DÜZMEZ,  
Prof. Dr. İbrahim SARMIŞ, Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. İsmail YİĞİT,  
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ, Doç. Dr. Kemal YILDIZ, Doç. Dr. Latif TOKAT,  
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M.Doğan KARAÇOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR,  
Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M.Mümin ATALAR, Prof. Dr. Mehmet ATALAY,  
Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet OKUYAN, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER,  
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK,  
Prof. Dr. Muhiittin BAĞÇECİ, Prof. Dr. Muhiittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELİÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ,  
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Doç. Dr. Mustafa ALICI, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI,  
Prof. Dr. Mustafa FAYDA, Prof. Dr. Mustafa KARA, Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa UZUN,  
Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Doç. Dr. Necmeddin GÖKKIR,  
Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Orhan ÇEKER,  
Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜNER, Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ,  
Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN, Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKCI,  
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ,  
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Prof. Dr. Süleyman TOFRAK,  
Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK, Doç. Dr. Şeref BOYRAZ, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket YAVUZ,  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Tacettin UZUN, Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Üzeyir OK,  
Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Doç. Dr. Yaşar KURT, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ,  
Prof. Dr. Yusuf İŞİCİ, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yümmi SEZEN, Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ,  
Prof. Dr. Zekerriya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK, Prof. Dr. Ziya KAZICI

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yaygın organdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayınlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN  
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr web: http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr

## İÇİNDEKİLER

---

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ

Kur'an'da Ruh Sağlığı  
*Mental Health in the Qur'an*

5-37

---

Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

Gazâlî ve İlmî Tefsir  
*Gazâlî and the Scientific Exegesis*

39-59

---

Doç. Dr. İsrail BALCI

Hz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin  
Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi  
*The Changing of claiming of Muhammad's seeing  
Archangel Gabriel to the seeing of Allah*

61-93

---

Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU

Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm  
*Valentianism as a Gnostical Christian Movement*

95-126

---

Yrd. Doç. Dr. İbrahim TURAN

Ab Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı:  
Özerklik Ve Temsil Sorunu Bağlamında Bir Değerlendirme  
*Presidency of Religious Affairs in Process of the European Union:  
An Assessment in Context of Issue of Autonomy and Representation*

127-156

---

Yrd. Doç. Dr. Remzi ATEŞYÜREK

Kur'an Tilâvetinde Yaygın Hatalar (Sâd, Dâd, Tâ Ve Zâ Örneği)  
*Common Mistakes in Reciting Quran: (The Examples Sad, Dâd Ta And Za)*

157-175

---

Yrd. Doç. Dr. Ali KARATAŞ

Kur'an'ı Kur'an ile Anlama  
*Interpreting Quran by Quran itself*

177-197

---

Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN

Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme  
*An Evaluation on The Early Classification Preriod of Hadiths*

199-230

---

## İÇİNDEKİLER

---

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

El-Câhız'ın Sünnet/Hadis Hakkındaki Görüşleri  
*Ideas on Sunna/Hadith of al-Jâhiz*

231-265

---

Muhammet OKUDAN

Osmanlı'nın Son Yüzyılında Samsun'da Vakıf Kuran Kadınlar  
*The women who established a foundation in Samsun  
in the last century of the Ottoman Empire*

267-277

---

Mary Phil KORSAK / çev. Doç. Dr. Cengiz BATUK

Havva, Kötü Mü Yoksa İftiraya mı Uğradı?  
*Eve, Malignant or Maligned?*

279-293

---

### *Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeleri*

---

Ayhan ÇAKIROĞLU

*Hadîse Bütüncül Bakış (Tesbit-Anlama- Anlatma Bağlamında Bir İnceleme),*  
Prof. Dr. Selçuk Coşkun, [İstanbul: İFAV, 2011, 404 s.]

295-301

---

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

*Oryantalistler ve Kuran Hakkındaki Şüpheleri,* Muhammed Bakır el-Hâkim, 301-304  
çev. Halil Aldemir, [İstanbul: Beyaz Karınca Yayınları, 2011, 70 s.]

---

# KUR'AN'DA RUH SAĞLIĞI

MUSTAFA KÖYLÜ\*

## Mental Health in the Qur'an

**Abstract:** While modern life has brought many facilities for human being as a whole, it has also caused people many contemporary problems. Muslim people are also affected from economic, social and psychological problems of modern time. In fact, the Qur'an describes itself as a source of healing and mercy for believers. This article examines the psychological healing aspect of the Qur'an. It advocates that when the teaching of the Qur'an is evaluated and lived correctly in the daily life, it contributes not only to physical life but also to the mental health of people. In this context, it examines that the worldly life is a trial for believers, Allah gives a certain time for all living creatures in the world, Allah guarantees the food for all creatures, good and bad is relative, and Allah is the most powerful, helps Muslims and is the lover (friend) of all believers. It concludes that when Muslims believe in this way and apply these beliefs into their daily lives, they protect their mental health and spiritual wellbeing.

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD  
[mkoylu@omu.edu.tr].

**Key Words:** The Qur'an, mental health, spiritual wellbeing, prophets, family.



**Öz:** Modern yaşam bir bütün olarak insanlığa pek çok faydalar temin etmesine rağmen, pek çok çağdaş sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Müslüman toplumlar da çağımızın ekonomik, sosyal ve psikolojik sorunlarından etkilenmektedirler. Oysa Kur'an, kendisini Müslümanlar için bir rahmet ve şifa kaynağı olarak tanıtmaktadır. Bu makale, Kur'an'ın psikolojik iyileştirici yönünü incelemektedir. Makale, Kur'an öğretisinin doğru bir şekilde anlaşıldığı ve günlük yaşama uygulandığı takdirde, insanların sadece fiziki sağlığına değil, aynı zamanda psikolojik sağlığına da önemli katkılar sunacağını öne sürmektedir. Bu bağlamda makale, inananlar için dünya hayatının bir sınav olduğunu, Allah'ın dünya hayatında herkese belli bir ömür tayin ettiğini, tüm yaratıkların rızkını garanti ettiğini, iyi ile kötünün izafi olduğunu ve Allah'ın en güçlü bir varlık ve inananların dostu olduğunu ortaya koymaktadır. Makale, eğer Müslümanlar bu şekilde inanıp, bu inançlarını günlük yaşamlarına uygularlarsa, büyük ölçüde ruh sağlıklarını ve manevi durumlarını koruyacaklarını iddia etmektedir.

6

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, ruh sağlığı, manevi iyilik, peygamberler, aile.

OMÜİFD



## Giriş

Her ne kadar modern hayat inanan/inanmayan tüm insanlığa maddi anlamda büyük imkânlar sunmuşsa da, ruhsal anlamda insanlığın sorunlarını çözemediği gibi aksine, daha da karmaşık hale getirmiştir. Geçmişte daha çok yetişkinlerin maruz kaldığı pek çok psikolojik sıkıntıya günümüz dünyasında, daha küçük yaştaki çocuklar ve gençler de maruz kalabilmektedirler. Modern hayat bu tür psikolojik sorunlara gerçek çözüm yolları arama yerine, ya onları çeşitli ilaçlarla geçici olarak uyutmaya ya da sanal ortamlarla unutturmaya çalışmaktadır. Bir zamanlar sadece ABD'lilere ait olduğu sanılan "Kaliforniya Sendromu" da hızla dünyanın diğer yerlerine yayılmaya başlamıştır.<sup>1</sup> Böyle bir gidişattan sadece batı dünyası değil, küreselleşmenin de etkisiyle İslam dünyası da payına düşeni almaktadır. Sonuçta, küresel kapitalist sistemlerin de bir dayatma-

<sup>1</sup> Bu sendromun özellikleri için bkz. Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Kathı İnsan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 6. Baskı, 2008, ss. 427-437.

sı olarak, “bireysel gelişim” uzmanlarının önerileri ve yönlendirmeleriyle, bireyler hiç ölmeyecekmiş gibi adeta dünyaya hâkim olmak noktasına getirilmişlerdir. Durum böyle olunca, hep daha çok kazanmak, daha çok harcamak, daha çok bencillik ve sonuçta yalnızlaşma, dışlanma, psikolojik ve patolojik hastalıklar hâkim olmaya başlamıştır.

İşte böyle bir durum karşısında batı dünyası özellikle de ABD, ruh sağlığı konusunda dinden yararlanma yoluna giderek bu alanda ciddi çalışmalar yapmaktadır. Ruh sağlığı ve din ilişkisi psikiyatrinin olduğu kadar, din adamı yetiştiren eğitim kurumlarının da en önemli meselesi haline gelmiştir. Yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu da ruh sağlığı ile din arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>2</sup> Ne yazık ki İslam ülkelerinde henüz bu alanda yeterince akademik çalışmalar yapılmadığı gibi, çoğu insan, dinin ruh sağlığına olan katkısının farkında bile değildir. Oysa Kur'an'ı Kerim'i incelediğimizde doğrudan ya da dolaylı olarak insan ruh sağlığını olumlu yönde etkileyebilecek pek çok unsurun olduğunu görmekteyiz.

7

OMÜİFD

Meseleye özellikle inananlar açısından baktığımızda, Kur'an'da pek çok ayetin günümüz modern insanının sorunlarına ışık tutacak mahiyette olduğunu müşahade etmekteyiz. Zira her şeyden önce Kur'an kendisini, bir “bereket kaynağı,” (6: 92), “mübarek bir kitap,” (38: 29), müminler için bir “şifa ve rahmet” (17: 82; 41: 44) kaynağı olarak takdim etmektedir. Ayrıca Kur'an, inananların kalplerinin ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşacağını (13:28); erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, ona hoş bir hayat yaşatılacağını (16: 97); Kur'an'dan yüz çevirenlerin ise, dünyada dar bir geçime sahip olacağını (20:124) ve dünyada rezil bir hayat süreceğini (22:8-9) belirtmektedir. Tüm yukarıdaki ayetleri birleştirdiğimizde ortaya çıkan sonuç şudur: Eğer insanlar Kur'an'ın yoluna

<sup>2</sup> Bkz. H. G. Koenig, “Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice. *Southern medical journal*. 97 (12), 2004, ss. 1194-1200; Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, (2007), ss. 65-92; Mustafa Köylü, “Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi,” *OMU İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 28, 2010, ss. 5-36.

uyup, yaşamlarını ona göre düzenlerse, hem bu dünyada hem de ahirette mutlu bir yaşam sürecekler, aksi durumda ise, yine hem bu dünyada hem de ahirette çeşitli sıkıntı ve zorluklara maruz kalacaklardır.

İşte bu makalede, Kur'an öğretisinin ruh sağlığına olan olumlu katkısı ele alınıp incelenecektir. Makale temel olarak, doğru bir şekilde değerlendirilmediğinde insanların ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyebilecek olan şu beş alt başlıktan oluşacaktır: a) Dünya hayatının bir imtihan yeri olması; b) yaşam ve ölüm; c) geçim konusu (rızk); d) hayır ve şerrin izafi oluşu; e) Allah'ın gücü, yardımı ve dost oluşu.

### A. Dünya Hayatı Bir İmtihan Yeridir

Müslüman bir kişinin hayatını anlamlandıran, onu çeşitli psikolojik sıkıntılardan, kaygılardan ve korkulardan emin kılan en önemli hususlardan birisi, onun dünya hayatının bir imtihan yeri olduğu ve herkesin duruma göre farklı şekillerde imtihana tabi tutulduğu şeklindeki bir inanca sahip olmasıdır. İnanan bir kişi baştan şu hususu kabul eder ki, dünya hayatı mutlak anlamda bir zevk ve sefa yeri değildir. Dünya hayatında gerçek anlamda mutlu olmak da mümkün değildir. Zira Kur'an'a göre gerçek ve asıl olan ahiret hayatıdır. Dolayısıyla inanan bir kişi, dünya hayatına ancak dünya hayatının mahiyeti açısından bakar ve ona göre kendine düzen verir. Yine Kur'an'a göre dünya hayatının en önemli özelliklerinden birisi de onun bir "imtihanlar yeri" olmasıdır. Dünya hayatında insanın birtakım denemelerle karşılaşması ve imtihana tabi tutulmasının çeşitli nedenleri vardır. Temel neden, insanların sabrederek, olgunlaşmalarını sağlamak ve onları, "kul" olduğu bilincine ulaştırmaktır.

Kur'an'da dünya hayatının bir imtihan yeri olduğuna ilişkin pek çok ayet vardır. Bu ayetlerden bazıları, genel bir anlam içerirken, bazıları da daha özel bir alanı içermektedir. Örneğin aşağıdaki ayet, tarihin farklı dönemlerinde insanların hep yüz yüze geldikleri ve gelebilecekleri bir imtihan şeklini ifade etmektedir. "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müj-



dele. Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” derler. İşte Rableri katından rahmet ve merhamet onlarıdır. Doğru yola ulaştırılmış olanlar da işte bunlardır (2: 155-157).” Dikkat edilirse bu ayet, insanoğlunun, yeme içme ve can güvenliği gibi en temel biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarıyla imtihana tabi tutulacağını belirtmektedir.

Kur’an’a göre her kavim ya da millet farklı şekillerde imtihana tabi tutulmuş olup, adeta bu durum, Allah’ın tüm insanlara uyguladığı bir yöntemdir. Aşağıdaki ayet bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber olan mü’minler, “Allah’ın yardımı ne zaman?” diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki, Allah’ın yardımı pek yakındır (2: 214).” Bu ayetten de açıkça anlaşılacağı gibi, tarihin her döneminde, özellikle tevhid inancına sahip olanlarla olmayanlar arasında kıyasıya bir mücadele olmuş ve tevhid inancına sahip olan kişiler pek çok zorluklarla karşı karşıya gelmişlerdir. Kur’an’a göre bu durum son peygamber olan Hz. Muhammed (as)’in ümmeti için de geçerlidir. Bu bağlamda yine Kur’an’da şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz. Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah’a ortak koşanlardan üzücü birçok söz işiteceksiniz. Eğer sabreder ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız bilin ki, bunlar (yapmaya değer) azmi gerektiren işlerdendir. (3: 186).” Yine başka bir ayette de, “İnsanlar, “inandık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler (29: 2), diyerek, inanan kişilerin mutlaka bir şekilde sınava tabi tutulacaklarını belirtmektedir.

Burada şu soru akla gelebilir: Acaba Allah, bazen sonuçları acı olan bu tür olaylarla insanları niçin imtihana tabi tutmaktadır? Bu önemli sorunun cevabını yine Allah Kur’an’da kendisi vermektedir. “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır (67: 2; ayrıca bkz. 11: 7)” buyurarak, imtihanların nedenlerinden birisinin insanların Allah’a olan bağlılık-

larını test etmek ve hangisinin daha güzel amel yaptığına bakmak olduğu görülür. Allah, insanların belli olaylardan ibret almalarını sağlamak için de imtihan etmektedir. “Görmüyorlar mı ki, onlar her yıl bir veya iki kere belâya çarptırılıp imtihan ediliyorlar. Sonra ne tövbe ederler, ne de ibret alırlar. (9: 126). Yine imtihanın en önemli nedenlerinden birisi de, inananların sabrını ölçmeye yöneliktir. “Andolsun, içinizden, cihad edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz. (47: 31).” İnsanın farklı şekillerde sınava tabi tutulmasının bir diğer nedeni de, insanların kendilerini yaratan Allah’a dönmelerini sağlamaktır. Bu yüzden Allah, zaman zaman insanları bir takım şeylerle sınava tabi tutmakta ve onları cezalandırmaktadır. Şu ayet de bu hususu açıklamaktadır: “Andolsun, dönsünler diye biz onlara (ahireteki) en büyük azaptan önce (dünyadaki) yakın azabı elbette tattıracağız. (32: 21).” İmtihanla ilgili olarak bir diğer husus da, Allah, insanları sadece olumsuz şeylerle değil, bazen olumlu sayılabilecek ve hayır olarak kabul edebileceğimiz hususlarla da deneyebilmektedir. Şu ayet de bu hususu desteklemektedir: “Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz. (21: 35).”

Kur’an’ın imtihan hakkındaki bu genel yaklaşımını inceledikten sonra, şimdi yine Kur’an’da geçen daha özel alanlardaki imtihan şekillerini ele alabiliriz.

*Aile hayatıyla İmtihan:* İnsanın psikolojik yapısını olumsuz yönde etkileyen en önemli faktörlerden birisi, bireyin hayatının önemli bir kısmını birlikte geçirdiği aile hayatında meydana gelen olumsuzluklardır. Kur’an’ın bize örnek olarak sunduğu peygamberler de dahil olmak üzere, kimileri eşleriyle, kimileri çocuklarıyla, kimileri ise ebeveynleriyle imtihana tabi tutulmaktadır. Bu durum, geçmişte olduğu gibi, günümüz insanları için de geçerlidir. Özellikle dindar ebeveynleri rahatsız eden hususların başında yetiştirdikleri çocukların kendi idealleriyle uyuşmamasıdır. Böyle bir durum karşısında, anne ve baba, niçin böyle bir evlada sahip olduklarını, acaba bunun, kendi hatalarının bir sonucu olarak Allah’ın kendilerine bir bela ve musibeti mi yoksa yaptıklarından bağımsız

olarak sadece bir imtihan mı olduğu konusunda zaman zaman şüpheye düşebilmekte ve kendilerini sorgulayabilmektedirler. Elbette iyi evlat yetiştirmedeki en önemli unsur, anne ve babanın tutumu, çocuğuyla olan ilişkisi, onu yetiştirme tarzı ve o konudaki gayretidir. Ancak bütün bunlara rağmen, bazen istenilen şekilde çocuk yetiştirilemeyebilir. Sonuçta eğitimin de belli bir gücü ve sınırı vardır. Bu durum, aile fertlerinin eğitimi için de söz konusudur. Zira Kur'an'a göre Allah, aynı soydan iyi olanlar yarattığı gibi kötü olanları da yarattığını, hatta aynı soydan çok daha kötü insanların olabileceğini de belirtmektedir. Konuyla ilgili olarak; "Onu ve İshak'ı mübarek kıldık; ikisinin soyundan iyi olan da vardır, açıktan açığa kendisine zulmeden de vardır (37:113)," ayeti buna iyi bir örnektir. Bu ayetin muhatabı büyük peygamberlerden birisi olan Hz. İbrahim'dir. Eğer Kur'an'a göre seçilmiş ve günahlardan korunmuş bir peygamberin bile,<sup>3</sup> soyundan kötü kişilerin gelebileceği belirtiliyorsa, sıradan insanların soyundan hem iyi hem de kötü kişilerin geleceği çok daha doğaldır.

Yine insanın eğitim yoluyla değiştirilmesi en zor hatta imkansız olan özelliklerinden birisi de, onun doğuştan getirdiği huyudur. İnsanlara baktığımızda herkesin farklı huy ve karakterde yaratıldığını görmekteyiz. Hatta aynı anne ve babaya sahip çocukların bile huylarının farklı farklı olduğu görülmektedir. Kimi çocuklar daha uysal ve söz dinlerken, kimisi ise daha isyankar, söz dinlemez ve asi olabilmektedir. Psikologlar her ne kadar çocukların tutum ve davranışlarında birinci derecede aile fertlerini ve onların uyguladıkları eğitim ve öğretim metotlarını öne sürseler de, aynı eğitim ve öğretimden çok farklı özelliklere sahip çocukların ortaya çıkabildiği de bir gerçektir. Aslında bu konuda da en belirleyici faktör, Allah'ın yaratılış planıdır. Bu durum Hz. İbrahim'le ilgili olarak Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: "Biz de ona yumuşak huylu bir erkek çocuk müjdeledik." (37:101). Ayetten de anlaşıldığı üzere, yumu-

<sup>3</sup> Hz. İbrahim ve din eğitimi açısından özellikleri için bkz. Ramazan Gürel, "Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim," *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2011. Yayınlanmamış Doktora Tezi.

şak huylu ya da sert mizaçlı olmak, tamamen Allah'ın yaratılış planı dahilinde gerçekleşmektedir. Hatta bir çocuğun ileride sahip olacağı olumlu ya da olumsuz özellikler bile, Allah'ın takdiri dahilinde oluşmaktadır. Zira Kur'an'da, "bilgin bir erkek çocuğu sahibi olacağını müjdelediler (51:28) demek suretiyle, Allah'ın ta baştan bir kulunun ne olacağını bildiğini ve ona uygun bir şekilde yarattığı ve yönlendirildiği görülmektedir.

Kur'an'a baktığımızda, tüm insanlığa birer model olarak sunulan peygamberlerin, aile fertleriyle farklı şekillerde sınava tabi tutulduklarını görmekteyiz. Bu kıssalarla bize verilmek istenen mesaj, normal insanların da bu tür olaylarla karşılaşabilecekleridir. Şimdi Kur'an'ın bize sunduğu aile fertlerine yönelik imtihan şekillerinden bahsedebiliriz.

Kur'an'da aile fertleriyle imtihan şekillerine baktığımızda, bunların başında ebeveynin en çok sevdiği bir çocuğuyla imtihan edilmesi gelmektedir. Bunun en çarpıcı örneğini de Hz. İbrahim ile oğlu İsmail arasında geçen olayda görmekteyiz. Zira Allah, İbrahim (as)'i en çok sevdiği İsmail'i kurban etmesini isteyerek normal bir babanın asla yapamayacağı bir işle imtihana tabi tutmuştur. Kur'an'da anlatılan bu konu farklı şekillerde yorumlansa bile,<sup>4</sup> bilinen bir gerçek şudur ki, ne baba İbrahim (as) ne de oğul böyle bir çetin sınav karşısında gönülsüz ve isteksiz davranmış, her ikisi de Allah'ın bu emrini yerine getirmeleri konusunda hazır olduklarını belirtmişlerdir (37: 102-107). Her ne kadar burada Allah, örnek olarak bir peygamberin başından geçen bir olayı nakletse de, sıradan insanlar da farklı şekillerde çocukları ile imtihana tabi tutulabilirler. Nitekim Allah, kullarını denemek için, kişinin çok sevdiği bir çocuğuyla onu imtihana tabi tutabileceğini bize bildirmektedir (2: 155-156).

Kur'an'ın anne-baba ve çocuk ilişkisiyle ilgili olarak verdiği örneklerden birisi de Yakub (as) ile oğlu Yusuf (as) arasında geçen kıssadır. Bilindiği gibi, Yakub (as)'un on iki çocuğu vardı. Yusuf ve Bünyamin bir

<sup>4</sup> Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara: Fecr Yayınları, 2006, s. 728, dipnot: 526.

anne ve babadan, diğer on kardeş ise, diğer anneden olmuşlardır. Anlatılan kıssaya göre, diğer kardeşler, Yusuf (as)'u kıskanırlar, öldürmeye teşebbüs ederler, ancak daha sonra onu bir kuyuya atmaya karar verirler. Sonra da babalarına Yusuf'u kurt yedi diyerek, gömleğini getirirler. Bu durum Kur'an'da şöyle tasvir edilir: "Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldattı böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, *güzel bir sabırdır*. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır." (12: 18). Elbette bu olay karşısında bir baba olarak Yakup (as) o kadar üzülür ki, Kur'an'ın ifadesine göre gözlerine ak düşer. Kur'an'da bu durum şöyle dile getirilir: "...Vah! Yûsuf'a vah!" dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu. Oğulları, "Allah'a yemin ederiz ki, sen hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun. Sonunda üzüntüden eriyip gideceksin veya helâk olacaksın" dediler. Yakub, "Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim" dedi. "Ey oğullarım! Gidin Yûsuf'u ve kardeşini araştırın. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez." (12: 83-87).

Bu kıssadan da anlıyoruz ki bazen Allah, insanları en sevdiği çocuklarıyla, evlat hasretiyle de imtihana tabi tutabilmektedir. Yukarıdaki kıssada anlatılanlara bakılınca, Yakub (as)'un çocuğuna karşı olan hasretinden dolayı gözlerine ak düştüğü, ama asla ümidini kesmediğini görmekteyiz. Yine bu kıssadan, aile fertlerinden pek çoğunun yaşadığı, çocuklar arasındaki kıskançlık ve rekabet sorununa da ışık tuttuğunu görmekteyiz.

Kur'an'ın bize örnek olarak sunduğu hususlardan birisi de, peygamberlerin iman konusunda aile fertleriyle olan imtihanıdır. Peygamberlerin en asli görevlerinden birisi olan, tevhid inancını yayma konusunda, bazıları çocuğuyla, bazıları babasıyla, bazıları da eşleriyle imtihan edilmişlerdir. İlk bakışta bu durum, insan zihnine ve düşüncesine ters gelse de, kişi peygamber de olsa, her zaman aile fertlerinin dinini ve imanını istediği gibi koruyamamaktadır. Bu durumu Kur'an bize şöyle haber vermekte-

dir: “Yemin olsun ki biz, Nûh ve İbrahim’i de (peygamber olarak) gönderdik. Onların soylarına peygamberlik ve kitap verdik. Onlardan doğru yolu izleyenler oldu. İçlerinden birçoğu da yoldan çıkmışlardır (57: 26). Bu ayetten açıkça anlaşıldığı gibi, peygamber soyu da olsa, aile fertlerinin tamamının dindar olacağı ya da doğru yolu bulacağı anlamına gelmemektedir.

İnanç konusunda karşılaşılan en dramatik olaylardan birisi, Nûh (as) ile oğlu arasında geçen diyalogda görülmektedir. Bilindiği gibi Nûh (as) da diğer peygamberler gibi kavmini bıkmadan usanmadan uzun süre Allah’ın dinine davet eder. Ancak kavmi ona ve getirdiği dine inanmadığı gibi, hep onunla dalga geçerler. Bunun üzerine Allah, Nûh’a bir gemi yapmasını ve o kenti terk etmesini ister. Konu Kur’an’da şu şekilde anlatılır: “...Bizim gözetimimiz altında ve vahyimize göre o gemiyi yap” diye vahyettik. “Bizim emrimiz gelip de tandır kaynamaya başlayınca, (sular coşup taşığında Nûh’a) dedik ki: “Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri aleyhinde daha önce hüküm verilmiş olanlardan başka *aileni* gemiye al ve *zulmeden kimseler hakkında bana hiç yalvarma!* Şüphesiz onlar suda boğulacaklardır.” (23: 27). Nûh (as) Allah’ın kendisine emrettiği gibi gemiyi yapar. Son olarak kavmine uyarısını da tekrarlar ve yola çıkar. Kur’an bu yolculuğu şu şekilde tasvir eder: “Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nûh, ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna, “*Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcularla birlikte olma*” diye seslendi. O, “Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım” dedi. Nûh, “Bugün Allah’ın rahmet ettikleri hariç, O’nun azabından korunacak hiç kimse yoktur” dedi. Derken aralarına dalga giriverdi de oğlu boğulanlardan oldu... Nûh, Rabbine seslenip şöyle dedi: “Rabbim! Şüphesiz oğlum da *âilemendendir*. Senin va’din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.” Allah, “Ey Nûh! O, asla senin *âilenden* değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmama öğütlerim” dedi. (11: 42-46).

Bu olay belki de bir baba için en zor ve en büyük bir imtihandır. Zira inanmamanın neticesi ebedi cehennemlik olmaktır. Bu kayıp ve hüznün hiçbir dünya kaybına benzememektedir. Sonuçta dünya nimetleri konusundaki her hangi bir zarar bir şekilde karşılanır, ancak ahireti ilgilendiren böylesine bir kayıp, telafisi mümkün olmayan bir kayıptır. Ancak Allah dilemeyince, baba, peygamber olup çocuğu için dua da etse, sonuç değişmemektedir.

Kur'an'ın aile fertleriyle ilgili verdiği bir başka çarpıcı örnek de, baba-oğul arasında geçen bir hadisedir. Burada da tevhid inancına davet vardır. Ancak bu sefer, dini tebliğ eden baba değil, oğuldur. Bilindiği gibi bu olay İbrahim (as) ile babası Azer arasında geçen kıssadır. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Hz. İbrahim'in babası, put yapıp satan, müşrik toplumun imtiyaz sahibi olan kesimindedir. Bir peygamber olarak Hz. İbrahim, babasını tevhide davet eder. Bu durum Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde şöyle dile getirilmektedir. "Hani babasına şöyle demişti: "Babacığım! İştmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?" "Babacığım! Doğrusu, sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy ki seni doğru yola iletayım." "Babacığım! Şeytana tapma! Çünkü şeytan Rahmân'a isyankâr olmuştur." "Babacığım! Doğrusu ben, sana, çok esirgeyici Rahmân tarafından bir azabın dokunmasından, böylece şeytana bir dost olmandan korkuyorum." (6: 74; 19: 42-48).

Tüm bu nazik uyarı ve davete rağmen babasının Hz. İbrahim'e olan cevabı şöyle olur: "Ey İbrahim! Sen benim ilâhlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, mutlaka seni taş a tutarım. Uzun bir süre benden uzaklaş!" Bir oğul ve aynı zamanda bir peygamber olan Hz. İbrahim, babasının bu sözlü ve fiili tehdidini görmezden gelerek, şöyle cevap verir: "Esen kal! Senin için Rabbimden af dileyeceğim. Şüphesiz O, beni nimetleriyle kuşatmıştır." (19:42-47). Bir evlat olarak Hz. İbrahim, babasının bu durumuna son derece üzülür, ona Rahman tarafından bir azabın dokunmasına gönlü razı olmaz. Onu ikna etmeye çalışır. Ancak bunların hiçbiri fayda temin etmeyince, son çare olarak Allah'a dua etmeye başlar. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilir: "... Senin için mutlaka bağışlama

dileyeceğim. Fakat Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez" ..."(60: 4). "Babamı da bağışla. Çünkü o gerçekten yolunu şaşıranlardandır." (26: 70-86).

Yukarıdaki ayetlere baktığımızda her ne kadar iman etmeseler de Nûh (as) çocuğuna "oğulcuğum," İbrahim (as) de babasına "babacığım" diye hitap etmektedir. Bu kıssalarda göze çarpan en önemli hususlardan birisi de, bir kişinin en yakını bile olsa, iman etmediği sürece, onun aile efradından sayılmaması ve bu konuda fazla ısrar edilmemesinin istenmesidir. Konuyla ilgili ayet şöyledir: "Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için *af dilemek ne Peygambere yaraşır, ne de mü'minlere*. İbrahim'in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi. (9: 113-114). Bu kıssadan da açıkça anlaşılmaktadır ki, bir kişi peygamber de olsa, çocuğunu ya da babasını imana davet etmede başarısız olabilmektedir. Böyle bir durum karşısında kişiye düşen görev ise, bu durumu Allah'a havale etmektir. Aynı durum peygamberimiz için de söz konusu olmuş, kavmini tüm içtenlikle imana çağırmasına rağmen, hala iman etmeyince peygamberimiz bu duruma çok üzülmüş, bunun üzerine şu ayet nazil olmuştur: "-Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın? *Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez*. Allah, azabı akıllarını (güzelce) kullanmayanlara verir. (10: 99-100)."

Peygamberler, sadece babalarıyla ve çocuklarıyla değil, eşleriyle de sınava tabi tutulmuşlardır. Bu konudaki en dikkat çekici örnek de Lût ile Nûh'un hanımlarıdır. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulur: "Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısı ile Lût'un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah'ın azabından hiçbir şeyi onlardan savaamadı. Onlara, "Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!" denildi...(66: 10-11)."



Bilindiği gibi, Lût (as)'un kavmi eşcinsel bir toplumdur. Lût (as) kavmini bir taraftan tevhide davet ederken, bir taraftan da yapmış oldukları çirkin davranıştan uzaklaştırmaya çalışıyordu. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilmektedir: "... Hani kardeşleri Lût, onlara şöyle demişti: "Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız?" "Şüphesiz ben size gönderilmiş güvenilir bir peygamberim." "Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin... Rabbinizin, sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıyor da insanlar arasından erkeklere mi yanaşıyorsunuz? Siz gerçekten haddi aşan bir topluluksunuz." Dediler ki: "Ey Lût! (İşimize karışmaktan) vazgeçmezsen mutlaka (şehirden) çıkarılanlardan olacaksın!" Lût, şöyle dedi: "Şüphesiz ben sizin yaptığınız bu çirkin işe kızanlardanım." "Ey Rabbim! Beni ve *ailemi* onların yaptıkları çirkin işten kurtar." "Bunun üzerine biz de onu ve geri kalanlar arasındaki yaşlı bir kadın hariç bütün ailesini kurtardık. (26: 160-171)."

Yaptıkları bu çirkin davranıştan dolayı da Allah, o kavmi cezalandırmak istemiş ve azap meleklerini göndermişti. İlgili ayetlerde, Allah sadece kavmini değil, peygamberin eşinin de cezalandırılmasını emretmiştir. Nedeni ise, kocası peygamber olmasına rağmen ona iman etmemektir. Melekler Lût (as)'un kavmini cezalandırmaya geldiklerinde, İbrahim (as) tasalanmış, o cezalandırılacak kavmin içinde Lût'un da bulunduğu ileri sürünce, melekler şöyle cevap vermiştir: "Orada kimin bulunduğunu biz daha iyi biliriz. Biz, onu ve ailesini elbette kurtaracağız. Ancak karısı başka, o geri kalıp helâk edilenlerden olacaktır." Elçiler Lût'a geldiklerinde, Lût da onlar yüzünden tasalanıp, çaresizlik içine düşer. Bunun üzerine elçiler ona, "Korkma, üzülme. Biz, seni ve aileni kurtaracağız. Ancak karın başka. O, geride kalıp helâk edilenlerden olacaktır." (29: 32-33).<sup>5</sup> Sonuçta Kur'an'a göre, Allah'ın takdir ettiği azap başlarına gelir. Oranın altı üstüne getirilerek, Lût'un hanımı da dahil olmak üzere o kavim yerle bir olur.

<sup>5</sup> Metin içinde çok yer kaplamaması için tüm ayetlere yer vermedik. Bunun yerine dipnotlarda sadece sure ve ayet numaralarına yer vermeyi tercih ettik. Bu konudaki diğer ayetler için bkz. 7: 83; 27:57; 11:81-83; 15:59-60; 37: 135-136.

Tüm bu ayetlerden anlaşılıyor ki, iman gibi en önemli konularda bile, peygamberler de farklı şekillerde imtihana tabi tutulmuşlardır. Bu kıssalardan çıkaracağımız başka bir sonuç ise, bu gibi dramatik olaylarla karşılaşan peygamberlerin en yakını olan aile fertlerinin kurtuluşu için Allah'a dua etmeleri, ancak Allah'ın onların bu dualarını reddetmesidir. Demek ki bir kişi, ne kadar dindar olursa olsun, hatta peygamber bile olsa, bu gibi durumlarla karşılaşma ihtimali vardır. Sonuçta herkesin belli bir gücü olup, her şeye muktedir olamamaktadır.

Günlük hayatımızda belki yukarıdaki olaylar kadar ciddi boyutta olmasa da, aile hayatı konusunda herkes ufak tefek sorunlar yaşayabilmektedir. Bu durum bazen insanları rahatsızlığa, mutsuzluğa, hatta bazen isyana kadar götürebilmektedir. İnsan kendisine şu soruyu sorabilmektedir: "Neden böyle bir kişiyle evlendim? Daha iyi birisiyle evlenip daha mutlu olamaz mıydım?" Aile ilişkileri konusunda Kur'an'a baktığımızda, bize bu konuda da örnek olabilecek hadiselerin geçtiğini görmekteyiz. Bunun da nedeni eşlerin birbirlerine karşı kötü davranmaları olabileceği gibi, kıskançlık gibi psikolojik nedenler veya geçim şartları gibi ekonomik nedenler de olabilmektedir. Bu durumu Kur'an şu şekilde açıklamaktadır: "Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır (4: 128)."

Müreffeh bir hayat yaşama konusundaki hanımların istekleriyle ilgili olarak da peygamberimizin hayatını örnek olarak verebiliriz. Peygamberimiz bir devlet başkanı olmasına rağmen, kendisi ve ailesi için sade bir hayatı tercih etmişti. Oysa isteseydi, döneminin diğer devlet başkanlarında olduğu gibi, son derece lüks ve ihtişamlı bir hayat yaşayabilirdi. Ancak o, çok basit ve sade bir hayat yaşıyordu. Bunun üzerine hanımları itiraz ederek, dünya nimetlerinden daha çok faydalanma yönünde Peygamberi sıkıştırmışlar, olay Kur'an'ın ifadesine göre bir boşanma nedeni-

ne kadar gitmiştir. Bu durum Kur'an'da şöyle açıklanır: “Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: “Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım.” “Eğer Allah'ı, Resûlünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükâfat hazırlamıştır.” (33: 28-30). Bu ayetlerden de anlaşılıyor ki, bir kişi peygamber de olsa, hanımıyla bazen sorunlar yaşayabilmektedir. Ancak buradaki fark, peygamberler de aile fertleriyle çeşitli sorunlar yaşamışlar, ancak bildikleri ve kendilerine bildirildiklerinden asla taviz vermemişlerdir.

*Çocuklarla imtihan:* Günlük hayatta pek çok kişinin huzurunu kaçıran hususlardan birisi de ailelerin çocuklarıyla olan ilişkileridir. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki Allah, çocuk konusunda herkesi farklı açılardan sınava tabi tutmaktadır. Kimisine hiç çocuk vermeyerek, kimisine sadece kız evladı vermek suretiyle, kimisini de hem erkek hem de kız çocuğu vermek suretiyle farklı açılardan denemektedir. Ailelerin çocuk sahibi olup olmamaları ya da olacak çocukların cinsiyeti, tamamen Allah'ın emri ve isteği doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu durum Kur'an'da şu şekilde belirtilmektedir: “Göklerin ve yerin mülkü (hükümlerini) Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut o çocukları erkekler, dişiler olmak üzere çift verir, dilediği kimseyi de kısır yapar. Şüphesiz O, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir. (42: 49-50). “... Allah'ın ilmine dayanmadan hiçbir dişi ne hamile kalır, ne de doğurur.... (35: 11). Bu beyandan sonra da Kur'an, kendilerine kız çocuğu verilenlerin üzüntülerini şiddetli bir şekilde kınamaktadır. “Onlardan biri, Rahmân'a örnek kıldığı (isnad ettiği kız çocuğu) ile müjdelendiği zaman, öfkesinden yüzü simsiyah kesilir...(43: 17-18).”

Kur'an, çocuklara ilişkin bu genel yaklaşımından sonra, her zaman eş ve çocukların hayırlı olamayacağını, onların birer imtihan vesilesi olduğunu ve içlerinden kendilerine düşmanların bile olabileceklerini ifade etmektedir. “Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler vardır. Onlardan sakının. Ama affeder, hoş görüp vaz-

geçer ve bağışlarsanız şüphe yok ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer imtihandır; Allah katında ise büyük bir mükâfat vardır.” (64: 14-15). Bu ayete göre, gerek eş ve çocuklar, gerekse kişinin sahip olduğu mal ve mülk her zaman hayırlı sonuç vermeyebilir. Zira tüm bu nimetler, inanan kişiler için bir sınav niteliğindedir. Burada önemli olan, kişinin elinden geldiği kadar, onları yetiştirmeye çalışmaktır.

Yine çocuk yetiştirme konusunda peygamberlerin hayatları bize örnek olmaktadır. Zira peygamberler bile hayırlı evlat yetiştirme konusunda ellerinden geleni yapmışlar, ancak başarılı olamadıkları ve aciz kaldıkları durumlar da olmuştur. Bu gibi durumlarda ise onlar, çocukları ve gelecek nesilleri için dua etmişlerdir. Bunun en açık örneğini İbrahim (as) çocuklarına ve gelecek nesillere yaptığı dualarda görmekteyiz. “Hani İbrahim demişti ki: “Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut.” ... “Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe’nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım). Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler.” ... “Rabbim! Beni namaza devam eden bir kimse eyle. Soyumdan da böyle kimseler yarat. Rabbimiz! Dua-mı kabul eyle.”“Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, ana-babamı ve inananları bağışla.” (14:35-41).

Tüm bu örnekler bize şunu gösteriyor ki, peygamberler dahi bazı durumlarda aile fertlerinin imanı konusunda ve eşleriyle geçinme konusunda aciz kalabilmekte ve Allah’tan bu gibi durumlarda yardım beklemektedirler. O zaman inanan bir kişiye düşen görev ve sorumluluk da, elinden geldiğince aile fertlerini eğitmeye ve onlara doğru yolu göstermeye çalışmak, başarılı olamadığında da durumu Allah’a havale etmektir. Zira hidayet konusu tamamen Allah’ın takdirindedir. Bu konuda pek çok ayet vardır. Örneğin, “Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir...” (2: 272).” “Sizin dininize uyandan başkasına inanmayın” (dediler). De ki: “Şüphesiz hidayet, Allah’ın hidayeti-

dir....“Lütuf Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” O, rahmetini dilediğine has kılar. Allah, büyük lütuf sahibidir. (3: 73-74).” Elbette inanan kişi elinden geleni yapacak, sonucu ise Allah'a bırakacaktır. Peygamberlerin aile fertleri için yaptıkları dualar da bunu göstermektedir.

### B. Yaşam ve ölüm

İnsanların bu dünyada mutlu olabilmeleri için her şeyden önce dünya hayatının mahiyetini, yerini ve özelliklerini bilmeleri, kısacası doğru bir dünya algısına sahip olmaları gerekir. Eğer kişi dünya hayatına, sanki ebedi bir hayat gibi bakıp, düşünce ve eylemlerini bu felsefeye göre uydurmaya çalışırsa, kendisine verilen bu kısa ömründe mutlu olma şansı da yok demektir. O zaman insan, önce dünya hayatının mahiyetini iyi kavramalı, daha sonra da kendisine verilen ömür konusunda her hangi bir tereddütü olmamalıdır. Zira Allah, herkese muayyen bir ömür tayin etmiştir. Söz konusu ömür ne uzar ne de kısalmır. Böyle bir inanca sahip olan kişi de, kendisini daha mutlu eder. Şimdi önce kısaca Kur'an'a göre dünya hayatının mahiyetini ele alalım daha sonra da ecel konusundaki yaklaşımını inceleyelim.

*Dünya hayatında sürekli bir mutluluk yoktur:* Her şeyden önce şu hususu belirtmek gerekir ki, dünya hayatında sürekli bir mutluluktan bahsetmek mümkün değildir. Zira Allah, ilk insan ve peygamber olan Adem (as) ve Eşi Havva'dan bahsederken şöyle buyurmaktadır: “Dedik ki: “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.” Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırıldı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, “Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır” dedik. (2: 35-36).” Bu ayetten de anlaşılmaktadır ki insanoğlu, cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmesiyle, kendisine sunulan ebedi mutluluğu kaybetmiştir. Dolayısıyla, bu dünya hayatında fert için olduğu kadar, toplumlar için de mutlak anlamda huzurlu bir hayattan bahsetmek mümkün değildir. Ha-

yat sürekli iniş ve çıkışlarla doludur. Zaten güncel olaylar ve tarihi gerçekler de Kur'an'ın bu beyanını doğrulamaktadır.

*Dünya hayatının tüm güzellikleri ve nimetleri sınırlı olup, sonludur:* Bu durum da Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde yer almaktadır: “Ey iman edenler! ... dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, “Sen mü'min değilsin” demeyin...(4: 94).” “Kâfirlerden bir kısmını faydalandırdığımız şeylerde sakın gözün kalmasın. Onlara karşı mahzun olma ve mü'minlere (şefkat) kanadını indir. (15: 88).” “Kim bu geçici dünyayı isterse orada ona, (evet) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz. Sonra da cehennemi ona mekân yaparız...Kim de mü'min olarak ahireti ister ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışırsa, işte bunların çalışmalarının karşılığı verilir. (17: 18-19).”

*Gerçek yurt ahiret yurdu.* Her ne kadar ahiret yurduunun temelleri dünya hayatında atılsa da, Kur'an'a göre gerçek yurt ahiret yurduudur. Bu hem süre, hem de nimet açısından dolaylıdır. Bu durum da Kur'an'ın çeşitli yerlerinde dile getirilmektedir. “Onlara dünya hayatının örneğini ver: (Dünya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner... (18: 45) “İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar iman edenlerle alay etmektedirler. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir. Allah, dilediğine hesapsız rızık verir. (2: 212).” “Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur. (42: 20).” “...Allah katından bir mükâfat olmak üzere, onları içinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükâfatın en güzeli Allah katındadır.” “Kâfirlerin refah içinde diyar diyar dolaşmaları sakın seni aldatmasın. (Onların bu refahı) az bir yararlanmadır. Sonra onların barınağı cehennemdir. Ne kötü bir yataktır orası! Fakat Rablerine karşı gelmekten sakınanlar için, Allah katından bir konaklama yeri olarak, içinde ebedî kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler vardır. Allah katında olan şeyler iyiler için daha hayırlıdır. (3: 195-198).

*Dünya hayatının bir anlamı vardır:* Kur'an'a göre dünya hayatı boş ve amaçsız bir şekilde yaratılmamıştır. İnanan bir kişi için dünya hayatı, her ne kadar süre olarak kısa olsa da, ahiret hayatının tarlasıdır. Kişi burada ettiklerini orada biçecektir. Bu durum Kur'an'da şöyle hatırlatılır: "Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?" (23: 115)."

Kur'an dünya hayatını bu şekilde tasvir ettikten sonra, insanlara dünya hayatının sonsuz olmadığını, herkesin mutlaka bir gün öleceğini vurgulayarak, akıllarını başlarına almalarını tavsiye etmektedir. Durumun böyle olmasına rağmen, insanları yaşamları boyunca kaygılandıran en önemli hususlardan birisini ölüm kaygısı ve korkusu oluşturmaktadır.

Ölüm konusundaki kaygı ve endişe, kişinin kendi yaşam süresi ve şekliyle olabileceği gibi, çok sevdiği ve yakını olan birisini kaybetme şeklinde de olabilir. Oysa meseleye Kur'an açısından baktığımızda, inanan bir kişiyi oldukça rahatlatıcı ifadeler vardır. Zira nasıl ki dünyaya gelme konusunda kişinin en küçük bir müdahalesi söz konusu değilse, ölüm konusunda da gerek zaman ve gerekse şekil açısından her hangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Ölüm de diğer olaylar gibi, tamamen Allah'ın kontrolünde gerçekleşen bir olaydır. Şimdi konuyla ilgili Kur'an ayetlerine bakalım:

Her şeyden önce Kur'an, dünyada sadece insanların değil, diğer tüm canlıların da mutlaka ölüm olayıyla karşı karşıya geleceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla hiçbir canlının ölümden kaçma şansı yoktur. Bu durum Kur'an'da şöyle açıklanmaktadır: "Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir...Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir. (3: 185)." "Biz, senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedî mi kalacaklar? Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz. (21: 34-35)." " Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz. (29: 57)."

İkincisi, Kur'an'a göre, herkese muayyen bir yaşam süresi verilmiş olup, bu süre hiçbir şekilde ne ileriye ne de geriye alınabilir. Yani kişinin dünyadaki yaşam süresi, Allah tarafından belirlenmiş ve sabitlenmiştir. Bu sınırı kimsenin aşmaya gücü ve kudreti yoktur. Kişi ne yaparsa yap-sın, yaşamını sürdürmeyle ilgili neye başvurursa başvursun, eceli geldiğinde mutlaka ölümle karşılaşacaktır. Konuyla ilgili şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: "Hiç şüphesiz biz diriltir, biz öldürürüz ve biz (her şeye gerçek) varisleriz. (15: 23)." "O öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de O'nun katındadır. Siz ise hâlâ şüphe ediyorsunuz. (6: 2)." "O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. Üzerinize de koruyucu melekler gönderir. Nihayet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler. (6:61)." "...Herhangi bir kimseye uzun ömür verilmez yahut ömrü kısaltılmaz ki bu bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı) olmasın... (35: 11)." "...Her ecelin (vadenin) bir yazısı vardır. (13: 38)." "Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemeyiz. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır. (63: 11)."

24

OMÜİFD

İnsanın, ömrünü uzatıp kısaltamayacağı gibi, ölümden kaçma şansı da yoktur. Kişinin ölümden kaçamayacağına ilişkin olarak muhtelif ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: "...Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: "Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik." De ki: "Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah, bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah, kalplerde olanı bilir. (3: 154)." "Ey iman edenler! Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında onlar hakkında, "Onlar bizim yanımızda olsalardı, ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi" diyen inkârcılar gibi olmayın. Allah, bunu (bu düşünceyi) onların kalplerine bir hasret (yarası) olarak koydu. Allah, yaşatır ve öldürür. Allah, yaptıklarınızı görmektedir. (3: 156)." "(Onlar), kendileri oturup kaldıkları hâlde kardeşleri için, "Eğer bize uysalardı, öldürülmezlerdi" diyen kimselerdir. De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz kendinizden ölümü savın. (3: 168)."



“Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır...(4: 78).”

Ölüm konusundaki üçüncü bir husus da, Allah'ın dilemesi ve izni olmadan hiçbir kimsenin ölmeyeceğidir. Elbette her ölümün bir nedeni olabilir, ancak gerçek müsebbip Allah'tır. Allah dilemedikçe hiç kimse, hiç kimsenin canını alamaz, hayatını sonlandıramaz. “Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır... (3: 145).”

Bir bütün olarak yukarıdaki ayetlere baktığımızda, inanan bir kişinin her şeyden önce dünya hayatına çok bel bağlamadığını görürüz. Zira o bilir ki, dünya hayatı gelip geçici bir yerdir. Esas yurt ise ahiret yurdu. Dolayısıyla dünya onun için, çok önemli bir yer de değildir. Bir Müslüman, yaşam süresine, Allah tarafından belirlenmiş, kayıt altına alınmış olup, nerede olursa olsun Allah'ın takdirinin gerçekleşeceğine inandığından, ölümü de fazla dert edinmeyecek ve bu konudaki kaygı ve korkulara da maruz kalmayacaktır.

### C. Geçim Konusu (Rızık)

Dünya hayatında insanları kaygılandıran en önemli hususlardan birisi de hiç şüphesiz rızık ve geçim konusudur. Toplum hayatına baktığımızda, insanlardan kimilerinin zengin, kimilerinin orta halli, kimilerininse fakir olduklarını görmekteyiz. Elbette en azından izafi olarak, ekonomik açıdan zenginlerin daha rahat ve müreffeh bir hayat yaşarken, orta halli ve özellikle de fakirlerin çok sıkıntılı bir hayat yaşadıkları da bir gerçektir. Özellikle bu durum günümüzde çok daha bariz bir şekilde görülmektedir. Buradaki temel soru şudur: Acaba zenginlik insanların elinde olan bir şey midir? Zenginlik, aklın ve zekanın bir ürünü müdür? Zenginlik çok çalışmanın bir neticesi midir? Yoksa zenginlik, tamamen Allah'ın bir lütfu mudur? Elbette bu sorulara tam olarak cevap vermek mümkün değildir. Zira insanın zengin olup, iyi bir hayat yaşamasına etki eden pek çok faktör olabilir. Ancak ilk etapta zenginliğin sanki bir ön şartı gibi görünen zekanın ve çok çalışmanın her zaman yeterli olmadığı görülmektedir.

Zira toplumda öyle kimseler vardır ki, ömür boyu çalıştıkları halde zar zor karınlarını doyurabilirlerken, öyleleri de vardır ki, çok çalışmadan da zengin olabilmektedirler. Yine çok zeki olmadığı halde zengin olanlar olduğu gibi, çok zeki olduğu halde fakir olanlar da bulunmaktadır. Acaba bu konuda Kur'an'ın yaklaşımı nedir? Zenginlik kesbi mi yoksa vehbi midir? Başka bir ifadeyle insan kendi çalışma ve çabasıyla zengin olabilir mi? Zengin olan kişiler acaba bu zenginliklerine kendi akıl ve yetenekleriyle mi ulaşmışlardır? Son olarak da acaba zenginlik her zaman avantajlı bir durum mudur?

Toplumlarda mevcut olan sosyo-ekonomik dengesizliklerle ilgili pek çok soru sorulabilir. Şüphesiz insanların farklı ekonomik statülerde bulunmalarına, içinde yaşadıkları ülkenin ekonomik durumu, ülkelerin rejim yapısı, sahip oldukları dini ve kültürel değerler, eğitim ve öğretim gibi pek çok unsurlar rol oynayabilir. Ancak meselenin bir de ilahi boyutu vardır. Yani insan ne kadar çalışırsa çalışsın, ne kadar zeki ve yetenekli olursa olsun, Allah istemedikçe ve dilemedikçe zengin olamaz. Zenginlik ve fakirlik de Allah'ın takdiri ve dilemesi sonucudur. Şimdi konuyla ilgili Kur'an ayetlerine bakalım.

İlk olarak Kur'an'a göre, nasıl ki yaşam süresi ve ecel konusu tamamen Allah'ın kontrolünde ise, rızık konusu da Allah'ın güvencesi altında olup, Allah tüm canlıların rızığını verme konusunda kefildir. Konuyla ilgili olarak ayet şöyledir: "Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın. Her birinin (dünyada) duracakları yeri de, (öldükten sonra) emaneten konulacakları yeri de O bilir. Bunların hepsi açık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı)dır. (11: 6)." Kur'an, rızıkla ilgili bu genel garantiyi verdikten sonra biraz daha özele giderek, insanların çocuklarının geçimiyle ve geleceğiyle ilgili olarak da şu garantiyi vermektedir: "...Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız...(6: 151)." Bir başka ayette de, "...Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah dilerse lütfuyla sizi zengin kılar... (9: 28)." "Orada hem sizin için, hem de sizin rızık vermediğiniz kimseler için geçimlikler meydana getirdik. (15: 20)." "Nice canlılar vardır ki, rızıklarını taşımazlar

(yiyecek biriktirmezler). Onları da sizi de Allah rızıklandırır... (29: 60).”  
 “Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir. (51: 58).” Tüm bu ayetler açık bir şekilde yeryüzündeki bütün canlıların rızıkının Allah’a ait olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bir kere insanın rızık konusunda endişe duymasına gerek yoktur. O yarattığı canlının rızıkını da tekeffül etmiştir.

Bu genel kabulden sonra Kur’an, zenginlik ve fakirlik konusunun tamamen Allah’ın kendi elinde olduğunu, istediğine istediği kadar rızık verdiğini belirtmektedir. Pek çok ayette Allah’ın dilediğine hesapsız rızık verdiğinden bahsedilmektedir. Konuyla ilgili olarak şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: “Allah, rızık dilediğine bol verir, (dilediğine de) kısar... (13: 26).” “Allah, rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı. Üstün kılınanlar, rızıklarını ellerinin altındakilere vermezler ki rızıkta hep eşit olsunlar. Şimdi Allah’ın nimetini mi inkâr ediyorlar? (16: 71).” “Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızık bol bol verir ve (dilediğine) kısar...(17: 30; 29: 62).” “Allah’ın, rızık dilediğine bol verdiğini ve (dilediğine) kıstığını görmediler mi? Bunda inanan bir toplum için elbette ibretler vardır. (30: 37).” “Ey Muhammed, de ki: “Şüphesiz, Rabbin rızık dilediğine bol verir ve (dilediğine) kısar. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (34: 36).” “De ki: “Şüphesiz, Rabbin rızık kullarından dilediğine bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Allah yolunda her ne harcarsanız, Allah onun yerine başkasını verir. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır. (34: 39).” “İşte onlar için belli bir rızık vardır. (37: 41).” “Bilmediler mi ki, Allah rızık dilediğine bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için elbette ibretler vardır. (39: 52).” “Göklerin ve yerin anahtarları O’nundur. Dilediğine rızık bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla bilendir. (42: 12).” “...(Rızık) Allah daraltır ve genişletir... (2: 245).” “Onu beklemediği yerden rızıklandırır. Kim Allah’a tevekkül ederse, O kendisine yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerine getirendir. Allah, her şeye bir ölçü koymuştur. (65: 3).”

Görülüyor ki rızık konusu tamamen Allah’ın takdirinde olup, istediğine istediği kadar vermektedir. Burada şu soru akla gelebilir: Niçin Al-

lah kimisine bol, kimisine az rızık vermektedir? Yukarıdaki ayetlere baktığımızda, Allah farklı ayetlerde, “Şüphesiz bunda inanan bir toplum için elbette ibretler vardır,” demek suretiyle, böyle bir uygulamanın birtakım nedenleri olduğunu bildirmektedir.

Sosyo-ekonomik alandaki bu farklılığın birinci nedeni, toplum hayatının devamlılığını sağlamaktır. Allah, toplum hayatının normal bir şekilde devamını sağlamak için kimini zengin, kimini fakir, kimini güçlü, kimini zayıf, vs. farklı şekillerde yaratarak, birbirine muhtaç durumda yaratmıştır. Bu durum Kur’an’da şöyle açıklanmaktadır: “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar. (2: 269).” “De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin. (3: 26).”

28

OMÜİFD

“O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için kiminizi kiminize derece derece üstün kılandır...(6: 165).” “...Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır. (12: 76).” “Bak nasıl, onların kimini kimine üstün kıldık. Elbette ahiretteki dereceler daha büyüktür, üstünlükler daha büyüktür. (17: 21).”

Rızık konusundaki farklılıkların ikinci nedeni de, toplumda meydana gelecek olan şımarıklığın önüne geçmektir. Aşağıdaki ayet bu hususa dikkat çekmektedir. “Allah, kullarına (tümüne birden) rızık bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi. Fakat O, rızık dilediği ölçüde indirir. Şüphesiz O, kullarından hakkıyla haberdardır ve onları hakkıyla görendir. (42: 27).<sup>6</sup>

Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılıyor ki, eğer bir toplumda herkes aynı ekonomik statüde olsa, o zaman o toplumun varlığını devam ettirmesi imkansız olurdu. Zira herkes zengin olduğunda, toplumda alt hiz-

<sup>6</sup> Kur’an, zenginlik ve şımarıklıkla ilgili olarak Musa (as) döneminde yaşamış olan Karun’u örnek olarak vermektedir. Daha geniş bilgi için bkz. (28:76-82).

met ve görev olarak kabul edilen işleri kim yapacaktı? Bu durumu Kur'an da şöyle açıklamaktadır: "Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Bir-birlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır. (43: 32)."

Sonuç olarak, inanan bir kişi elinden geldiğince çalışır, çabalar, zengin olup, daha hayırlı işler yapmaya çalışır. Aslında bu durum istenen ve ideal olan bir husustur. Ancak inanan bir kişi şunun da bilincindedir ki, zenginlik Allah'ın bir lütfu olup, istediğine istediği kadar verir. Dolayısıyla zenginliğe erişemediğinde de, mevcut durumunun kendisi açısından daha hayırlı olduğuna inanarak, kendisini yıpratıcı davranışlardan sakınır.

#### D. Hayır ve Şerrin İzafi Oluşu

Her ne kadar insanoğlu yaratıkların en şerefli ve üstünü olsa da, her şeyi yapabilecek güce sahip olmadığı gibi, her şeye akıl erdirecek zihni kapasiteye de sahip değildir. İnsanoğlu daha çok olayların zahiri yönünü anlayabilmekte, esas batınî yönü dediğimiz, gerçek nedenini anlayamamaktadır. Dolayısıyla her hangi kötü bir durumla karşılaştığında da ya hemen isyan etmekte ya da psikolojisi bozulmaktadır. Elbette her olayın bir dış/görünen, bir de iç/görünmeyen yanı vardır. Fakat hiçbir olay bir rastlantı sonucu gerçekleşmez. İşte Allah bize, farklı ayetlerde, insanların başına gelen olayların sadece dış yönüne bakarak karar verilmemesi gerektiğini, her şeyin bir dış yüzünün olduğu gibi bir de iç yüzünün olduğunu, insanın elinden geldiğince çabalayıp, gerisini Allah'a bırakması gerektiğini vurgulamaktadır. Hatta bazı durumlarda, ilk bakışta hayır gibi görünen birtakım şeylerin aslında şer; şer gibi görünen birtakım olayların da hayır olabileceğini bildirmektedir. İnanan bir kişiye düşen ise, işin sonucunu Allah'a bırakıp, razı olmaktır.

Hayır ve şerrin izafi oluşuyla ilgili olarak Allah, Kur'an'da şöyle buyuruyor: "... Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz. (2: 216)." "Kendilerine bol bol verdiğimiz mal ve evlatla onların iyiliğine koştuğumuzu mu sanıyorlar? Hayır, onlar farkına varmıyorlar! (23: 55-56)." "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur. (4: 19)."

Yukarıdaki ayetlere baktığımızda, gerek mal ve evlat konusunda olsun, gerekse eşler hakkında olsun, insanların bazen şer gibi gördükleri şeyde hayır olabilmektedir. Ya da normalde insan aklına pek uygun olmayan, ilk bakışta kişinin kendisine şer ve kötü gibi gelen her hangi bir olay, aslında onun hakkında hayırlı da olabilir. Bu gibi durumlarda inanan bir kişiye düşen görev, sabırlı olmak ve olayın sonucunu beklemektir.

Kur'an'da hayır ve şerrin izafi olduğunu, insan aklının ve mantığının her olayın iç yüzünü tam olarak algılayamadıklarını, bazen kötü gibi görünen olayların aslında kişi için iyi olabileceğini gösteren en kapsamlı olay Mûsa (as) ile Hızır (as) arasında geçen kıssada görülmektedir. Kıssada üç olay geçmektedir, ilk bakışta her olay başlangıçta şer bir karakter taşımaya rağmen, sonucunun hayırlı olduğu görülmektedir. Kıssaya göre, Mûsa (as), "Allah'ın kendisine katından bir rahmet verip ilim öğrettiği" (18:65) kişi olarak tasvir ettiği kişiye (Hızır'a) şöyle der: "Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı?" Bu istek üzerine Hızır(as) şöyle der: "Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin." "İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?" Mûsa (as) da "İnşaallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim" der. O adam da bunun üzerine, "O hâlde, eğer bana tabi olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey

hakkında bana soru sormayacaksın," der ve yola koyulurlar. Nihayet bir gemiye binerler, adam tutar normal seyreden gemiyi deler. Mûsa (as) hemen bunun üzerine, "Sen onu içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın," der. Adam bu itiraz üzerine, "Sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?" der. Mûsa da, "Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!" der. Tekrar yola devam ederler, nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında, adam (hemen) onu öldürür. Mûsa yine, "Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın!" der. Adam yine, "Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?" der. Mûsa da "Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. O takdirde beni terk etmekte mazur sayılacağın bir noktaya ulaştın der. Yine yola koyulurlar, nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek isterler. Halk onları konuk etmek istemez. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar görürler, adam hemen o duvarı doğrultur. Mûsâ, "İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın" der. Adam bu sefer, "İşte bu birbirimizden ayrılmanızı demektir" diyerek, onun sabredemeyeceği şeylerin içyüzünü anlatır. Adam (Hızır as) der ki, "O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı." "Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk." Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik." "Duvar ise, şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur. (18: 60-82)."

Günlük yaşamımızda bizim de başımıza bu tür olaylar gelebilir. Bazen çok olmasını istediğimiz bir olay olmadığında, büyük bir üzüntü içine girdiğimiz gibi, olmasını arzu etmediğimiz her hangi bir olayın vukuunda da moral kırıklığına uğrayabiliriz. Oysa yukarıdaki ayetlerde ve kıssada geçtiği gibi, bazen hayır sandığımız bir şey şer; şer sandığımız bir

şey de hayır olabilir. O halde inanan bir kişiye düşen görev, doğru yolda elinden geleni yaptıktan sonra gerisini Allah'a bırakmak ve sonucuna da razı olmaktır.

### E. Allah'ın Gücü, Yardımı ve Dost Oluşu

İnsanı günlük yaşamında rahatsız eden, kaygılandıran ve ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyen en önemli nedenlerden birisi de hiç şüphesiz, insanın gücünün sınırlı olup, her şeye güç yetirememesidir. Durum böyle olunca da, birtakım olumsuzluklarla karşılaştığında, moral bozukluğuna uğramakta, bir bezginlik yaşamakta, geleceğe karşı ümidi kırılabilmektedir. Oysa Kur'an'a baktığımızda yegane güç sahibinin Allah olduğunu görmekteyiz. İnanan bir kişi, günlük yaşamında elinden geleni yapar, gerisini büyük bir teslimiyetle Allah'a bırakır. Zira sonuçta tüm şeylere karar verecek olan ve yaratacak olan Allah'tır.

32

OMÜİFD

Kur'an'da Allah'ın gücüne ilişkin farklı konularda farklı ayetler vardır. Her şeyden önce Kur'an bize, Allah'ın yegane güç sahibi olduğunu hatırlatmaktadır. Allah dilediğini dilediği zaman ve şekilde yapma güç ve kudretine sahiptir. Aşağıdaki ayetler bu durumu göstermektedir. "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen olur. (2: 117); "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen olur.... (36: 82-83)." Kısacası Allah bir şeyi dilediği zaman, sadece ona "ol" demesi kafi olup, onun hükmünü bozacak hiçbir şey yoktur.<sup>7</sup>

İkinci olarak, Allah'ın bu genel güç ve kudretinin ötesinde, meseleye kul açısından baktığımızda da yine Allah'ın mutlak güç sahibi olduğunu görmekteyiz. Allah dilemedikçe ve izin vermedikçe kimse kimseye ne bir hayır ne de bir şer dokundurabilir. Şu ayetler de bu durumu ortaya koymaktadır: "Şayet Allah sana bir zarar dokundursa, bunu O'ndan başka giderecek yoktur. Fakat sana bir hayır dokunduracak olsa onu da kimse gideremez. Bil ki O, her şeye hakkıyla gücü yetendir. (6: 17). "Eğer Allah

<sup>7</sup> Konuyla ilgili ayetler için bkz. 3:189; 6:73; 13:41; 16:40; 19:35; 40:68.



sana herhangi bir zarar verecek olursa, bil ki onu, O'ndan başka giderebilecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun lütfunu engelleyebilecek de yoktur. O, bunu kullarından dilediğine eriştirir. O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir. (10: 107).” "...Allah, sizin bir zarara uğramanızı dilerse yahut bir yarar elde etmenizi dilerse, O'na karşı kimin bir şeye gücü yeter? (48: 11).” "Allah, insanlar için ne rahmet açarsa, artık onu tutacak (engelleyecek) yoktur. Neyi de tutarsa, bundan sonra onu gönderecek yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. (35: 2).”

Üçüncü olarak, insanın mutluluğu da mutsuzluğu da, kısacası tüm tutum ve davranışları Allah'ın kudreti dahilindedir. Şu ayetler de bu duruma örnektir: "Şüphesiz O, güldürür ve ağlatır. Şüphesiz O, öldürür ve diriltir. (53: 43-44).” "Göklerin ve yerin hükümranlığı yalnızca O'nundur. Diriltir, öldürür. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir. (57: 2).” "O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır. (6: 18).” "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın. (6: 59).”

Dördüncü olarak, insanı her türlü tehlikeden koruyan Allah'tır. "De ki: "Sizler, açıktan ve gizlice O'na 'Eğer bizi bundan kurtarırsa, elbette şükredenlerden olacağız' diye dua ederken, sizi karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) kim kurtarır?" (6: 63).” "De ki: "Onlardan ve her türlü sıkıntıdan sizi Allah kurtarır. Ama siz yine de O'na ortak koşuyorsunuz. (6: 64).” "De ki: "Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim." (7: 188).”<sup>8</sup> "Allah'ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez. Kim Al-

<sup>8</sup> Bu konudaki diğer ayetler için bkz. 7:188; 10:49; 33:16-17.

lah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir. (64: 11).”

Kur'an Allah'ın sadece güç ve kudretini teorik olarak dile getirmekte, bazı örnekler vermek suretiyle Allah'ın gücünü ve kudretini göstermektedir. Bu bağlamda, yüz yıl ölü bırakarak daha sonra diriltilen Ashab-ı Kehf olayını,<sup>9</sup> İbrahim (as)'in ölüleri nasıl dirilttiğine ilişkin sorusu üzerine parçalanmış kuşların tekrar canlanmasını,<sup>10</sup> normal şartlarda gerçekleşmesi mümkün olmayan ihtiyar bir kişinin (Zekeriyya) çocuk sahibi olmasını<sup>11</sup> ya da hiç erkek eli değmemiş olan Hz. Meryem'in çocuk sahibi olmasını<sup>12</sup> örnek olarak verebiliriz.

Allah'ın gücü ve kudretiyle ilgili olarak psikolojik açıdan ele almamız gereken en temel konulardan birisi de inananlar için gerçek yardımcı, koruyucu ve dostun yalnızca Allah olmasıdır. Allah müminlerin sabredip ona karşı gelmekten sakındıkları sürece, kendilerine hem bu dünyada yardım edeceğini hem de ahirette onları cehennem azabından koruyacağını belirtmektedir. Allah müminlere yardım etmeyi üzerine bir hak olarak görmekte ve onlara yardım konusunda garanti vermektedir (30: 47).

Konuyla ilgili olarak şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: “Şüphesiz ki, peygamberlerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz. (40: 51).” “Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümlanlığı Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır. (2: 107).” “İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah'tan başka hiçbir yardımcı da yoktur. (13: 11).” “...Artık namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin ve Allah'a sarılın. O, sizin sahibinizdir. O, ne güzel sahip, ne güzel yardımcıdır! (22: 78).” “Şüphesiz Allah,

<sup>9</sup> Kur'an 2:259.

<sup>10</sup> Kur'an 2:260.

<sup>11</sup> Kur'an 3:40; 15:52-56.

<sup>12</sup> Kur'an 3:46-47.

kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve iyilik yapanlarla beraberdir. (16: 128)."<sup>13</sup>

Yine Kur'an pek çok ayette gerçek dostun ve yardımcının Allah olduğunu beyan etmektedir: "...Allah da mü'minlerin dostudur. (3: 68)." "Hayır! Yalnız Allah yardımcınızdır. O, yardımcıların en hayırlısıdır. (3: 150)." "Allah, sizin düşmanlarınızı çok daha iyi bilir. Allah, dost olarak yeter. Allah, yardımcı olarak da yeter. (4: 45)." "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Vekil olarak Allah yeter. (4: 132)." "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir. Kim Allah'ı, O'nun peygamberini ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir. (5: 55-56)."<sup>14</sup>"Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan mü'minlere Allah yeter. (8: 64)."

Böyle bir dost karşısında inanan bir kişinin yapacağı iş de yalnızca Allah'a güvenip ona dayanmak ve tevekkül etmektir. Aslında bu ideal anlamda Müslüman olmanın da bir ön şartıdır. Zira Kur'an'da Allah'a tevekkül etmekle ilgili pek çok ayet vardır.<sup>14</sup> Tüm bu ayetlerin ortak noktası, mümin bir kişinin elinden geleni yaptıktan sonra gerisini Allah'a havale edip ona güvenmesi ve tevekkül etmesidir. Zira Allah, kendisine tevekkül eden kişiye kendisinin yeteceğini garanti etmektedir.

## Sonuç

Yukarıda örnek olarak değindiğimiz konular ışığında, Kur'an'ın sadece inanç, ibadet ve ahlak esasları gibi dini içerikli konuları değil, aynı zamanda ruh sağlığı gibi psikolojik anlamda da önemli bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz. Zira olaylara Kur'an açısından bakarak, dünya hayatının bir imtihan yeri olduğuna, herkesin farklı şekillerde sınava tabi tutulacağına, yaşam ve ölümün tamamen Allah'ın takdiri ve gücü dahilinde meydana geldiğine, geçim konusunda endişelenmeye gerek kalmadığına, zira tüm canlıların rızkının Allah'a ait olduğuna, hayır ve şerrin izafi

<sup>13</sup> Konuyla ilgili diğer ayetler için bkz. Kur'an 29:41; 40:44-45; 42:9; 46:32; 47:11.

<sup>14</sup> Konuyla ilgili ayetler için bkz. Kur'an 3:139, 159-160; ; 8:2; 9: 51; 31: 22; 33: 48; 39: 36; 38.

olduğuna, dünyada yegane güç sahibinin yalnızca Allah olduğuna, Allah'ın dilemesi ve takdiri dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğine inanan bir kişinin güçlü bir ruh sağlığına sahip olacağı söylenebilir.

Ancak burada şu hususu da hatırlatmamız gerekir. Yukarıdaki bahsettiğimiz konular çerçevesinde insanın hiç mi sorumluluğu yoktur? Ya da böyle bir anlayış bağlamında Müslüman'a düşen görev ve sorumluluk nedir? Bu konuda Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu iki husus vardır: Birincisi, Kur'an insanları kaldıramayacakları bir sorumlulukla mükellef tutmamıştır, ikincisi ise, Kur'an'a göre önemli olan bireysel sorumluluktur.

Birinci olarak, Kur'an, hiçbir şekilde insanı kaldıramayacağı bir sorumlulukla mükellef tutmamıştır.<sup>15</sup> Kur'an insanlara ancak kaldıracabilecekleri tarzda bir sorumluluk verildiğini göstermektedir. Dolayısıyla inanan bir kişi ancak yapabildiği şeylerle sorumlu olacağını bildiğinden, kendisini aşan konularda her hangi bir sıkıntıya, stres ve kaygıya düşmez. O sadece elinden geleni yapar, gerisini Allah'a bırakır.

Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu ikinci bir husus da bireysel sorumluluktur. Dolayısıyla kişi, üzerine düşen görev ve sorumluluğu yerine getirdikten sonra, artık diğer kişi ve olaylarla sorumlu tutulmaz. Burada önemli olan kişinin kendi sorumluluğunu yerine getirmesidir. Bu tezi de doğrulayan pek çok ayet vardır. Örneğin; "Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez.... (17: 15)."<sup>16</sup> Burada da Müslüman bir kişiye düşen görev, öncelikle kendi görev ve sorumluluklarını yerine getirmek, gerisini Allah'a havale etmektir.

Sonuç olarak, günümüzün karmaşık dünyasındaki olaylara biraz da Kur'an açısından bakarak, onun ilke ve prensiplerini hayatımıza uyguladığımızda, bizleri rahatsız eden pek çok psikolojik sorunu rahatlıkla hal-

<sup>15</sup> Konuyla ilgili ayetlere bkz. Kur'an 2:233, 286; 6:152, 7:42; 23:62.

<sup>16</sup> Diğer ayetler için bkz. Kur'an 4:79; 35:18; 39:7; 53:38-39; 65:7.

ledeceğimizi söyleyebiliriz. Zira Kur'an, müminler için bir rahmet kaynağı olduğu kadar aynı zamanda bir de şifa kaynağıdır.

### Kaynakça

- Gürel, Ramazan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2011.
- Koenig, H. G., "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice. *Southern medical journal*. 97 (12), 2004, ss. 1194-1200.
- Köylü, Mustafa, "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, (2007), ss. 65-92.
- Köylü, Mustafa, "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi," *OMU İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 28, 2010, ss. 5-36.
- Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 6. Baskı, 2008.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara: Fecr Yayınları, 2006.





# GAZÂLÎ VE İLMÎ TEFSİR

ÖMER FARUK YAVUZ\*

## Gazâlî and the Scientific Exegesis

**Abstract:** Ghazali, who is of the most important Islamic scholars upon whom based the scientific commentary approach. However, when opinions of Gazâlî on this issue and scientific interpretation approach are closely examined, it is understood that Ghazali was abused by this school of exegesis. The reason for this the scientists who are supporting this approach are based their understanding of scientific commentary on Gazâlî because they don't understand Gazâlî's correct existence, Kor'an and exegesis opinions.

Here in this paper we will try to put out the differences between advocates of the concept of scientific exegesis and Gazal's real opinion in this subject.

**Key Words:** Kor'an, Gazâlî, Scientific Commentary, Existence.



\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD  
[smfyavuz@hotmail.com].

**Öz:** Gazâlî, ilmî tefsir/yorum anlayışının dayandırıldığı en önemli İslam âlimidir. Ancak bu tefsir anlayışı ile Gazâlî'nin Kur'an-bilim arasında kurduğu ilişki yakından incelendiğinde, onun bu tefsir ekolü tarafından istismar edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bunun sebebi, Kur'an'ın mucizeliğini ve evrenselliğini izhar etmeye çalışan ilim adamlarının, Gazâlî'nin varlık, Kur'an ve yorum anlayışını görmemeleri ya da dikkate almamalarıdır. İşte biz bu makalede Gazâlî'nin varlık, Kur'an ve yorum anlayışından hareketle, onun Kur'an'da pek çok ilimlerin bulunduğunu ifade eden görüşüyle ilmî tefsir anlayışını savunan ve onu Gazâlî'ye dayandıran ilim adamlarının aralarındaki anlayış farkını ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Gazâlî, İlmî Tefsir, Varlık.



## Giriş

Gazâlî, Kur'an'da bilimsel verileri çıkarmaya çalışan ve bunda Kur'an'ın mucizeliğini gören tefsir/yorum anlayışının dayandırıldığı en önemli ilim adamıdır. Ancak ilmî tefsir anlayışı ve Gazâlî'nin bu konudaki görüşlerini ifade ettiği Cevahir'l-Kur'an adlı eseri ve diğer eserlerinde onun varlık, Kur'an ve yorum anlayışı yakından incelendiğinde, Gazâlî'nin bu tefsir ekolü tarafından istismar edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bunun sebebi, ilmî tefsir anlayışında Kur'an'ın mucizevî yönünü ve evrenselliğini gören ilim adamlarının, Gazâlî'nin varlık, Kur'an ve yorum anlayışını görmeksizin ya da dikkate almaksızın, onu, ilmî tefsir anlayışının temel referanslarından biri olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. İşte biz bu makalede Gazâlî'nin varlık, Kur'an ve yorum anlayışından hareketle, onun Kur'an'da pek çok ilimlerin bulunduğunu ifade eden görüşüyle ilmî tefsir anlayışını savunan ve onu Gazâlî'ye dayandıran ilim adamlarının aralarındaki anlayış farkını ortaya koymaya çalışacağız. Böylece, belki de bu konuda Gazâlî'nin maksadını ortaya koyarak, onun ilmî tefsir anlayışı tarafından doğru kullanılmadığının anlaşılmasına katkıda bulunmuş olabileceğiz. Bu çalışma ile söz konusu tefsir anlayışının kendisini doğrulamak için kullandığı en temel dayanaklardan biri olarak görülen Gazâlî'nin, bu konudaki gerçek yaklaşımı ortaya çıkmış ve belki de bu konuda onu referans olarak görenlerin dayanakları boşa çıkarılmış ya da en azından sorgulanmış olacaktır. Yine görüşlerini felsefi bir temele da-



yandırdığı anlaşılan Gazâlî ve böyle bir nosyondan uzak olduğu anlaşılan ilmî tefsir anlayışını savunan diğer ilim adamlarının felsefî temellerinin derinliği ve yüzeyselliği konusunda bir sorgulama bu vesileyle gündeme taşınmış olacaktır.

Bütün bunları gerçekleştirmek üzere, önce ilmî tefsirin tanımı, genel hatlarıyla tarihçesi, mantığı ve dayanaklarını, ardından Gazâlî'nin genel hatlarıyla varlık ve Kur'an anlayışı ile Kur'an-ilim ilişkisini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Daha sonra Gazâlî'nin bu konudaki anlayışı ile günümüzde yaygın olan ilmî tefsir anlayışı arasında bir mukayese yaparak iki yaklaşım arasındaki farkı göstermeye çalışacağız.

## I. İlmî Tefsir Anlayışı

İlmî tefsir, "Kur'an ibarelerine ilmî ıstılahları hakim kılan çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan bir tefsir çeşidi" <sup>1</sup> ya da "Kur'an İbarelerindeki ilmî ıstılahlardan tefsir ve felsefî görüşleri istihraç eden bir tefsir nevidir."<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu ve benzeri şekilde tanımlanabilecek olan ilmî tefsir anlayışına göre Kur'an, geçmiş ve gelecek ilimleri kapsayan bir kitaptır. İlmî tefsir de özellikle Kur'an'da açıktan ya da ima ile işaret edilen bu ilimleri ortaya çıkartarak Kur'an'ın anlam boyutlarından birini ortaya koyma iddiasındadır.

İlmî tefsir anlayışı, Kur'an ve bilimler arasında ontolojik bir bağ kuran Gazâlî'yi, ilmî tefsiri teorik olarak sistemleştiren kişi olarak görmektedir. Bu özellikle Gazâlî'nin İhyau Ulumi'd-Din ve bu eserden sonra telif ettiği Cevahiru'l- Kur'an adlı eserlerine dayandırılmaktadır. İlmî tefsir hareketi Gazâlî'den çok öncelere, Abbasiler devrinin ilim ve tercüme faaliyetlerine kadar geri götürülebilir; hatta bu yaklaşımın dirayet tefsiriyle birlikte ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, İhyau't-turasi'l-arabi, Beyrut, ts., II, 474; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1991, s.304; Celal Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s.51.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s.303.

<sup>3</sup> Bk. Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.52.

Gazâlî’de sistemleştiği düşünölen ilmî tefsir anlayışı, Kur’an ile pozitif bilimler arasında ilişki kuran Fahrettin Er-Razî (Ö.606/1209) ile devam etmiştir.<sup>4</sup> Hatta Razî, ilmî tefsir anlayışını tefsire tatbik eden kişi olarak görölmektedir.<sup>5</sup> Fahrettin er-Razî’den sonra İlmî tefsir anlayışını Muhammed b. Abdillallah b.Muhammed b.Ebi’l-Fadl el-Mursî (Ö.655/1257) ile es-Suyutî (Ö.911/1505) sürdürmüşlerdir.<sup>6</sup>

Suyutî’den sonra Miladî 12. Asırdan 19. Asra kadar ilmî faaliyetlerde yaşanan durgunluk ilmî tefsirde de görölmüş, Kâtip Çelebi (Ö.1067/1657) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (Ö.1186/1772) gibi bazı istisnalar dışında bu tefsir faaliyetine pek rastlanmamıştır.

19. Asırda ilmî tefsir yeniden canlanmış, çeşitli ilimlerle ilgisi olduğu düşünölen ayetler toplanarak yeni ilmî görüşlerle karşılaştırılmıştır. Bu çerçevede verilen eserlerden biri, Muhammed b. Ahmed el-İskenderani (1306/1888)’nin Keşfu’l-Esrari’n-Nuraniyye adlı eseridir. Abdurrahman el-Kevakibî (ö.1320/1902)’nin gazetede yayınlanan makalelerinden derlenen “Tebaiu-İstibdad ve Mesariu’l-İsti’bad” adlı eseri de bu dönemde kaleme alınan bir başka eserdir. Yine Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918) bu alanla ilgili “Serairu’l-Kur’an” adındaki eseri yazmıştır.<sup>7</sup> Tantavi Cevherî (Ö.1359/1940), özellikle “el-Cevahir fî Tefsiri’l-Kur’an” adlı eseriyle çağımızda ilmî tefsir anlayışının savunucularının en önemli temsilcisi olmuştur.<sup>8</sup>

Ahmet Mustafa el-Merağî, Muhammed Reşid Rıza, Seyyid Kutup gibi alimler, ilmî tefsir anlayışını benimsememelerine rağmen, bu anlayışın etkileri eserlerinde görölmektedir. Abdurrazzak Nevfel’in “el-Kur’an ve’l-İlmu’l-Hadîs’i; Yusuf Mürüvve’nin “el-Ulumu’t-Tabiiyye fi’l-

<sup>4</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, II, 271-273.

<sup>5</sup> Kırca, *Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.52.

<sup>6</sup> Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’an*, Daru ihyai’l-ulum, Beyrut 1987, II, 348, 350; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 428.

<sup>7</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 434.

<sup>8</sup> Bk. Tantavi Cevheri, *el-Cevahir fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Kerim*, Daru’l-fikr, Beyrut, ts., I.7 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 436-437.

Kur'an'ı; Beşir et-Türki'nin "L'İslam Religion de la Science'i; Maurice Bucaille'in "La Bible, le Coran et la Science" adlı eserleri de son dönemlerde ilmî tefsir anlayışı çerçevesinde kaleme alınan eserlerden bir kaçıdır.<sup>9</sup> Türkiye'nin cumhuriyet dönemi müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirinde birçok bilimsel açıklama ve bilimsel görüşe yer vermiştir.<sup>10</sup>

Gazâlî dışında, yukarıda zikri geçen alimler ve günümüzde yaşayan pek çok ilim adamı tarafından benimsenen ilmî tefsir anlayışının delilleri ve temel mantığını genel hatlarıyla şöyle izah edebiliriz:

Suyuti, Mürsi gibi alimlerin ve ilmî tefsir anlayışını benimseyen diğer ilim adamlarının bu tefsir anlayışını temellendirirken öne sürdükleri en temel dayanak Kur'an'da geçen şu iki ayettir:

"... Kitap'da Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık..."<sup>11</sup> "Sana her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kitab'ı indirdik."<sup>12</sup>

Bu iki ayette geçen "kitap"la kastedilenin Kur'an olduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar bu "kitap"lardan birincisinin levh-i mahfuz olduğu şeklinde farklı görüşler olsa bile,<sup>13</sup> ikincisinin Kur'an olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. İlmî tefsir anlayışını benimseyenler işte bu ayetlerde geçen "hiçbir şey" ve "her şey" gibi ifadelerden hareketle bu ayetleri tarih üstü kabul ederek evrenselleştirmekte ve gelecek tarihlerde de insan ve çevresiyle ilgili ne varsa bu ayetlerin kapsamına sokmaktadırlar. Böylece bu ayetler, her dönemde var olan ve var olacak her tür bilginin Kur'an'da yer aldığını ifade eden ayetler halini almaktadır. Buna dayanılarak, her şeyin Kur'an'da şifrelenmiş olarak bir şekilde mevcut olduğu var sayılmaktadır. Artık bilim, sanat, insan ve çevresiyle ilgili ne varsa

<sup>9</sup> Bk.Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 460; Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.113-116.

<sup>10</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yayıncılık, İstanbul 1992, I, 11; Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.118.

<sup>11</sup> Enam,6/38.

<sup>12</sup> Nahl,16/89.

<sup>13</sup> Şatbi, *el-Muvafakat*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, II, 78; Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya. ts., s.106.

Kur'an'da bulunduğu, dolayısıyla Kur'an'ın bütün bilimlere içeren bir muhteva ile düzenlenilerek indirildiği şeklinde yorumlanmaktadır.

Yine ilmî tefsir anlayışını benimseyen âlimler, sahabe ve tabiuna isnat edilen rivayetleri de delil olarak öne sürmüşlerdir. Sözelimi Suyutî, İbn Mesud'a nispet edilen "Kim ilim isterse Kur'an'a baksın zira onda öncekilerin ve sonrakilerin haberleri vardır." ve Mücahid'e isnat edilen "Kâinata her ne varsa, mutlaka o Allah'ın kitabında mevcuttur."<sup>14</sup> gibi pek çok Sahabi ve Tabiun'a dayandırılan rivayetleri sıralamıştır.<sup>15</sup> Bu tefsir anlayışını benimseyenlerden Tantavî Cevherî, özellikle Kur'an'da kevnî ayetlerin çokluğuna dikkat çekerek, özetle şunları vurgulamıştır: İlk dönemlerden beri doğusuyla batısıyla bütün İslam ülkelerinde, sayıları Kur'an'da sınırlı olan hüküm ayetleriyle uğraşmaktadır. Fıkıh kitapları da bunlarla ilgili hükümlerle doludur. Hâlbuki Kur'an'daki tabiatla ilgili ayetlerin sayısı yaklaşık 750'dir. Bu ayetler, tabiatla ilgili ilginç durumları, pek çok faydalı ve dikkat çekici hususları kapsamaktadır. Müslümanlar gelecekte, bu ayetleri ele alarak, fıkıhtan daha fazla bu ayetlerin içerdiği bilimsel verilerle ilgileneceklerdir. Çünkü Allah Kur'an'da tabiatlarla ilgili ayetlere, hüküm ayetlerinden daha fazla değinmiştir.<sup>16</sup>

Yukarıdaki delillendirme tarzından hareketle, bu yaklaşımı sergileyenlerin, bütün zaman ve mekânları dikkate alarak tanzim edilmiş, tarih üstü, evrensel bir Kur'an tasavvuruna sahip olduklarını söyleyebiliriz. Burada ilmî tefsirin amacını ortaya koyan temel mantığı şöyle ifade edebiliriz: Kur'an gelmiş ve geleceklerin bilimlerini kapsayacak şekilde düzenlenmiş bir kitaptır ve böyle olmasının iki temel sebebi vardır; birincisi Kur'an'ın mucizeliği, ikincisi Kur'an'ın evrenselliğidir. Bu iki sebep ilmî tefsiri denetleyen ve teşvik eden saik; yani mantıktır. Kur'an'ın muhataplarının/cahiliye Araplarının hayatını hiçbir şekilde ilgilendirmeyen, sonradan ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin Kur'an'da bulunması, daha sonrakiler için olağanüstü ve mucizevî bir durum arz etmekte, dolayısıyla

<sup>14</sup> Suyuti, II, 349.

<sup>15</sup> Suyuti, II,348-350.

<sup>16</sup> Cevheri, I,7.

Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu göstermektedir. Yine bu yaklaşıma göre, Kur'an'ın böyle bir mucizeyi ihtiva etmesi, Kur'an'ın sonraki asırlara da hitap eden ve onları doğrudan ilgilendiren hususları içeren ve bütün tarihleri dikkate alan evrensel bir kitap olması anlamına gelmektedir. Ancak ne yazık ki, böyle bir yaklaşım, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili pek çok sorunu da beraberinde getirir. Bu sorunlar, hem Kur'an'ın ilk muhatapı açısından hem de bizzat Kur'an metni ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

Dikkat edilirse, ilmî tefsir anlayışı, evrenselci bir mantıkla Kur'an'ın icazı çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu yaklaşım, günümüzde, özellikle Kur'an'ın mucizeliğini, sahihliğini ve kutsallığını ortaya koymak üzere kullanıldığı gibi, önceki asırlarda da Kur'an'ın icazı bağlamında ele alınmıştır. Zira Suyutî el-İtkan adlı eserinde bu konuyu Kur'an'ın icazını işlediği 64. bölümden hemen sonra 65. bölümde ele almıştır.<sup>17</sup> Öyle anlaşıyor ki, bilimsel tefsiri yöneten temel saik, onun mucizeliğini, ilahiliğini ve evrenselliğini ispatlamaktır.<sup>18</sup> Buna Batı'nın bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemesine karşı Müslümanların duyduğu kompleksi ve Kur'an bilim uyuşmasının izhar edilme çabasını<sup>19</sup> da ekleyebiliriz.

İlmî Tefsir anlayışına ilk dönemlerden itibaren karşı çıkılmış ve ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Burada ilk dönemlerde karşı çıkan alimlerden Şatıbî ile çağdaş ilim adamı Zehebî'nin eleştirilerini özetlemekle yetineceğiz.

Şatıbî el-Muvafakat'' adlı eserinde bu tefsir anlayışını şöyle eleştirmiştir:

Birçok insan Kur'an üzerindeki iddialarında sınırı aşmışlar ve ona tabiat ilimleri, matematik, mantık, ilm-i huruf vs. gibi öncekilerin-sonrakilerin bütün ilimlerini yüklemişlerdir... Kaldı ki, sahabe, tabiin ve onları takip eden nesillerden oluşan selef-i salihin, Kur'an'ı, Kur'an ilimlerini ve Kur'an'da bulunan esrarı en iyi bilen kimselerdi;

<sup>17</sup> Bk.Suyuti, II, 324,348.

<sup>18</sup> Bk. Emin el-Huli, *et-Tefsir Neşetuhu Tederrucuhu Tatavvuruhu*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1982, s.51.

<sup>19</sup> Şimşek, 96-97.

bununla birlikte onlardan hiçbir kimse bu iddia doğrultusunda söz ettiği bize ulaşmamıştır. Onlar Kur'an'dan sadece tevhit delilleri, tek-lifi hükümler, ahiretle ilgili hükümler ve bunlarla ilgili konuların is-patına çalışmışlardır. Eğer onların bu iddia doğrultusunda çabaları ve incelemeleri olsaydı, meselenin esasına delalet edecek şeyler mutlaka bize kadar ulaşırdı. Böyle bir şey olmadığına göre, bu iddianın onlar-da mevcut olmadığı anlaşılacaktır. Bu da Kur'an'da onların iddia et-tikleri gibi bütün ilimlerin esaslarının bulunmadığına bir delilidir. Evet, Kur'an bazı ilimleri içermektedir; ancak bunlar Arapların bil-dikleri ilimlerdir yahut onların bildikleri ilimler üzerine kurulu olan ve akıl sahiplerinin taaccüp ettiği, işaretleri gösterilmedikçe, yolları aydınlatılmadıkça üstün akıl sahiplerinin dahi kavrayamayacağı tür-dendir. Kur'an'da bunların dışında başka bir şeyin bulunması nokta-sında ise; cevap hayır olacaktır.<sup>20</sup>

Zehebî ise; ilmî tefsiri, Kur'an'da yer alan kelimelere geçirdikleri an-lam değişikliği dikkate alınmaksızın zorlama anlamlar yüklenmesine sebep olmasından dolayı lügat yönünden; Kur'an'ın, muhataplarına gele-cekte ortaya çıkacak ve anlamadıkları şeyler söylemiş olma durumu arz edeceği için belagat yönünden tenkit etmiştir. Yine aynı ayetin ortaya koyduğu inancın sürekli değişikliğe maruz kalması açısından da itikat yönünden eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>21</sup>

## II. Gazâlî ve İlmî Tefsir

İlmî tefsir anlayışı, Kur'an'da pek çok ilmin bulunduğunu ve bunların müfessirler tarafından keşfedilmesinin onun icazını, evrenselliğini ve doğrulunu ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. İlmî tefsir, meseleyi bu açıdan ele almaktadır. Bu çerçevedeki tefsir anlayışının, gerek bu anlayışı savunanlar,<sup>22</sup> gerekse reddedenler tarafından, özellikle Gazâlî'de şekil-lendiği ve derli toplu bir hale geldiği ileri sürülmektedir.<sup>23</sup> Gazâlî'nin bu konudaki yaklaşımının açığa çıkması için, onun Kur'an'la ilimler arasında kurduğu irtibat ile ilmî tefsir anlayışının kurduğu bağlantının aynı şey

<sup>20</sup> Şatıbî, II, 77-78.

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bk. Zehebi, II, 491-494; Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.119-125.

<sup>22</sup> Bk. Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.64-65.

<sup>23</sup> Bk. Emin el-Hulî, *et-Tefsir Neşetuhu Tederrucuhu Tatavvuruhu*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1982, s.49-51; Zehebi, II,474-477; Kırca, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.52.

olup olmadığının belirlenmesi gerekir. Bunun için özellikle Gazâlî'nin varlık, Kur'an ve ilimler arasında kurduğu ilişkiyi ortaya çıkartmamız gerekmektedir. Ancak bunu yaptıktan sonra Gazâlî'nin bu konudaki yaklaşımıyla ilmî tefsir olarak tanınan yaklaşım tarzı arasındaki fark ve benzerlikler ortaya konulabilir.

### 1. Gazâlî'de Varlık Anlayışı

Gazâlî'nin varlık anlayışının merkezinde, İlk varlık veya varlık olarak varlık bulunmaktadır. O, gerçek ve asıl varlığın Allah olduğunu kabul etmektedir. Gerçek varlık, hiçbir varlığa dayanmayan sebebi olmayan ve sebebi kendisi olan varlıktır.<sup>24</sup> Allah bu sebeple zorunlu ve deneme dışı (müteal) dır. İlk varlığın dışındaki varlıklar gerçek varlıklar olmayıp, zatları itibariyle sırf yoklukturlar ve varlıklarını yaratıcı olan İlk varlığa nispetle kazanmaktadırlar. Yani bu varlıklar, varlıklarını kendi zatlarından değil, yaratandan almaktadırlar. Buna göre Gazâlî, varlıkları, varlığı kendinden olan "zorunlu varlık" ve varlığını ilk ve asıl varlıktan alan "mümkün"/"hâdis" varlık olmak üzere ikiye ayırmaktadır.<sup>25</sup>

Gazâlî, mutlak varlık olan Allah'a dayandırdığı mümkün varlıkları<sup>26</sup>, en genel hatlarıyla *dış dünyada (âyanda) varlık*, *zihinde varlık* ve *dilde varlık* olmak üzere üçe ayırmıştır. Dış dünyadaki varlık, aslî ve hakikî varlık, zihindeki varlık ilmî (epistemolojik) varlık, dildeki varlık ise göstergesel varlıktır. 'Sema'nın dış dünyada bizzat kendisi hakikî varlık, onun hayalimizdeki formel varlığı zihnî varlık, "s-e-m-a" harflerinden oluşan ve iletişimde gösterge/sözcük olarak kullanılan "sema" da dilde varlıktır. Sema sözcüğü, zihindeki varlığın göstergesidir. Zihindeki varlık da varlığını dış dünyadaki gerçek varlıktan almaktadır. Bu varlık türü farklı zi-

<sup>24</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, "Mişkâtü'l-envâr", *Mecmûatu resâilu'l-imâm el-Gazâlî*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994, s.11-12; a.mlf., *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, neşr., Bessam Apşbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987, s.49.

<sup>25</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Mişkât, s.12; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s. 237.

<sup>26</sup> Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.51.

hin, kültür ve ülkeye göre değişiklik göstermez.<sup>27</sup> Gazâlî bu taksime, bazen göstergelerin yazıya dökülmesiyle ortaya çıkan varlık türünü, yani *yazıda varlığı* da eklemekte ve yukarıda belirttiğimiz varlık türlerini şu örneklerle açıklamaktadır:

"Örnek olarak ateşin ocakta bir varlığı, ateşin hakiki varlığının bilgisi olan zihin ve hayalde bir varlığı, bu bilgiye delalet eden sözcükte ortaya çıkan dilde varlığı ve kâğıdın üzerine harflerle yazılmasıyla meydana gelen yazıda varlığı bulunmaktadır. ... Bunlardan yakıcılık özelliği taşıyan ne zihinde, ne dilde ne de yazıdaki varlığıdır; yakıcı olan sadece ateşin ocaktaki gerçek varlığıdır."<sup>28</sup>

Bu varlık türlerinin hiçbiri diğerinin özdeşi değildir. Zira insanın dış dünyadaki varlığı açısından, uyuma ve uyanma, ölü ve diri olma, ayakta duruyor ve yürüyor olma gibi özellikleri varken, zihinde varlık olması açısından, konu ve yüklem olması, tümel ve tikel olması gibi özellikleri bulunmaktadır. Onun dilde varlık olması açısından ise, Arapça, Farsça, Türkçe vs. olması söz konusudur ki, bu varlık türü topluma, geleneğe ve zamana bağlı olarak farklılık gösterebilir. Hâlbuki dış dünyadaki ve zihindeki varlık, çağlara ve toplumlara göre farklılık arz etmez.<sup>29</sup>

Gazâlî, bu konuyu zihin felsefesi açısından ele alarak, yukarıda saydığımız varlık türlerini kapsayacak şekilde, daha detaylı bir ayrımında bulunmaktadır. Bunları, *zafî varlık*, *hissî varlık*, *hayalî varlık*, *aklî varlık* ve *şibhî varlık* olarak sıralamaktadır.

Zafî varlık, bizzat kendisi olan hakikî varlıktır. Hissin ve aklın dışında da var olan varlıktır; ancak his ve akıl ondan bir suret olarak onu idrak ederler. Göklerin, yeryüzünün, hayvanların ve bitkilerin var olmaları

<sup>27</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yarü'l-ilm fi'l-mantık*, neşr ve tahk., Ahmed Şemsüddîn, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1990, s.47-48; a.mlf., *el-Maksadu'l-esnâ*, s.25.

<sup>28</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, tahk., Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut 1985, s. 107-108; a.mlf., *Mi'yarü'l-ilm*, s.47.

<sup>29</sup> Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.25-26.



böyledir.<sup>30</sup> Zatî varlık, yukarıda yapılan üçlü taksimde, dış dünyadaki varlığa karşılık gelmektedir. Hissî varlık, bir şeyin sadece histe var olmasıdır. Gözün görücü kuvvetinde ortaya çıkan, yani göze var gibi görünen varlıklar hissî varlıklardır. Uyuyan bir kimsenin ya da hasta bir kimsenin uyanırken gördüğü şeyler bu kısma girer. Bu varlık türünün hissînin dışında bir varlığı yoktur. Yani hissî varlığın idrak edicinin idrakinden başka hiçbir varlığı mevcut değildir. Hayalî varlık, duyularla bilinen varlıkların hissedilmekten uzak oldukları zamandaki suretidir. İnsanın gözleri kapalı olduğunda, bir varlığı gözle görüyormuş gibi hayalinde canlandırdığı varlıktır.<sup>31</sup> Bu varlık türü üçlü taksimde zihinde varlık türüne tekabül etmektedir.

Aklî varlık, bir şeyin ruhu, manası ve hakikatidir. Bazen akıl bir şeyin histe, hayalde ve zatî olarak hariçteki suretine bakmaz, sadece mana ve hakikatini düşünür ve kavrar. İşte aklın kavradığı bu şey aklî varlıktır. Mesela, kalemin ağaç, kamış ya da metalden bir şekli vardır; fakat onun hakikati ve asıl mahiyeti ilimlerin kendisiyle yazılmasıdır. İşte aklın kaleminden anladığı bu şey aklî varlıktır.<sup>32</sup> Bu varlık türünün, dış dünyadaki varlıkla zihnî varlığın karşılaştırılması sonucu ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Şibhî varlık ise, ne suretiyle, ne hakikatiyle, ne histe ne de akılda bir şeyin bizatihi var olmasıdır. Sadece benzetme yolu ile bir şeyin var kılınmasıdır. Ancak var kılınan bu şeyin sıfatları ve özellikleri, benzetilen şeyin sıfatları ve özellikleriyle aynı değildir. Buna hadislerde geçen ve Allah'a isnat edilen sevinme, gülme, öfkelenme, sabretme ve özlem duyma nitelikleri örnek teşkil etmektedir.<sup>33</sup> Bu varlık türünün bütün varlık türlerinin bir şekilde kullanılmasıyla elde edilen bir varlık türü olduğu anlaşılıyor. Çünkü bu varlık türü, dış dünyadaki ve zihindeki varlıklara dayalı olarak ortaya çıkan dildeki varlık içinde gerçekleşen analogi, mecaz ve istiarelerle üretilen yan anlamlarda ortaya çıkmaktadır.

<sup>30</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, "Faysalu't-tefrika", *Mecmuatu resaili'l-İmnam el-Gazâlî* (içinde), Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994, s.79.

<sup>31</sup> Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s.79-80.

<sup>32</sup> Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s.80

<sup>33</sup> Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s.80,83.

## 2. Gazâlî’de Kur’an Anlayışı

Yukarıda Gazâlî’nin varlık anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Netice olarak, varlık-mahiyet ayrımı yapılamayan zorunlu varlık olan Allah, bütün varlıkların kaynağı, yani yaratıcısıdır. O’nun dışındaki her şey mümkün varlıklardır ve varlıkları Allah’ın iradesine bağlıdır. Mümkün varlıkların varolmasında yeter sebep zorunlu varlık anlayışında olduğu gibi sebep sonuç ilişkisi çerçevesindeki sebep değildir. Sebebin bulunması mümkün varlığın varolması için yeter sebep değildir. Varlıklar, zahirde sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde var oldukları sanılsa bile, varlığın asıl sebebi, o şeye Allah’ın iradesinin yönelmesidir; yani varoluşun gerçekleşmesinde yeter sebep Allah’ın iradesidir. Gazâlî’ye göre varlık âleminde iki şey vardır; birisi, varlık mahiyet ayrımı yapılamayan, varlığının yeter sebebi kendisi olan zorunlu varlık Allah; diğeri de varlıkları Allah’ın iradesine bağlı olan ve varlık mahiyet ayrımı yapılabilen diğer varlıklar; yani Allah’ın fiilleridir. Zira Gazâlî demektedir ki, “Allah ve efâlden (fiillerinden) başka bir varlık yoktur.”<sup>34</sup> Buna göre varlık âlemi, zorunlu varlık olan Allah ve O’nun yarattığı ve fiilleri olarak ortaya çıkan şeylerden oluşmaktadır.

Özetlediğimiz varlık mertebeleri çerçevesinde Gazâlî’nin Kur’an anlayışını değerlendirecek olursak şöyle söyleyebiliriz: Gazâlî, Kur’an’ı Allah’ın kelam sıfatına mündemiç bir şey olarak ele almakta ve bu çerçevede onu Allah’ın diğer sıfatları gibi ezeli saymaktadır. Bu açıdan o Kur’an’a mahlûk denilmesini kabul etmez.<sup>35</sup> Ancak Allah’a ait kelam sıfatı gereği Allah’dan çeşitli efâl sadır olmakta yani Allah tarafından yaratılmaktadır. İşte bu çerçevede karşımıza Allah’ın Hz. Peygambere vahyetmesi sonucunda dilde, zihinde, sözde, yazıda ve fiilde Kur’an olarak nitelediğimiz ve Allah’ın ezeli kelam sıfatının bizim varlık âlemine yansımalarıyla çeşitli varlık şekilleri ortaya çıkmaktadır. İşte bunlardan her biri Kur’an olarak nitelenebilir. Ancak bizim varlık mertebelerimizden

<sup>34</sup> Gazâlî, *Cevahiru’l-Kur’an*, thk. Mahmud Bicu, Daru’t-takva, Dimaşk 2010, s.30.

<sup>35</sup> Bk. Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunuşu İmam Gazâlî Örneği*, Ankara Okulu, Ankara 2006, s.85-86.

birinin şekline büründüğü için bunlar ezeli değil, Allah'ın efâlinde olup mahlûk kategorisindedir. İşte Kur'an'ın insanın varlık mertebelerinden birinde ortaya çıktığı Allah'ın efâlinde olan hali mahlûk olan halidir. Gazâlî, Kur'an'ın zihnimizdeki anlam haline, söylediğimiz söz haline, yazdığımız yazı haline yaratılmış denilmesinde bir mahzur görmez. Onun karşı çıktığı Kur'an'ın Allah'ın zatının bir özelliği olan kelimeler sıfatı durumundaki haline mahlûk denilmesidir.<sup>36</sup>

### 3. Gazâlî'de Varlık, Kur'an ve İlim İlişkisi

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Gazâlî varlık anlayışını özlü bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Allah'tan ve efâlinde başka bir şey yoktur." Yani varlık alemini zorunlu varlık olan Allah ve onun fiilleri olarak ortaya çıkan ve varlıklarını Allah'tan alan diğer varlıklar; yani mümkün varlıklar oluşturmaktadır. Bu anlayıştan hareket ederek, Gazâlî, Kur'an olarak karşılaştığımız gerçekliğin Allah'ın sıfatlarının ve efâlinin açıklaması olduğunu ifade etmektedir.<sup>37</sup> Buna göre Kur'an'ın muhtevasını oluşturan mesajlar olan Allah'ın fiil ve sıfatlarıyla karşılaşmaktayız. Allah'ın fiilleri olarak bize yansıyan Kur'an gerçekliği, bize Allah'ın Zatından (marifetullahadan), zatına dair sıfatlardan, mahlûkat (kainat) olarak ortaya çıkan fiillerinden, doğru yoldan, ahiretten, Allah'ın dinini kabul ve reddedenlerin hallerinden, inkarcılarla peygamberlerin yaptığı cedellerden, insanın ve yaşadığı sosyal yapının korunması ve düzenlenmesinden bahsetmektedir.<sup>38</sup> Bu içeriğiyle Kur'an, Allah'ın efâlinin/yarattıklarının ve sıfatlarının ifadesinden başka bir şey değildir.

Yukarıda genel olarak açıklamaya gayret ettiğimiz Kur'an-ilim ilişkisini belirtirken Gazâlî, iki farklı açıdan hareket etmektedir: Birincisi, biz-zat Kur'an'ın insanlığa indirilmesindeki temel amaç açısından; diğeri ise,

<sup>36</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kavaidü'l-akâid*, thk., Musa Muhammed Ali, Alemü'l-kutub, Beyrut 1985, s.185-186; Bu konuda ayrıca bk. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve.dğr., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s.117-118.

<sup>37</sup> Gazâlî, *Cevahirü'l-Kur'an*, s.30.

<sup>38</sup> Bk.Gazâlî, *Cevahirü'l-Kur'an*, s.27-38.

varlık âleminde Allah'ın fiillerini inceleyen ve onların yapılarını anlamaya çalışan ilimler açısından dır.

Konuyu birinci açıdan ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz: Gazâlî bu açıdan Kur'an ile ilimler arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken, bizzat Kur'an'ın sağlıklı bir biçimde anlaşılması ve onun asıl amacının gerçekleşmesini sağlayacak ilimlerden söz etmektedir. Bunları da kabuk (sade) ilimleri ve öz (cevher) ilimleri olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kabuk ilimlerini de maharicu'l-huruf, lügat (sözcük), irab (sarf ve nahiv), kıraat ve tefsir ilimleri şeklinde yüzeyden öze doğru sıralamıştır. Bu ilimler, asıl amacın aktarılmasında Kur'an'a hizmet edecek ilimlerdir. Öz ilimlerini ise, alt tabaka ve üst tabaka olarak ikiye ayırmıştır. Alt tabaka öz ilimlerini Kur'an kıssaları ilmi, inkârcularla mücadele/ kelam ilmi, hudud ve ahkâm/fıkıh ilmi olarak sıralamıştır. Bu ilimler de yine üst tabaka öz ilimlerinin hedefinin gerçekleşmesinde araç olan ve ona göre daha yüzeyde olan ilimlerdir. Üst tabaka öz ilimlerini de kendi arasında özden kabuğa doğru şöyle sıralamıştır: Marifetullah ilmi (zat ilmi), efâl ilmi, ahiret (mead) ilmi. İşte bu ilimler, Kur'an'la amaçlanan en yüce maksadın gerçekleştirilmesini ele almaktadır.<sup>39</sup>

Yukarıda Gazâlî'nin tasnifini yaptığı ilimler, Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi ve amacının gerçekleştirilmesi yönüyle Kur'an'dan kaynaklanmakta ve ona dayanmaktadır. Bu ilimleri Gazâlî, öz ilimlerinden kabuk ilimlerine doğru önem sırasına göre derecelendirerek ele almıştır. Bunun dışında bir şekilde Kur'an'la ilişkisi olan diğer ilimleri, Kur'an'ın amacının gerçekleşmesi açısından gerekli ilimler kategorisinde saymamıştır. Buna ilmî tefsirde ele alınan bütün konular da dâhildir.

Gazâlî, Kur'an'dan kaynaklanan ve Kur'an'ın amacının gerçekleşmesinde gerekli olan ilimleri sıraladıktan sonra, Kur'an ile dinî olmayan tabii ilimler arasındaki ilişkiyi de belirlemektedir. Gazâlî, yaşadığımız varlık âleminde Allah'ın efâlini inceleyen ve onların yapılarını anlamaya

<sup>39</sup> Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, s.46; Bu konuda geniş bilgi için bk. Okumuş, 106-109; Celal Kırcı, *Kur'an-ı Kerimde Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1989, s.35-42.

çalışan diğer tabiî ilimler arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bunu yaparken önceki kısım ile şöyle bir bağlantıdan söz etmektedir: Kur'an'ın mesajını açıklayan ilimlerin dışında tıp, astronomi, kozmoloji, veterinerlik, anatomi, büyü ve tılsım gibi onun yaşadığı günlerde yaygın olan ya da önceden ortaya çıkıp kaybolan veya henüz ortaya çıkmamış pek çok ilim vardır. Gazâlî'ye göre burada zikredilen ve açığa çıkma potansiyeli olan bütün ilimlerin evâili/tümelleri Kur'an'da geçmektedir. Çünkü Kur'an da bu ilimler de aynı marifet denizinden çıkan fiillerdir. Bu ilimler Kur'an'da geçen Allah'ın fiilleri üzerinde yoğunlaşan ve onun yapısını inceleyen ilimlerdir. Söz konusu bütün ilimlere konu olan fiillerin evâili yani detaylandırılmamış hali, Kur'an mesajı içinde bir şekilde geçmektedir. Gazâlî'nin perspektifinde işte bu açıdan Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilere ilimleriyle bir ilişkisi vardır ve onların tümellerini içermektedir.<sup>40</sup>

Gazâlî, tabiî ilimlerle Kur'an arasında varlık felsefesi çerçevesinde bir ilişki kurmaktadır. Ona göre, Allah tümelleri Kur'an'a ilmî tefsir anlayışını benimseyenlerin iddia ettikleri gibi, , onun mucizeliğini ve doğruluğunu ortaya koymak ve onun bir şekilde Allah kelamı olduğunu ispatlamak için koymamıştır. Bilakis Kur'an, fert ve toplumun inanç, ahlak ve sosyal hayatı ile ilgili rehberlik ederken, doğal olarak Allah'ın sıfat ve fiillerinden söz etmektedir. Bu fiillerle ilgili de insanlığın doğal gelişim seyrinde pek çok ilimler ortaya çıkmıştır ve çıkmaya devam edecektir. İşte Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilere ilimlerinin tümellerini kapsaması bu anlamdadır.

Yine Gazâlî'nin vurguladığı başka bir husus, insanların bu tümellerden yola çıkarak bilimleri keşfetmesi değil, bilakis Kur'an'da geçen bu tümelleri, bu ilimlerin ortaya çıkmasıyla daha iyi anlayabilmeleri yani derinliklerine nüfuz edebilmeleridir. Kur'an'da bulunan bu fiiller, ilimlerin ortaya çıkartılmasının bir aracı değil, ortaya çıkmış ya da çıkacak ilimlerin bu tümellerin derinlemesine anlaşılmasının bir aracıdır. Gazâlî'nin verdiği örnekler bu yaptığımız çıkarımı tamamen desteklemektedir. Zira

<sup>40</sup> Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, s.47; Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*" Daru'l-fikr, Beyrut 2000, I, 384.

Gazâlî, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tabiî ilimlerle Kur'an ilişkisini açıkladıktan sonra şöyle demektedir:

“Örnek olarak şifa ve hastalık efâl denizinden fiillerdir. Hz İbrahim'den naklederek Allah şöyle demektedir: “ Hastalandığımda ancak O bana şifa verir”<sup>41</sup> İşte bu öyle bir fiildir ki, ancak bunu tam anlamıyla tıp ilmini bilen kimse anlayabilir. Zira tıp ilminin anlamı ancak hastalığın, belirtilerinin, şifasının ve şifa yollarının tam olarak bilinmesiyle ortaya çıkar.”<sup>42</sup>

Gazâlî yine verdiği başka bir örnekte, Güneş ve Ay'ın hareketlerinin ince bir hesap içinde gerçekleşmesinden,<sup>43</sup> Ay'ın evrelerinden,<sup>44</sup> Ay ve güneş tutulmasından<sup>45</sup>, gece ve gündüzün oluşumundan<sup>46</sup> güneşin bir yörünge içinde hareket etmesinden<sup>47</sup> söz eden ayetleri tam anlamıyla ancak astronomi ilmini bilenlerin anlayabileceğini ve astronominin de müstakil bir ilim olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup>

54

OMÜİFD

Bu örneklerden de anlaşılabilceği üzere Gazâlî, fiiller denizinden alınan Kur'an ayetlerinin derin anlamlarının bu fiillerle ilgili ilimlerle daha derinlemesine anlaşılabilceğini ve tefsir edilebileceklerini ifade etmektedir. Bu, Kur'an'da geçen fiillerle tabiî ilimler arasındaki ontolojik münasebetin tespiti sadedindedir. Yani varoluşsal bir yaklaşımın sonucunda ortaya çıkan bir değerlendirmedir.<sup>49</sup>

### III. İlmî Tefsir Anlayışı ile Gazâlî'nin Yaklaşımının Karşılaştırılması

Yukarıda hem ilmî tefsir anlayışını ve bu anlayışın temel mantığını hem de Gazâlî'nin Kur'an ile dini ve tabiî ilimler arasında kurduğu bağlantıyı ve bunun temel mantığını açıklamaya çalıştık. Bütün bu açıklamalardan sonra Gazâlî'nin yaklaşımıyla ilmî tefsir anlayışı arasında bir mukayese

<sup>41</sup> Şuara,26 /80.

<sup>42</sup> Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, s.47.

<sup>43</sup> Rahman,55/5.

<sup>44</sup> Yunus,10/5.

<sup>45</sup> Kiyamet,75/9-10.

<sup>46</sup> Fatır,35/13.

<sup>47</sup> Yasin,36/38.

<sup>48</sup> Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, s.47.

<sup>49</sup> Bk. Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, s.48.

yaparak bu ikisinin örtüşüp örtüşmediğini ya da aynı şeyler olup olmadığını ortaya koyabiliriz. Bunu yapmamızın temel amacı, Gazâlî'nin, ilmî tefsir anlayışını savunanlar ya da reddedenler tarafından dayanak olarak kullanılırken doğru anlaşılıp anlaşılmadığının ortaya konulmasıdır.

İlmî tefsir anlayışı, Kur'an'ın gelmiş ve geleceklerin ilimlerini kapsayacak şekilde düzenlendiğini, bu yönüyle onun sadece müşrik Araplara meydan okuyan bir mucize değil, kıyamete kadar yaşayan bütün insanlara karşı bir mucize olduğunu iddia etmektedir. Böylece onun bütün dönemleri dikkate alan evrensel bir kitap olduğu ifade edilmektedir. Bu yaklaşımın temel hedefi, Kur'an'ın doğruluğunu, mucizeliğini ve evrenselliğini ortaya koymak ve ispatlamaktır. Daha açık söyleyecek olursak, ilmî tefsir yaklaşımı, tabii bilimlerle irtibat kurulan ayetin ya da ayetlerin, bu ilimleri önceden haber verecek şekilde indirildiğini, dolayısıyla bunun mucizevî bir durum arz ettiğini ve Kur'an'ın bütün çağları kapsayan evrensel bir kitap olduğunu iddia etmektedir. Buna göre ilmi tefsir, Kur'an'ın icazını ortaya çıkarmayı amaçlamakta ve "levhî mahfuzu" merkeze alan bir Kur'an tasavvuruna dayanmaktadır.<sup>50</sup>

Daha öncede belirttiğimiz üzere, bu yaklaşımı sergileyenler, özellikle Gazâlî'yi bu anlayışın öncüsü olarak görmektedirler. İlmî tefsir anlayışına karşı çıkanlar da aynı şekilde Gazâlî'yi ilmî tefsir anlayışının öncüleri arasında saymaktadırlar.<sup>51</sup> Dolayısıyla imli tefsir anlayışına olumlu veya olumsuz bakan iki tarafın da Gazâlî'yi aynı mantıkla okuyup anladıklarını söyleyebiliriz. Hâlbuki ilmî tefsir anlayışı ile Gazâlî'nin yaklaşım tarzı arasında köklü farklılıklar vardır. İki yaklaşım arasındaki farklılıkları şöyle özetleyebiliriz:

İlmî tefsir, Kur'an-ilim ilişkisini Kur'an'ın icazından hareket ederek Kur'an'ın olağanüstülüğü, evrenselliği, Allah'ın kelamı olduğunu ispat etme noktasında ele alırken, Gazâlî varlık felsefesi çerçevesinde Kur'an

<sup>50</sup> Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007, s.171-184.

<sup>51</sup> Bk. Emin el-Huli, *et-Tefsir Neşetuhu Tederrucuhu Tatavvuru*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1982, s.49-51; Zehebi, II,474-477.

ile varlıkların yeter sebebi olan zorunlu varlık (Allah) ile O'nun fiilleri ve sıfatları arasındaki ilişki noktasında ele almaktadır. Bu ikincisi, tamamen varlık felsefesi çerçevesinde ortaya çıkan bir anlama çabasıdır.

Gazâlî, ilimlerin köklerinin Kur'an'da zikredilen Allah'ın sıfat ve fiilleri içinde geçtiğini fakat bunların tümeller halinde olduğunu söylemekte; fakat bilimlerin incelediği detay, bilgi veya buluşların Kur'an'da şifrelenmiş olabileceğine en ufak bir ima ile de olsa işaret etmemektedir. Halbuki ilmî tefsir yaklaşımı, ilimlerin elektrik, füze, ışınlama, genişleme teorisi vs. gibi detay buluşlarının Kur'an'da haber verildiğini ve ondan çıkarılabileceğini ileri sürmektedir. Buna göre ilmî tefsir, Kur'an'dan yeni buluşlar çıkarmaya çalışırken, Gazâlî'nin yaklaşımı, ilimleri kullanarak ayetleri daha iyi anlamayı öngörmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımına göre amaç, insanların Kur'an'da geçen tümellerden yola çıkarak bilimleri keşfetmesi değil, ilimlerin ortaya çıkmasıyla bu tümelleri daha iyi anlayabilmeleri; yani onlara derinliğine nüfuz edebilmeleridir. Buna göre Kur'an'da bulunan bu fiiller, ilimlerin ortaya çıkartılmasının bir aracı değil; fakat ortaya çıkmış ya da çıkacak ilimler, bu tümellerin derinlemesine anlaşılmasının bir aracı olabilir.

Gazâlî'nin yaklaşımı ile ilmî tefsir anlayışı arasındaki en ciddi farklılığı tekrar şöyle vurgulayabiliriz: Gazâlî varlık felsefesi çerçevesinde Allah ile O'nun yarattığı varlıklar yani fiilleri ve Kur'an'da zikredilen bu fiil ve sıfatlarla bunlar üzerinde yoğunlaşan tabii bilimler arasındaki ilişki-den söz etmekte; İlmî tefsir ise, böyle bir varlık felsefesinden uzak olarak, Allah'ın Kur'an'a bu ilimleri hatta detay teknolojik bilgileri, Kur'an'ın mucizeliğini ve doğrulunu göstermek amacıyla yerleştirmiş olduğundan söz etmekte ve bunların keşfini hedeflemektedir.

## Sonuç

İlmi tefsir, "Kur'an ibarelerine ilmî ıstılahları hakim kılan çeşitli ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarmaya çalışan bir tefsir çeşidi" ya da "Kur'an İbarelerindeki ilmî ıstılahlardan tefsir ve felsefi görüşleri istihraç eden bir tefsir nevidir." şeklinde tanımlanmıştır. Bu ve benzeri tanımlarla tanım-



lanabilecek olan ilmî tefsir anlayışına göre Kur'an geçmiş ve gelecek ilimleri kapsayan bir kitaptır. Bu tefsir çeşidi de özellikle Kur'an'da açıktan ya da ima ile işaret edilen bu ilimleri ortaya çıkartarak Kur'an'ın anlam boyutlarından birini ortaya koyma iddiasındadır.

İlmi tefsir anlayışı, Kur'an ve bilimler arasında ontolojik bir bağ kuran Gazâlî'yi, ilmî tefsiri teorik olarak sistemleştiren kişi olarak görmekte ve bunu özellikle Gazâlî'nin *İhyau Ulumi'd-Din* ve bu eserden sonra telif ettiği Cevahiru'l- Kur'an adlı eserlerine dayandırmaktadır. İlmi tefsir hareketi Gazâlî'den çok öncelere, Abbasiler devrinin ilim ve tercüme faaliyetlerine kadar geri götürülerek, dirayet tefsiriyle birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. İlmi tefsir anlayışının temel hedefi, Kur'an'ın mucizeliğini ve evrenselliğini ortaya koymaktır.

İlmi tefsir anlayışına karşı çıkılmış ve ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Karşı çıkanların en önemlilerinden birisi Şatbî, diğeri de Zehebi'dir.

Şatbî, sahabe, tabiinin ve onları takip eden nesillerden oluşan selef-i salihin, Kur'an'ı, Kur'an ilimlerini ve Kur'an'da bulunan esrarı en iyi bilen kimseler olmasına rağmen onlardan hiçbir kimsenin Kur'an'a çeşitli ilimler isnat edenlerin doğrultusunda söz söylemediğini, eğer onların bu iddia doğrultusunda çabaları ve incelemeleri olsaydı, meselenin esasına delalet edecek şeylerin mutlaka kendilerine kadar ulaşması gerektiğini belirterek bu yaklaşımı reddetmiştir. Zehebi ise, ilmî tefsiri, lügat, belagat ve itikat yönünden eleştirmiştir.

Gazâlî'nin ilmî tefsir hususundaki yaklaşımı, onun varlık, Kur'an ve ilimler arasında kurduğu ilişkinin ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Gazâlî'ye göre, "Allahtan ve efâlinde başka bir şey yoktur." Yani varlık alemi zorunlu varlık olan Allah ve onun fiilleri olarak ortaya çıkan ve varlıklarını Allah'tan alan diğer varlıklar yani mümkün varlıklar oluşturmaktadır. Buna göre Kur'an, Allah'ın efâlinin/yarattıklarının ve sıfatlarının ifadesinden başka bir şey değildir. Kur'an'ın mesajını açıklayan ilimlerin dışında, tıp, astronomi, kozmoloji, veterinerlik, anatomi, büyü ve tılsım gibi onun yaşadığı günlerde yaygın olan ya da önceden ortaya

çıkıp kaybolan veya henüz ortaya çıkmamış pek çok ilimler vardır. Sayılan bütün bu ilimler ve zikredilmeyen ve açığa çıkma potansiyeli olan ilimlerin evaili/tümelleri Kur'an'da geçmektedir. Çünkü Kur'an da bu ilimler de aynı marifet denizinden çıkan fiillerdir. Bu ilimler Kur'an'da geçen Allah'ın fiilleri üzerinde yoğunlaşan ve yapısını inceleyen ilimlerdir. Söz konusu bütün bu ilimlere konu olan fiillerin evaili/tümelleri Kur'an mesajı içinde tabii olarak geçmektedir. İşte bu açıdan Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimleriyle bir ilişkisi vardır ve onların tümellerini içermektedir.

İlmi tefsir anlayışı ile Gazâlî'nin yaklaşım tarzı arasındaki temel farklılıklar şöyle sıralanabilir:

1. İlim tefsir, Kur'an'ın mucizeliğini, evrenselliğini ve doğruluğunu ortaya koymayı amaçlarken, Gazâlî, Kur'an'ın tabii ilimlerle ilişkisini varlık felsefesi çerçevesinde Kur'an ile Allah'ın fiilleri ve sıfatları arasındaki irtibat çerçevesinde ele almaktadır.

2. İlmî tefsir yaklaşımı, tabii bilimler ve elektrik, füze, ışınlama, genişleme teorisi vs. gibi detay buluşlarının Kur'an'da haber verildiğini ve ondan çıkarılabileceğini ileri sürerken, Gazâlî, ilimlerin köklerinin Kur'an'da zikredilen Allah'ın fiilleri kapsamında yer aldığını söylemektedir.

3. İlmî tefsir, Kur'an'dan yeni buluşlar çıkarmaya çalışırken, Gazâlî, ilimleri kullanılarak ayetlerin daha iyi anlaşılabilceğini vurgulamaktadır.

### Kaynakça

- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuz Kitâbü'l-İrşâd*, çev., Adnan Bülent Baloğlu ve.dğr., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

- Cevheri, Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-fikr, Beyrut, ts.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yarul-ilm fi'l-mantık*, neşr ve tahk., Ahmed Şemsüddîn, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, "Mişkâtul-envâr", *Mecmûatu resâilu'l-imâm el-Gazâlî*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994., el, s.49.
- \_\_\_\_\_, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsânâ*, neşr., Bessam Apşbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987
- \_\_\_\_\_, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, tahk., Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, *Cevahiru'l-Kur'an*, thk. Mahmud Bicu, Daru't-takva, Dimaşk 2010.
- \_\_\_\_\_, "Faysalu't-tefrika", *Mecmuatu resaili'l-İmmam el-Gazâlî* Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *İhyau Ulumi'd-Din*" Daru'l-fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Kavaidu'l-akâid*, tahk., Musa Muhammed Ali, Alemu'l-kutub, Beyrut 1985.
- Huli, Emin, *et-Tefsir Neşetuhu Tederrucuhu Tatavvuruhu*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1982.
- Kırca, Celal, *Kur'n-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an-ı Kerimde Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1989
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmam Gazâlî Örneği*, Ankara Okulu, Ankara 2006.
- Suyuti, Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fi Ulumu'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Mearif, Riyad 1987.
- Şatibi, el-Muvafakat, çev., Mehmet Erdoğan, İz yayıncılık, İstanbul 1990.
- Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, ts.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1991.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Zehebi, Muhammed, Hüseyin *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, İhyau't-turasi'l-arabi, Beyrut, ts.





# HZ. PEYGAMBER'İN CEBRAİL'İ GÖRMESİNİN ALLAH'I GÖRDÜĞÜ İDDİALARINA DÖNÜŞTÜRÜLMESİ

İSRAFİL BALCI\*

## The Changing of claiming of Muhammad's seeing Archangel Gabriel to the seeing of Allah

**Abstract:** The Qur'an talks about that Muhammad saw Archangel Gabriel twice in the chapters of Takwir and Necm. However, this event was later changed to the claim that the Prophet saw Allah instead of Gabriel. In particular, this event is connected with the event of Muhammad's ascension, whereas there is not any relationship between the ascension and the verses in the chapter of Necm. Moreover, as in the example of Moses, the Qur'an focuses that any human being including prophets cannot see Allah directly. In fact, it is stated in the chapter of Necm that the Prophet Muhammad did not see Al-

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD  
[ibalci@omu.edu.tr].

lah but Archangel Gabriel. This article examines whether the Prophet Muhammad saw Allah or not based on the related verses in the Qur'an.

**Key Words:** Seeing Allah, Archangel Gabriel, Prophet Muhammad, Chapter of Necm, ascension.



**Öz:** Kur'an-ı Kerim Tekvîr ve Necm sûrelerinde iki kez Hz. Muhammed'in Cebrail'i gördüğünden bahseder. Ancak bu olay daha sonradan Allah'ı gördüğü iddialarına dönüştürülmüştür. Özellikle mi'râc anlatılarına ait rivayetlerde dillendirilen bu iddia, hiçbir ilgisi yokken Necm sûresindeki âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Oysa Kur'an, Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi peygamber bile olsa bir beşerin Allah'ı göremeyeceğini çok açık bir şekilde vurgular. Üstelik Necm sûresinde Hz. Muhammed'in Allah'ı değil Cebrail'i gördüğünden bahsedilmektedir. Buna rağmen rivayetlerde dile getirilen bu iddia aynı sûredeki âyetlere dayandırılmıştır. Bu makale Hz. Muhammed'in Allah'ı gördüğü iddiasının ne derece gerçekçi olduğunu ve vahiyle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği konusunu irdelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah'ı görme, Cebrail, Hz. Muhammed, Necm sûresi, mi'râc.



## Giriş

Yirmi üç yıllık risalet hayatı boyunca vahiyle iç içe olan Allah Rasûlü, peygamberliği süresi içerisinde çeşitli olaylar veya bazı olağanüstülükler yaşamıştır. Bu olayların bir kısmı beşeri anlamda başından geçen hadiseler olup tarihin konusu konumundayken, bir kısmı ise yaşamış olduğu bireysel anlamdaki olağanüstülükler niteliğindedir. Örneğin Mekke'de doğup büyümesi, kırk yaşlarındayken peygamber olması, hicreti, Medine'de geçen ömrü veya savaşları gibi hadiseler tarihin konusu içerisinde zikredilecek olaylardır. Bunların yanı sıra vahye konu olan birtakım olağanüstülükler de yaşamıştır. Örneğin Cebrail'i görmesi, isrâ hadisesi veya Bedir savaşı öncesinde kendisi ve Müslümanların gönüllerinde oluşan kaygının giderilmesi için Allah'a dua ettiği sırada hafif bir uykuya daldırılarak güven duygusu verilmesi gibi bazı olağanüstülükler<sup>1</sup> bunlardan bir kaçıdır. Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in yaşamış olduğu olağanüstülüklerin çok sınırlı bir bölümüne işaret etmekle birlikte bunlar

<sup>1</sup> 8. Enfâl, 9-12.

hakkında fazla detay vermez. Buna mukabil daha çok onun beşeri yönüne ve Müslümanlar için örnekliğine vurgu yapar.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm müşriklerin yalanlaması üzerine Hz. Muhammed'in gerçek nebî olduğunu vurgular ve bu bağlamda yaşadığı bazı olağanüstülüklerle dikkat çeker. Örneğin Necm sûresinin baş tarafında Hz. Peygamber'in Cebraîl'den vahiy alması, onu görmesi veya o sırada bazı güzellikleri müşahade etmesi gibi birtakım olağanüstülüklerle işaret edilir.<sup>2</sup> Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de önceki peygamberlere oranla Hz. Muhammed'in mucizelerine değil, daha çok onun beşeri kimliğine ve risaletine dikkat çekilir. Hatta risaletini ispat anlamında kendisine Kur'ân'dan başka<sup>3</sup> herhangi bir mucize verilmediği hususu çok açık bir şekilde belirtilir.<sup>4</sup> Şunu da hatırlatalım ki, Kur'ân Hz. Muhammed'in bu yönüne vurgu yaparken onu, diğer peygamberler gibi mucizeler göstermekten aciz bir peygamber olarak da tanımlamaz. Aksine ona böyle bir rol verilmediğine işaret ederek tebliğ ettiği ilahi mesajın anlaşılması için aklı ön plana çıkarır.

Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'in risaletine ve beşeri özelliklerine dikkat çekmekle birlikte, özellikle onun hayatına ilişkin rivayetlerde daha çok serapa mucize bir peygamber ve olağanüstülüklerle iç içe bir elçi portresinden bahsedildiği gözlemlenir. Hakkında dile getirilen birtakım hususlar bazen öylesine abartılır ki, adeta beşeri özelliklerin dışına çıkarılarak insanüstü vasıflara haiz bir peygambere dönüştürülür. Üstelik dile getirilen hususların bir kısmı çeşitli Kur'ân âyetlerine dayandırılarak bir bakıma meşrulaştırılmaya çalışılır. Kanaatimizce onun hayatıyla ilgili olarak dile getirilen olağanüstülükler arasında, bu makaleyi yazmamızın muharrik unsurlarından birisi olan Allah'ı gördüğü iddiaları da yer almaktadır. Bu konu özellikle risaletin en önemli olayları arasında zikredilen mi'râc hadisesi sırasında vuku bulmuş olağanüstülüklerden birisi olarak zikredilir. Rivayetlerdeki iddialara göre Rasûl-i Ekrem mi'râc

<sup>2</sup> 53. Necm, 6-18.

<sup>3</sup> 29. Ankebut, 49-51.

<sup>4</sup> 17. İsrâ, 59.

hadisesi sırasından yedi kat göklere çıkarılmış ve burada varılacak en son nokta olarak nitelenen Sidretü'l-müntehâ'ya kadar götürülerek Allah'la buluşup konuşmuştur. Bu tür iddialar öylesine dillere pelesenk edilmiştir ki, adeta onun örnekliliği veya peygamberliği ötelenerek ikinci plana itilmiştir. Dikkat edilirse mi'râc hadisesine ait kurgudaki anlatılanların tamamı Rasûl-i Ekrem'in Allah'la buluşması, onunla konuşması ve onu görmesi üzerine odaklanmıştır. Hatta iddiaları temellendirebilmek için hiçbir ilgisi yokken Necm sûresinin bir kısım âyetleri bu konuyla ilişkilendirilmiştir.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, birisi Tekvîr sûresinde,<sup>5</sup> diğeri ise Necm sûresinde<sup>6</sup> olmak üzere iki kez Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğüne işaret eder. Kuşkusuz bu hadise Hz. Peygamber'in müşahede etmiş olduğu olağanüstülükler arasındadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm bu hadiseyi ve bu hadise sırasında yaşamış olduğu tecrübeleri 'büyük semboller veya mucizeler' olarak nitelemiştir.<sup>7</sup> Ancak Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i görmesi hadisesi, özellikle mi'râca dair rivayetlerde Allah'ı gördüğü iddialarına dönüştürülmüş ve bu iddialara yine Necm sûresindeki âyetler referans gösterilmiştir. Klasik kaynaklarda dillendirilen Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı gördüğü (ru'yet) iddiaları, özellikle İslâm kelâmcıları arasında sıkça tartışılmıştır. Bir kısmı ru'yeti kabul ederken bir kısmı ise reddetmiştir.<sup>8</sup> Biz bu makalede klasik kelâmcıların tartışmalarına konu olan ru'yet meselesini değil, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğüne işaret eden âyetlerin Allah'ı gördüğü iddialarına dönüştürülmesi konusunu tartışacağımızı hatırlatmak istiyoruz. Dolayısıyla bu makalenin konusu 'ru'yet' meselesi değil, özellikle Necm suresiyle ilişkilendirilen ve mi'râca dair rivayetlerde dillendirilen Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddialarıdır. Konuyu ele alırken öncelikli olarak vahyin mesajını esas

64

OMÜİFD

<sup>5</sup> 81. Tekvîr, 23.

<sup>6</sup> 53. Necm, 13.

<sup>7</sup> 53. Necm, 13-18.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkn. Talat Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadis'te Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974; Temel Yeşilyurt, *Tanrının Aşkınılığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya 2001; Salih Sabri Yavuz, *İsrâ ve Mirac*, Pınar yay., İstanbul 2011, 148-167.



alacağımızı ve ardından en erken döneme ait rivayetlerden hareketle geleneksel algıda ortaya çıkan yorumların ve yaygın kanaatin ne derece gerçekçi bir temele oturup oturmadığının kritiğini yapacağımızı da özellikle hatırlatmak istiyorum.

### **Hiz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesi**

Kur'ân-ı Kerîm Hiz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğünden bahsederken, aynı zamanda peygamber bile olsa bir beşerin Allah'ı göremeyeceğini de çok açık bir şekilde dile getirmiştir. Nitekim '*Gözler onu görmez, halbuki o, gözleri görür*'<sup>9</sup> âyetinin yanı sıra, Tur Dağı'nda Hiz. Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğinin gerçekleşmediğine işaret ederek böyle bir olayın mümkün olamayacağına işaret eder.<sup>10</sup> Her ne kadar Kur'ân bu gerçeği çok açık bir şekilde dile getirmişse de, Hiz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiaları bazı rivayetlerde dile getirildiği gibi, aynı zamanda bunlar birtakım âyetlerle bile ilişkilendirilmiştir. Özellikle Necm sûresinin başlangıcındaki pasaj, bu iddialara referans gösterilen âyetlerin başında gelmektedir.<sup>11</sup> Mezkur iddianın detayına girmeden önce Necm sûresindeki âyetlerin yanı sıra, yine Cebrail'in görülmesine işaret eden Tekvîr sûresindeki âyetleri hatırlatmak istiyoruz. Necm sûresinden önce nâzil olan Tekvîr sûresinin ilgili âyetlerinde Hiz. Peygamber'in Cebrail'i görmesi ve ondan vahiy alması konusu şöyle anlatılmaktadır:

Gündüzleri gözden kaybolup geceleri ortaya çıkan yıldızlara, yürün-gelerinde dolaşan gezegenlere, kararın geceye, ağaran sabaha yemin olsun ki, bu Kur'ân yüce bir elçinin (Cebrail) getirdiği sözdür.<sup>12</sup> O elçi, arşın mutlak hükümlanlığının sahibi olan Allah katında güçlü bir itibara ve saygın bir konuma sahiptir.<sup>13</sup> Yine o elçi, bütün meleklerin kendisine saygı gösterdiği ve oldukça güvenilir biridir.<sup>14</sup> Şu halde ar-

<sup>9</sup> 6. En'âm, 103.

<sup>10</sup> 7. A'râf, 143.

<sup>11</sup> 53. Necm, 6-16.

<sup>12</sup> 81. Tekvîr, 15-19.

<sup>13</sup> 81. Tekvîr, 20.

<sup>14</sup> 81. Tekvîr, 21.

kadaşınız Muhammed cinlerden ilham alan biri değildir.<sup>15</sup> Yemin olsun ki, Muhammed vahyi getiren meleği apaçık ufukta görmüştür.<sup>16</sup>

Necm sûresindeki âyetlerde ise Hz. Peygamber'in Cebrail'den vahiy alması ve onu görmesi olayı şu şekilde anlatılmaktadır:

Kayan yıldıza yemin olsun ki, arkadaşınız Muhammed ne şaşırttı ne de sapıttı. Üstelik o, arzusuna göre de konuşmaz. Onun size tebliğ ettikleri kendisine gönderilen vahiyden başka bir şey değildir.<sup>17</sup> Bunları (vahyi) ona muhteşem bir güce sahip olan (Cebrail) öğretti. O üstün özelliklere sahip bir melektir.<sup>18</sup> Cebrail vahyi getirdiği zaman ufkun zirvesindeydi. Sonra yeryüzüne doğru alçaldı ve (Muhammed'e) çok yaklaştı. Öyle ki, aralarında iki yay ucu kadar veya daha yakın bir mesafe kaldı. O sırada Cebrail Muhammed'e Allah'ın vahyedeceğini vahyetti.<sup>19</sup> Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı.<sup>20</sup> (Ey Müşrikler!) Şimdi siz gördüğünüz şey hakkında onunla tartışıyorsunuz, öyle mi?<sup>21</sup> Şüphesiz Muhammed o meleği bir başka inişi sırasında yine görmüştü.<sup>22</sup> Sidretü'l-müntehâ'nın<sup>23</sup> (en uç noktadaki ağacın) yanında va'd edilmiş Cennetten (Cennetü'l-me'vâ) bir manzara eşliğinde. O sırada Sidre'yi muhteşem görüntüsüyle kaplayan öyle kapladı ki, Peygamberin gözü başka tarafa sapsadı ve kaymadı. O zaman Peygamber, Rabb'inin en büyük âyetlerinden birini gördü.<sup>24</sup>

Dikkat edilirse her iki sûrenin muhtevası ilk Mekki sûrelerin özelliğini taşır.<sup>25</sup> Mealini aktardığımız bu âyetlerde Hz. Peygamber'in Cebrail'den vahiy alması ve onu görmesi hususuna işaret edildiğini tartışma-

<sup>15</sup> 81. Tekvîr, 22.

<sup>16</sup> 81. Tekvîr, 23.

<sup>17</sup> 53. Necm, 1-4.

<sup>18</sup> 53. Necm, 5-6.

<sup>19</sup> 53. Necm, 5-10.

<sup>20</sup> 53. Necm, 11.

<sup>21</sup> 53. Necm, 12.

<sup>22</sup> 53. Necm, 13.

<sup>23</sup> Bazı tercümelerde Sidre, sedir ağacı olarak çevrilmiştir. Bkn. Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Ankara, t.y., 527.

<sup>24</sup> 53. Necm, 14-18. Âyet mealleri için ayrıca bkn. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali; Anlam ve yorum merkezli çeviri*, Düşün yayıncılık, İstanbul 2011.

<sup>25</sup> Benzer bir üslup Sâd sûresinde de görülür. Mekki sûrelerin muhtevalarındaki benzerlikler hakkında bkn. İbn Ali eş-Şâmî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf, *el-İsrâ ve'l-mi'râc ev hulâsatü'l-fadli'l-fâik fi mi'râci hayri'l-halâik*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003/1424, 66 vd.

ya bile gerek yoktur. Ancak özellikle Necm sûresindeki âyetler aynı zamanda Rasûl-i Ekrem'in Allah'la buluştuğu ve onu gördüğü iddialarının delili olarak referans gösterilmiştir.<sup>26</sup> Oysa her iki sûrede de müşriklerin yalanlamalarına karşı Rasûl-i Ekrem'in okuduğu vahiylerin Allah kelamı olduğu ve kendisine bu vahiyleri Cebrail'in getirdiğine dikkat çekilmiştir. Her ne kadar âyetlerde isim zikredilmemişse de, aslında burada Cebrail'in vasıflarından bahsedilmektedir. Dolayısıyla '*Kuluna vahyedeceğini vahyetti*'<sup>27</sup> âyetinde kast edilen Allah değil, Allah'tan vahiy getiren Cebrail'dir. Zira âyette geçen 'allemehu' (onu öğretti) fiilinin fâili 'şedîdulkuvva', yani müthiş kuvvetlerle donatılmış olan Cebrail'dir. 'O' zamiri ise vahyedilen sözdür. Tekvîr<sup>28</sup> ve Şuarâ<sup>29</sup> sûrelerinde de, Cebrail için benzer nitelermeler kullanılmıştır.<sup>30</sup> Bu itibarla sözü edilen vasıflar Cebrail'e ait nitelermelerdir. Ancak âyetlerde isim zikredilmediği için Hz. Peygamber'in Cebrail'le buluşması ve onu görmesi açıklamaları, daha sonradan mi'râca dair rivayetlerde Allah'la buluştuğu, konuştuğu ve onu gördüğü iddialarına dönüştürülecektir. Üstelik bu iddialar yine aynı âyetlerle temellendirilmeye çalışılacaktır.<sup>31</sup> Öte yandan ilgili âyetlerde Hz. Peygamber için 'sahibukum' (arkadaşınız) nitelmesi kullanılarak, Rasûl-i Ekrem'in beşeri yönüne işaret edilmiş ve aslında onun, insanî özellikler bakımından kendisini yalanlayan müşriklerden bir farkı olmadığına dikkat çekilmiştir.<sup>32</sup> Böylece onun birtakım insanüstü vasıflarının olması gerektiğini dillendiren müşriklerin bu beklentilerinin yersizliğine değinilmiştir.

<sup>26</sup> Bediuzzaman, Said Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatından; Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul 1995, 571; ayrıca bkn. Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 42; Müslim, *İmân*, 279; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 53.

<sup>27</sup> 53. Necm, 10.

<sup>28</sup> 81. Tekvîr, 19-21.

<sup>29</sup> 26. Şuarâ, 193-94.

<sup>30</sup> Kur'ân'da zikredilen Cebrail'in özellikleriyle ilgili bkn. Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsîri (III-IV)*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, 42-45.

<sup>31</sup> Taberî, *Cami'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1968/1388, XXVII, 44-46; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı y.y., İstanbul 1991, IX, 4606.

<sup>32</sup> Kur'ân-ı Kerîm, bu nitelermeyi değişik âyetlerde de zikreder. Bkn. 7. A'râf, 184; 10. Yûnus, 16; 34. Sebe', 46; 81. Tekvîr, 22.

Bilindiği üzere Tekvîr ve Necm sûreleri risaletin ilk yıllarında nâzil olmuştur. Dolayısıyla her iki sûrede işaret edilen Cebrail'in görülmesi hadisesi risaletin ilk yıllarında yaşanmış bir olaydır. İbn İshâk (151/768)<sup>33</sup> ve Abdürrezzâk'ın (211/826)<sup>34</sup> verdiği bilgilere bakılırsa Tekvîr sûresinde işaret edilen Hz. Peygamber'in Cebrail'i görmesi olayı, fetret-i vahyin son bulunduğu süreçte nâzil olan Duhâ ve Müddesir sûrelerinin nazil olduğu dönem içerisinde yaşanmıştır. Hatırlanacağı üzere Rasûl-i Ekrem risaletle ilk tanıştıktan sonra, uzun süre vahiy nâzil olmayınca müthiş bir terk edilmişlik korkusuna kapılmıştır. Hatta yaşadığı sıkıntıların etkisiyle zaman zaman kuytu yerlere çekilip yalnız kalmayı tercih ettiğinden ve bazen yüksek yerlerden kendisini atmayı bile düşündüğünden bahsedilmektedir. Bu tür duygularla evden ayrılıp uzun süre gelmeyince, eşi Hz. Hatice akrabalarına haber vermiş ve kavmi onu aramaya çıkmıştır. Fakat onu bulamamışlardır. Allah Rasûlü tek başına olduğu sırada ilk vahiy tecrübesinde olduğu gibi yine Cebrail kendisine gelip seslenmiş ve Hz. Peygamber onu ikinci kez görmüştür. Dikkat edilirse Duhâ sûresinde *'Rabb'in seni ne terk etti ne de sana gücendi'*<sup>35</sup> ifadeleri, Hz. Peygamber'i teselliye yönelik mesajlar içermektedir. Yaşadığı bu olağanüstü hadiseden hayli etkilenen Hz. Peygamber hızla evine koşup yatağına girmiş ve eşi Hz. Hatice'den üstünü örtmesini istemiştir. Bu konu hakkında bilgi veren İbn Hişâm Rasûl-i Ekrem'in ağzından olayı şöyle nakleder:

(O ses) bana şöyle diyordu: 'Ey Muhammed! Sen Allah'ın elçisisin, ben de Cebrail'im. Başımı semaya kaldırıp baktığımda, Cebrail'i bir adam şeklinde ayaklarını göğün ufkuna koymuş olarak gördüm. Bana şöyle diyordu: 'Ey Muhammed! Sen Allah'ın elçisisin, ben de Cebrail'im.' Ben durdum ve ona bakakaldım. Ne ileri ne de geri gidebiliyordum. Yüzümü ondan göğün ufuklarına doğru çevirdim. O ufuklardan hangi yöne baksam onu orada aynı şekilde görüyordum. Öylece bakakaldım, ne öne gidebildim ne de arkama dönebildim. Hatice beni aramak için adamlar göndermişti. Onlar Mekke'nin yukarısına

<sup>33</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981/1401, 115.

<sup>34</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-Azâmî, Beyrut 1970, V, 321 (no: 9719).

<sup>35</sup> 93. Duhâ, 4.

varmışlar ve (beni bulamadan) dönmüşlerdi. Ben hala bulunduğum yerde duruyordum. Sonra Cebrail benden ayrıldı.<sup>36</sup>

Bu rivayet Hz. Peygamber'in ikinci kez Cebrail'i görmesiyle ilgili haberleri ihtiva etmektedir. Dikkat edilirse Necm sûresinde Kur'ân, Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i gördüğüne işaret ederken '*Onu bir başka inişi sırasında yine görmüştü*'<sup>37</sup> ifadelerini kullanmıştır. Ancak bu sûre Tekvîr sûresinden sonra nâzil olduğundan ve burada vahiy ile ilk tanıştığı sırada Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübeden bahsedildiğinden<sup>38</sup> söz konusu âyet Cebrail'in birinci görülmesine işaret etmektedir. Tekvîr sûresindeki âyet ise ikinci kez görülmeye alakalıdır.<sup>39</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in müşahede etmiş olduğu her iki olay vahyin erken döneminde yaşanmış bir tecrübedir. Hz. Peygamber Cebrail'i ikinci kez gördükten sonra, yaşadığı bu olağanüstü hadisenin etkisiyle hızla evine koşup yatağına kapanmış ve eşinden üzerini örtmesini istemiştir. Bu olaydan sonra deyim yerindeyse Rasûl-i Ekrem adeta bir şok yaşadığı sırada Müddesir sûresi nâzil olmuştur. Dikkat edilirse bu sûrede '*Ey örtüsüne bürünen!*' ilahi hitabıyla Rasûl-i Ekrem'e seslenilerek kendisini toparlaması istenmekte ve üzerine yüklenen risalet görevini yerine getirmesi sorumluluğu hatırlatılmaktadır.<sup>40</sup>

Necm sûresindeki âyetlerde de çok açık bir şekilde Cebrail'le Hz. Peygamber'in yeryüzündeki buluşmasından ve Rasûl-i Ekrem'in onu görmesinden bahsederken, daha sonradan bu âyetler mi'râc olayı sırasında, yani gökyüzünde Allah'la buluştuğu ve onu gördüğü iddialarına referans gösterilmiştir.<sup>41</sup> Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, âyet yeryüzüne inişten ve Rasûl-i Ekrem'le Cebrail'in buluşmasından ve Allah Rasûl'ünün onu görmesinden bahsederken, rivayetlerdeki iddialara göre

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır 1963/1383, I, 155-56; Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, Beyrut, t.y., II, 207.

<sup>37</sup> 53. Necm, 13.

<sup>38</sup> 53. Necm, 6-18

<sup>39</sup> 81. Tekvîr, 23.

<sup>40</sup> 74. Müddesir, 1-7.

<sup>41</sup> Elmalılı, VII, 296; Bediuzzaman, 571; ayrıca bkn. Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 42; Müslim, *İmân*, 279; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 53.

mi'râca çıkıştan sonra semada varılacak en son noktada Allah'la buluşmadan bahsedilmektedir. Her ne kadar müfessirlerin çoğu<sup>42</sup> Necm sûresinde Cebrail'le Hz. Peygamber'in buluşmasından bahsedildiğine vurgu yapmışlarsa da, bu buluşmanın semada gerçekleştiğini söyleyerek ilginç yorumlarda bulunmuşlardır. Örneğin İbn Kesîr ilgili âyetlerde Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'le buluşması ve onu görmesinden bahsedildiğini vurguladıktan sonra, aynı zamanda bu hadisenin isrâ olayından çok daha önceki zamanda gerçekleştiğini dile getirmiş ve bize göre önemli bir tespitte bulunmuştur.<sup>43</sup> Ancak muhtemelen mi'râca dair rivayetlerin etkisinden kurtulamadığı için birçok müfessir gibi aynı hatayı tekrar ederek, Hz. Peygamber'le Cebrail'in buluşması ve Rasûl-i Ekrem'in onu görmesi olayının isrâ gecesi Sidretü'l-müntehâ'da, yani semada vuku bulduğunu söyleyerek kendi kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Fakat içine düştüğü çelişkiyi fark edince durumu kurtarmak için Necm sûresinin isrâ hadisesinden sonra nazil olduğunu iddia etmiştir.<sup>44</sup> Oysa İbn Kesîr gibi bir müfessirin bu sûrenin İsrâ olayından önce nazil olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Üstelik Necm sûresindeki âyetler, vahiyyle ilk tanıştığı sırada Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i görmesi ve ondan vahiy almasından bahsetmektedir. İbn Kesîr bu olayın isrâ hadisesinden çok daha önce yaşandığını söyleyerek, isrâ olayıyla Necm sûresi arasında herhangi bir bağlantının olmadığını dolaylı da olsa ifade etmiş, ancak mi'râca dair rivayetlerin Necm sûresiyle ilişkilendirilmesi etkisinden kurtulamadığı için, Rasûl-i Ekrem'in semada Cebrail'i gördüğünü söylemekten kendisini alamamıştır.

İbn Kesîr'in yanı sıra Taberî,<sup>45</sup> Râzî<sup>46</sup> ve Elmalılı<sup>47</sup> gibi bazı müfessirler de '*Onu (Cebrail'i) bir başka inişi sırasında görmüştü*'<sup>48</sup> âyetinin, Hz. Pey-

<sup>42</sup> Örneğin Elmalılı bu konuda müfessirler arasında bir ittifak olduğundan söz etmiştir. Elmalılı, VII, 296.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIII, 7531.

<sup>44</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, XV, 8332.

<sup>45</sup> Taberî, *Tefsîr*, XXVII, 45.

<sup>46</sup> Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr; mefâtîhu'l-ğayb*, çev. Suat Yıldırım ve diğl., Akçağ, Ankara 1995, XX, 477-508.

gamber'in Cebrail'i gördüğüne işaret ettiğini ve bu hadisenin mi'râc gecesi semada vuku bulduğunu iddia etmişlerdir. Bu noktada Râzî ve onun görüşlerini benimseyen çağdaş müfessir Elmalılı'nın açıklamaları gerçekten hayret vericidir. Râzî'nin görüşleri doğrultusunda ilgili âyetleri yorumlayan Elmalılı, Necm sûresindeki âyetlerle ilgili iki farklı görüşün bulunduğu dikkat çekerek birinci görüşe göre buradaki yaklaşma ve görülme olayının Cebrail'le Hz. Peygamber arasında gerçekleştiğini, ikinci görüşe göre ise bu hadisenin Allah'la Hz. Peygamber arasında yaşandığını ve Rasûl-i Ekrem'in onu gördüğünü savunanların olduğunu söyleyerek şu yorumu yapmıştır: "Allah'ın has kulu olan arkadaşınız Muhammed istiva ettikten sonra, O, Rabb'ine öyle yaklaştı ki, bütün vasıtalar kaldırıldı ve Allah ona doğrudan doğruya verdiği vahyi verdi. Yani mi'râcda her ne vahyettiyse Cibril'in dahi herhangi bir aracılığı olmaksızın vahyetti. İşte biz de bu manayı tercih ediyoruz. Zira önceki manaya göre mi'râc olayı, yalnız "Onu bir başka inişi sırasında görmüştü"<sup>49</sup> âyetine bırakılmış olmaktadır."<sup>50</sup>

Dikkat edilirse Elmalılı, Râzî'nin görüşlerine dayanarak Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i mi'râc gecesi semada gördüğünü iddia etmiştir. Bu iddialara göre birinci görülme Rasûl-i Ekrem semâya çıkarıldığı zaman vuku bulmuştur. İkinci görülme ise Rasûl-i Ekrem Sidretü'l-müntehâ'dan döndükten sonra gerçekleşmiştir. Zira âyette bir başka inişteki görülme olayından bahsedilince güya bu hususa bir açıklık getirilmiştir. Halbuki ilgili âyetler ilk vahiy tecrübesi sırasında Rasûl-i Ekrem'in yeryüzünde Cebrail'i görmesi ve ondan vahiy almasından bahsetmektedir. Ancak Necm sûresi mi'râc hadisesiyle ilgili anlatılara referans gösterilince, adı geçen müfessirler bu ilişkilendirmeden kendilerini kurtaramadıkları için her ne kadar buluşmanın Cebrail'le Hz. Peygamber arasında gerçekleştiğini söylemişlerse de, bunun semada gerçekleştiğini dile getirerek ilginç bir

<sup>47</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadş., İsmail Karaçam ve diğl., Feza Gazetecilik A. Ş., İstanbul, t.y., 287-305.

<sup>48</sup> 53. Necm, 13.

<sup>49</sup> 53. Necm, 13.

<sup>50</sup> Elmalılı, VII, 295.

iddiada bulunmuşlardır. Oysa Kur'ân-ı Kerîm her iki görülme olayının Cebrail ufuktayken gerçekleştiğini haber verir. Tekvîr sûresindeki âyette Cebrail'in 'açık ufukta' (el-ufuku'l-mübîn) olduğundan bahsedilirken, Necm sûresinde ise 'yüksek ufuktan' (el-ufuku'l-'alâ) bahsedilmektedir. Kuşkusuz o sırada Rasûl-i Ekrem de yeryüzündeydi. Dolayısıyla buluşma ve görme hadisesi semanın yedi kat üzerinde değil yeryüzünde gerçekleşmiştir.

Rivayetlerde dile getirilen ilginç yorumlardan birisi de, âyetlerde geçen (kâbe kavseyn)<sup>51</sup> kavramıyla ilgili iddialardır. Bu ifade Cebrail'le Hz. Peygamber'in birbirlerine çok yaklaştıklarını ifade etmek için kullanılan bir deyim iken, rivayetlerdeki tasvirlerle göre bu kavram Sidretü'l-müntehâ'da Hz. Peygamber'in Allah'la buluşması ve ona çok yaklaşması iddialarına referans gösterilmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in Allah'la buluşması iddialarını ne Necm sûresindeki âyetlerle ne diğer âyetlerle temellendirebilmek mümkün değildir. Ancak bu gerçek ortada olmakla birlikte rivayetlerin etkisinden kurtulamayan klasik<sup>52</sup> veya çağdaş<sup>53</sup> alimler aynı iddiaları tekrar etmişlerdir.<sup>54</sup>

Müfessirlerin içinden çıkamadıkları sorunlardan birisi Cebrail'in nerede ve ne zaman Hz. Peygamber tarafından görüldüğü meselesidir. Aslında birinci görülmeye işaret eden olay âyette Sidretü'l-müntehâ olarak nitelenen<sup>55</sup> ağaçlık alandaki en uç noktada bulunan ağacın yanında gerçekleşmiştir. Bu ağaçlık alanın nerde bulunduğunu tam olarak belirleyebilmek zordur, ancak bu mekânın Hira Dağı'na yakın bir yerde olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çağdaş müfessirlerden Ateş, Necm sûresindeki âyetlerde işaret edilen Hz. Peygamber'in Cebrail'i görmesi olayının ilk vahiy tecrübesi sırasında gerçekleştiğini söyler. Ona göre âyette Sidretü'l-

<sup>51</sup> 53. Necm, 9.

<sup>52</sup> Taberî, *Tefsîr*, XXVII, 45-49.

<sup>53</sup> Elmalılı, VII, 296.

<sup>54</sup> Ayrıca bkn. Ebû Ömer Muhammed b. Osman b. Ömer Nahvi Hanefi Bellî, *el-Makaletü'l-kudsîyye elleti cerat beyne nebîyyina s.a.v. ve beyne rabbihi c.c. fi leyleti'l-mî'râc*, Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1321, 2-19.

<sup>55</sup> 53. Necm, 13-14.



müntehâ olarak zikredilen ağaç Hira mağarası yakınlarında bir yerdedir ve Hz. Peygamber Cebrail'i ilk kez onun yanında görmüştür.<sup>56</sup> Ancak Hira mağarasının bulunduğu dağın büyük bir kayada olduğu gerçeği göz önüne alındığında ve kayada ağaç yetişmeyeceğine göre büyük bir ihtimalle bu olay Rasûl-i Ekrem dağdan indikten sonra evine doğru giderken buraya yakın bir mekândaki ağaçlık alanda gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim Kurtubî kesin bir mekân belirtememekle birlikte birinci görülme olayının ilk vahiy tecrübesi sırasında Hira Dağı'na yakın bir yerde gerçekleştiğini söyler.<sup>57</sup>

İkinci görülme hadisesi ise yukarıda da değinildiği üzere fetret-i vahyin hemen ardından Mekke yakınlarında gerçekleşmiş bir olaydır. Bu hadisenin yaşandığı mekânla ilgili biraz daha detay haberler bulunmaktadır. Örneğin Taberî'nin verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber ihtiyacını gidermek için evinden ayrılıp Kabe yakınlarındaki Ecyâd'a gittiği zaman burada Cebrail'i görmüştür.<sup>58</sup> İbn Kesîr bu yerin adını Abtah<sup>59</sup> veya Bathâ<sup>60</sup> olarak zikreder. Bir hadîs kaydında da Hz. Peygamber'in Cebrail'i iki kez gördüğüne işaret edildikten sonra, bunlardan ilkinin Sidretü'l-müntehâ'da, diğzerinin ise Kabe yakınlarındaki Ecyâd'da vuku bulduğundan bahsedilmektedir.<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in Cebrail'i görmesi olayına işaret eden âyetler vahyin erken dönemine ait olaylar iken, bu âyetler daha sonradan isrâ ve mi'râca dair rivayetlerde iddia edilen Rasûl-i Ekrem'in semanın yedi kat üzerinde Allah'la buluştuğu ve konuştuğu, hatta onu gördüğü iddialarına referans gösterilecektir. Hâlbuki rivayetlerde dile getirilen bu iddialar ile âyetlerin mesajı arasında hiçbir bağlantı yoktur.

<sup>56</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, IX, 111-12.

<sup>57</sup> Kurtubî, İmam, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruc yay., İstanbul 2003, XVI, 440.

<sup>58</sup> Taberî, *Tefsir*, XXVII, 46.

<sup>59</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, XIII, 7531.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, XV, 8332.

<sup>61</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, *Tefsiru'l-Kur'an*, 53.

## Hız. Peygamber'in Allah'ı Gördüğü İddiaları

Hız. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiaları henüz sahabe döneminde dillendirilmiş bir konudur. Anlaşıldığı kadarıyla bu iddiayı ilk kez dillendirenlerden birisi Yahudi kökenli muhtedi olan Ka'bu'l-Ahbâr'dır. Onun İslâm'ı kabul ettiği tarihle ilgili farklı rivayetler bulunsa da, Hız. Ömer döneminde fethedilen Kudüs'ün teslim alınmasının ardından Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Bu durumda Ka'bu'l-Ahbâr'ın dile getirdiği bu iddia muhtemelen Hız. Osman veya Muaviye dönemlerine ait zaman dilimi içerisinde ortaya atılmıştır. Ka'b, Yahudi kültürüne ait birçok israiliyyat haberini İslâm kültürüne taşıyan kişi olarak nitelenir.<sup>63</sup> Hadîs kaynaklarında yer alan rivayetlere göre Ka'bu'l-Ahbâr, aralarında Mesrûk'un da bulunduğu bir gurupla sohbet ederken, Hız. Mûsâ gibi Hız. Muhammed'in de Allah'ı gördüğünü iddia etmiştir.<sup>64</sup> Bunun üzerine Mesrûk, Hız. Aişe'ye gidip bu iddianın gerçeklik payını sorunca, o şu karşılığı vermiştir:

74

OMÜİFD

Her kim sana 'Muhammed Rabb'ini gördü' derse yalan söylemiştir. Çünkü Allah, 'Gözler onu görmez, hâlbuki o, gözleri görür'<sup>65</sup> buyurmaktadır. Sözlerine devam eden Hız. Aişe yine "Kim sana Muhammed'in gaybı bildiğini söylerse, muhakkak o da yalan söylemiştir. Çünkü Allah, 'De ki, göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez...'<sup>66</sup> âyetlerini hatırlatarak bu iddiaya karşı çıkmıştır.<sup>67</sup>

Ka'bu'l-Ahbâr, İslâm kültürüne israiliyyat haberlerini taşıırken, İslâm'ı öğrendikçe de elde ettiği bilgileri Yahudilik inancındaki haberlerle harmanlayıp yeniden yorumlamıştır. Aydemir, onun ilmi konularda hayli derinleştiğini ve birçok israiliyyat haberinin İslâm kaynaklarına girme-

<sup>62</sup> Muhammed b. Abdillâh el-Ezdî, *Târîhu futûhi's-Şâm*, thk. Abdülmün'im Abdullâh Âmir, Kahire 1970, 259.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *Sırat-ı Mustakim*, çev. Cemal Güzel, Tevhid yay., İstanbul 1996, 418.

<sup>64</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 53.

<sup>65</sup> 6. En'âm, 103.

<sup>66</sup> 27. Neml, 65. Tirmizî'de yer alan yine İbn Abbâs kaynaklı rivayete göre ise, Hız. Aişe, Neml sûresinin 65. âyetini değil, Lokman sûresinin 34. âyetini delil göstermiştir. Zira bu âyette geleceğin bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu ve onun bilebileceğine işaret etmektedir. (31. Lokman, 34).

<sup>67</sup> Buhârî, *Tevhîd*, 4, *Bed'ü'l-halk*, 7; Müslim, *İmân*, 283, 287.

sinde başlıca aktörlerden birisi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>68</sup> Anlaşılan o ki Ka'b, Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah'la buluşup konuştuğu haberinin Kur'ân'da da yer alması üzerine, Hz. Muhammed'in de benzer bir tecrübe yaşadığını dile getirmiş ve bu iddiasını biraz daha ileri götürerek onun Allah'ı gördüğünü ortaya atmıştır. Ancak Hz. Aişe şiddetle bu iddiaya karşı çıkmış ve Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı görmesinin mümkün olmadığını söylemiştir.

Dikkat edilirse Ka'bu'l-Ahbâr'ın iddiası ve Hz. Aişe'nin ona karşı çıkması meselesi, mi'râca dair rivayetlerde dile getirilen ru'yet iddialarıyla ilgili bir tartışma değildir. Bu mesele Necm sûresinde Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğüne işaret eden âyetlerin mesajına yönelik bir tartışmadır. Üstelik aşağıda işaret edileceği üzere sahabe dönemindeyken mi'râca dair rivayetler henüz kaynaklara girmemiştir. Ancak daha sonradan bu mesele Şerîk b. Abdillâh tarafından Enes b. Mâlik'e dayandırılan bir hadîs kaydıyla yeniden gündeme getirilmiş ve Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı gördüğü iddiası bu sefer mi'râcda gerçekleşmiş bir olaya dönüştürülmüştür. Ayrıca bu iddia yine Necm sûresindeki âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Böylece mi'râc anlatılarında dillendirilen bir konu haline getirilen Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı gördüğü iddiaları giderek yaygınlık kazanmış ve özellikle İslâm kelimcileri arasında ru'yet meselesi olarak tartışılmıştır. Hatta aynı yorum biçimi çağdaş araştırmacılar tarafından da aynen tekrar edilmiştir. Örneğin Yavuz, İbn Abbâs ile Ka'bu'l-Ahbâr arasında geçen bir konuşmaya atıfta bulunarak, mezkur tartışmayı mi'râc hadisesiyle ilgili bir mesele olarak yorumlamıştır.<sup>69</sup> Yine aynı araştırmacı Ebû Zerr el-Ğifârî'ye dayandırılan bir rivayeti de aynı çerçevede yorumlamıştır.<sup>70</sup> Oysa hem İbn Abbâs'la Ka'b arasında yaşanan tartışma hem de Ebû Zerr'e dayandırılan rivayet mi'râca ilgili değildir. Nitekim tartışmanın yaşandığı dönemde mi'râc hadisesine dair rivayetler henüz mevcut değildir ve sahabe arasında da bu konu bilinmemektedir. Zira mi'râc

<sup>68</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan yay., İstanbul 1992, 94-98.

<sup>69</sup> Yavuz, 158.

<sup>70</sup> Yavuz, 163.

hadisesi ve bu olayı ifade eden mi'râc kavramı miladi sekiz yüzlü yıllardan itibaren kaynaklara girmeye başlamış ve bundan sonra kullanılarak mezkur olaya dair kurgular oluşturulmuştur. Bu kurgu içerisinde Hz. Peygamber'in Allah'ın gördüğü iddiaları dillendirilince ve bu iddialar Necm sûresindeki âyetlerle ilişkilendirilince, geçmişte sahabe arasında konuşulan Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiası doğal olarak mi'râc hadisesiyle ilgili rivayetlerle karıştırılmış ve sanki sahabe döneminde de bu hadise biliniyormuş gibi yanlış anlama ve yorumlamalar ortaya çıkmıştır.

Mi'râca dair rivayetlerde iddia edildiğine göre Hz. Peygamber yedi kat göklere çıkarıldıktan sonra semada varılacak son nokta olarak tarif edilen ve meleklerin bile geçemedikleri Sidretü'l-müntehâ'yı aşarak Rabbi ile buluşmuştur. Bu tasvirler arasında Rasûl-i Ekrem'in de tıpkı Hz. Mûsâ gibi Allah'la buluştuğu, perde arkasından görüştüğü, beş vakit namaz ve Bakara sûresinin son iki âyetini aldığı anlatıları sıkça dillendirilirken, bunlar arasına Allah'ı gördüğü iddiaları da eklenmiştir. Ayrıca bu anlatılara Necm sûresindeki âyetler referans gösterilmiş ve böylece Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah'la buluşmasının Kur'ân'da yer aldığı gibi, Hz. Muhammed'in de Allah'la buluştuğu tasvirlerinin Kur'ân'da yer aldığı iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Oysa Necm sûresindeki âyetler Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı değil Cebrail'i görmesinden bahsetmektedir. Üstelik bu hadise vahyin erken dönemine ait bir olaydır ve semada değil yeryüzünde yaşanmıştır. Ancak Necm sûresinin âyetleri mi'râca dair rivayetlere referans gösterilince, bu sûrede müşahede edilen olayların içeriği değiştirilerek mi'râc anlatılarıyla irtibatlandırılmıştır. Hatta Necm sûresindeki âyetlerin mesajına yönelik açıklamalar bile mi'râc hadisesiyle ilgili rivayetler gibi algılanmıştır. Örneğin Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i görmesine işaret eden âyetlerin mesajını merak eden Ebû Zerr el-Ğifârî, onun vasıfları hakkında Allah Rasûlü'ne 'ne gördün, nasıldı?' gibi birtakım sorular sormuştur.<sup>71</sup> Bu tür sorular karşısında Hz. Peygamber somut

76

OMÜİFD

<sup>71</sup> Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, İstanbul 1992, *İmân*, 291, 292; Taberî, *Târîh*, II, 209.

bir tarif yapmamakla birlikte Cebrail'in ufku kapladığını söylemiş veya 'O bir nurdur, ben sadece bir nur gördüm'<sup>72</sup> gibi açıklamalar yapmıştır. Ya da bazı rivayetlerde Cebrail'i altıyüz kanatlı olarak gördüğünden bahsedilmiştir.<sup>73</sup> Dolayısıyla bu sorular Necm sûresindeki âyetlerin mesajına yönelik olup mi'râca dair rivayetlerle alâkalı değildir. Ancak Ebû Zerr'in sorusu daha sonraki dönemde mi'râcla ilgili rivayetlerin bir parçası gibi telakki edilmiştir.

Hiz. Aişe'nin yanı sıra, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Ebû Hureyre'ye<sup>74</sup> dayandırılan rivayetlerde de, Hiz. Peygamber'in Allah'ı değil Cebrail'i gördüğü haberlerinden bahsedilmektedir. Örneğin İbn Mes'ûd Necm sûresinde geçen 'iki yay ucu kadar yaklaştı'<sup>75</sup> âyeti hakkında bir soruya cevap verirken burada Cebrail ile Hiz. Peygamber'in birbirlerine yaklaşımlarından ve Rasûl-i Ekrem'in onu görmesinden bahsedildiğini söylemiştir.<sup>76</sup> Ayrıca değişik hadîs kayıtlarında da benzer haberler aktarılmıştır.<sup>77</sup> Görüldüğü üzere bu açıklamalar Necm sûresindeki âyetlerin mesajıyla alakalıyken, daha sonradan bu âyetler mi'râc anlatılarına referans gösterilince, sanki bu açıklamalar mi'râca ilişkin rivayetler gibi telakki edilmiştir. Oysa bu sûresinin mi'râc olayıyla uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığı gibi, buradaki âyetler Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı Cebrail'i gördüğünden bahsetmektedir.

İbnü'l-Cevzî, Necm sûresinde geçen ve Cebrail ile Hiz. Peygamber'in birbirlerine yaklaştıklarını ve aralarında iki yay ucu kadar mesafe kaldığını ifade eden âyetlerdeki anlatımın Allah'la Hiz. Peygamber arasında gerçekleştiğini savunanların olduğunu hatırlattıktan sonra, bu kanaati taşıyanların Şerîk b. Abdillâh tarafından Enes b. Mâlik'e dayandırılarak aktarılan bir hadîs kaydını referans aldıklarını söylemiştir.<sup>78</sup> Zira bu riva-

<sup>72</sup> Müslim, *İmân*, 291, 292.

<sup>73</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul 1992, *Bed'ü'l-halk*, 7; Müslim, *İmân*, 281, 282.

<sup>74</sup> Buhârî, *Tefsîr*, (*İsrâil*), 1.

<sup>75</sup> 53. Necm, 9.

<sup>76</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 7; Müslim, *İman*, 280.

<sup>77</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 7; Müslim, *İman*, 283.

<sup>78</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987, VIII, 65-66.

yette Necm sûresindeki âyetlerde geçen ‘yaklaşma ve sarkma’ olayının Allah’la Hz. Peygamber arasında gerçekleştiğinden ve bu hadisenin mi’râc gecesi semada vuku bulduğundan söz edilmektedir.<sup>79</sup> Ancak hemen hatırlatalım ki, hadîs münekkitleri bu rivayeti sahîh kabul etmezler. Mezkur rivayeti ele alan İbn Kesîr de, bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak Şerîk b. Abdillâh’ın bu rivayeti değiştirdiğini söyler ve bu nedenle mezkur rivayetin muzdarip ve münferit olduğunu belirtir.<sup>80</sup> Sözü edilen rivayetlerin yanı sıra değişik rivayetlerde de Rasûl-i Ekrem’in mi’râcda Allah’la buluştuğu ve onu gördüğü iddiaları dillendirilmiştir.<sup>81</sup> Buna mukabil ilgili âyetlerde Cebrail’le Hz. Peygamber’in buluşmasından bahsedildiğine dair genel bir kabul söz konusudur.<sup>82</sup>

Dikkat edilirse tıpkı Ebû Zerr el-Ğifârî’nin sorusu gibi, yukarıda işaret edilen Mesrûk’un sorusu ve Hz. Aişe’nin açıklamaları da, aslında Necm sûresindeki âyetlerin mesajıyla ilgili gündeme gelen iddialarla alâkalıdır. Ancak bu âyetler daha sonradan kurgulanan mi’râc anlatılarındaki iddialar için referans gösterilince, konuyla ilgili haberler de mi’râc olayı hakkında yapılan açıklamalar gibi yorumlanmıştır. Özellikle klasik tefsir kaynaklarında yer alan rivayetlerde bu âyetler, mi’râcda Rasûl-i Ekrem’in Allah’la buluştuğu iddialarının delili olarak sunulmuştur.<sup>83</sup> Bu yorum biçimi herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan çağdaş alimler tarafından da aynen tekrar edilmiştir.<sup>84</sup> Hatta aynı anlayış ne yazık ki, bazı akademisyenler tarafından bile dillendirilmiştir.<sup>85</sup> Şunu da hatırlatalım ki, müfessir Kurtubî<sup>86</sup> ve Derzeze<sup>87</sup> hiçbir ilgisi yokken Necm sûresi-

78

OMÜİFD

<sup>79</sup> Buhârî, *Tevhid*, 37.

<sup>80</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 4606.

<sup>81</sup> Taberî, *Tefsîr*, XXVII, 45-46.

<sup>82</sup> Taberî, *Tefsîr*, XXVII, 44-45; Râzî, XX, 489-95.

<sup>83</sup> Taberî, *Tefsîr*, XXVII, 40-57; Râzî, XX, 477-508; İmam Şibli, *Peygamberimizin Ruhani Hayatı ve Mucizeleri*, çev. Ahmet Karataş, Timaş Yay., İstanbul 2003, 138;

<sup>84</sup> Elmalılı, 287-305; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I, 135.

<sup>85</sup> Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Mi’râc Gerçeği*, İstanbul 1991, 133.

<sup>86</sup> Kurtubî, XVI, 441.

<sup>87</sup> İzzet Derzeze, *Nüzul Sırasına Göre Kur’an Tefsiri*, çev., Şaban Karataş, Ekin yay., İstanbul 1997, 230.

nin mi'râca ilişkilendirilmesinin ve bu çerçevede yapılan yorumların tutarsızlığına işaret ederek, buradaki âyetlerin muhtevasının tamamen farklı bir konuyla alakalı olduğunu söylemişlerdir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere bizim tespitlerimize göre mi'râca dair rivayetler, yaklaşık olarak hicrî 200'lü (miladi 800) yıllardan itibaren kaynaklara girmeye başlamıştır. Örneğin yaptığımız taramalar neticesinde ortaya çıkan sonuca göre, İbn Ebî Şeybe'ye (235/849) gelinceye kadar, erken döneme ait hadîs kaynaklarında mi'râca dair hiçbir rivayet bulunmamaktadır. Bunlar arasında Hemmâm b. Münebbih (132/750),<sup>88</sup> Mâlik b. Enes (179/795),<sup>89</sup> Rebi' b. Habîb (180/796),<sup>90</sup> Abdullah b. Mübârek (181/797),<sup>91</sup> Ebû Dâvûd Tayâlisî (204/819),<sup>92</sup> Abdürrezzâk (211/826) ve Humeydî (219/834)<sup>93</sup> gibi erken döneme ait hadîs kaynakları yer almaktadır.

İbn Ebî Şeybe'de bulunan ve Sâbit el-Bunânî'nin Enes b. Mâlik'e dayandırarak aktardığı rivayet, mi'râc anlatısı olarak hadîs kaynaklarında yer alan ilk rivayettir. Ayrıca bu rivayette ilk kez isrâ ve mi'râc olayları bir arada ve birbirlerinin devamı gibi aktarılmıştır. İbn Ebî Şeybe'deki bu rivayet daha sonradan İbn Hanbel (241/855)<sup>94</sup> ve Müslim (261/875)<sup>95</sup> tarafından nakledilmiştir. Fakat aynı rivayet Buhârî'de bulunmamaktadır. Bu arada şunu da hatırlatalım ki, Sabit el-Bunânî kaynaklı olarak Müslim

<sup>88</sup> Hemmâm b. Münebbih'in sahifesi Hamidullah tarafından neşredilmiştir. Bu eser Talat Koçyiğit ve Kemal Kuşçu tarafından Türkçe'ye çevrilip yayımlanmıştır. Bkn. M. Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Hemmâm b. Munebbih ve Sahife-i Hemmâm ibn Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, Bahar yay., İstanbul 1966.

<sup>89</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, çev. Ahmet M. Büyükçınar, İstanbul 1982.

<sup>90</sup> Rebi' b. Habîb b. Omer el-Ezdî, *el-Câmi'u's-sahîh müsnedu İmâm er-Rebi' b. Habîb*, thk. Muhammed b. İdrîs-Aşur b. Yûsuf, Dâru'l-hikme, Beyrut 1415.

<sup>91</sup> Abdullah b. Mübârek (181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut t.y.

<sup>92</sup> Süleyman b. Dâvud el-Cârud et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin, Hicruttubae ve'n-neşr, Birinci baskı, Basım yeri yok 1419/1999.

<sup>93</sup> Ebû Bekr Abdillâh b. Zübeyr el-Humeydî (219/834), *Müsnedü'l-Humeydî*, tahk. Habîb Rahman A'zamî, Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut t.y.

<sup>94</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, III, 148.

<sup>95</sup> Müslim, *İman*, 259.

tarafından da nakledilen rivayet haricinde, *kütüb-i sitte* kaynaklarında yer alan hadîslerde Rasûl-i Ekrem'in direkt olarak Mekke'den semaya yükseltildiğinden bahsedilir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse onun Kudüs'e götürülüp buradan semaya yükseltildiğinden hiç söz edilmez. Ayrıca Sâbit kaynaklı rivayette de, Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı gördüğü iddiaları değil, onunla semada buluştuğu tasvirleri anlatılmıştır.

Siyer kaynaklarında yer alan mi'râc anlatıları ise ilk kez İbn Hişâm (218/833) tarafından nakledilmiştir. İbn Ebî Şeybe ile aynı dönemde yaşayan İbn Hişâm'daki rivayet Ebû Said el-Hudrî'ye dayandırılmıştır. Fakat İbn Hişâm'ın kaynağı olan İbn İshâk'ın siyerinde ise sadece isrâ hadisesine ilişkin rivayetler bulunmaktadır. İbn Hişâm ve İbn Ebî Şeybe'nin vefat tarihleri dikkate alındığında, mi'râca dair rivayetlerin yaklaşık olarak Hz. Peygamber'den iki yüz yıl sonra kaynaklara girmeye başladığını söylemek mümkündür. Fakat mezkur rivayetlerin bir süre sözlü kültür geleceğinde ağızdan ağza dolaştıklarını göz ardı etmemek gerekir. Bu durumda kabaca söylemek gerekirse Abbâsîlerin kuruluş döneminden itibaren bu rivayetlerin üretildiğini ve daha sonradan kaynaklara sokuşturulduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Rasûl-i Ekrem'in mi'râcda Allah'la buluştuğu, konuştuğu ve onu gördüğü tasvirleri bu dönemlerde ortaya atılmış bir iddia niteliğindedir. Muhtemelen bu iddiaları inandırıcı kılabilmek için Necm sûresindeki kimi âyetler referans gösterilmiştir. Dikkat edilirse bu dönem öncesinden itibaren Müslümanlar kadim Yahudi ve Hıristiyan kültürüyle iç içe yaşamaya başlamışlardır. Bu süreçte Müslümanlar kimi Yahudi alimleri ile teolojik tartışmalara girişmişlerdir.<sup>96</sup> Bu tartışmaların içerisinde Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed'in üstünlük yarışına sokulma gayretleri eklenmiş ve çerçevede üçüncü asra doğru ru'yet meselesi olarak İslâm kelamcıları tarafından tartışılmıştır.<sup>97</sup> Özellikle hicrî ikinci asrın ortasından itibaren İslâm kelamcılarının yanı sıra muhaddisler ve mutasavvıflar arasında yoğun bir şekilde ele alınan ru'yet mesele-

80

OMÜİFD

<sup>96</sup> Geniş bilgi için bkn. Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yay., İstanbul 1998, 261-274.

<sup>97</sup> Hikmet Akdemir, 'Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi', Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2002, sayı: III), 8.



si,<sup>98</sup> dünyada görülmenin yanı sıra ayrıca ahiret hayatında görülüp görülmeyeceği tartışmalarına kadar uzanmıştır.

Ehl-i Sünnet kelimcileri Allah'ın ahirette görülebileceği tezini savunurken, buna karşı olarak mutezile ekolü Allah'ın görülemeyeceğini savunmuş ve aksi görüşü tevhid ilkesine aykırı bulmuştur.<sup>99</sup> Daha sonradan filozof ve müfessirlerin de katıldığı bu tartışma İmamiye ekolüne mensup kelimciler tarafından da ele alınmış ve mutezilenin de etkisiyle Allah'ın görülemeyeceği tezini benimsemişlerdir.<sup>100</sup> Şîi kelimcilerin mutezilenin görüşünü benimsemelerinin arka planında muhtemelen Sünni geleneğe mesafeli duruşun payı bulunmaktadır. Akdemir, Taberî'nin görüşleri çerçevesinde ru'yet meselesini ele alırken, bu konuyla ilgili tartışmanın köklerinin üçüncü asırda olduğunu iddia etmiştir.<sup>101</sup> Oysa bu mesele henüz sahabe döneminde bile gündeme gelmiştir. Nitekim İbn Abbâs'la Ka'bu'l-Ahbâr arasında yaşanan ru'yetle ilgili tartışmanın<sup>102</sup> yanı sıra, yukarıda işaret edilen Hz. Aişe, Ebû Zerr el-Ğifârî ve İbn Mes'ûd gibi sahabîlere dayanan rivayetler bu meselenin erken dönemden itibaren ele alındığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak özellikle Hz. Aişe'nin karşı çıkmasından sonra sahabe döneminde konu kapanmakla birlikte, hicrî ikinci asırdan itibaren kaynaklara girmeye başlayan mi'râc rivayetleriyle birlikte yeniden gündeme getirilmiş ve üçüncü asra doğru yoğun bir şekilde ele alınmıştır.

Ru'yet meselesinin tekrar gündeme getirilmesinin arka planında kadim Yahudi ve Hıristiyan kültürünün belirgin bir etkisinden söz edilebi-

<sup>98</sup> George Vajda, 'Bazı Şîi-İsnâ-şeriyeye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah) Meselesi', çev. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (cilt: XXV), 370-71.

<sup>99</sup> Burhan Baltacı, 'Yunus 10/26 Ayette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Ruyetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi', *Dinî Araştırmalar*, (Cilt: 8, sayı: 24), 300-301.

<sup>100</sup> Vajda, 371-72.

<sup>101</sup> Akdemir, 8.

<sup>102</sup> İbn Seyyidî'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser fi funûnu'l-meğâzî ve's-ş-şemâil ve's-siyer*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I, 250.

lir. Dikkat edilirse Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın mucizeleri<sup>103</sup> ve Firavun karşısında bu mucizelerle desteklendiğinden bahsedilmektedir.<sup>104</sup> Ayrıca Tur Dağı'nda Allah'la buluşması<sup>105</sup> ve on emir almasına ilişkin açıklamalar yer almaktadır.<sup>106</sup> Hz. Mûsâ'nın mucizeleri ve onun Tur Dağı'nda Allah'la buluşmasıyla ilgili bazı detaylar verilirken, Hz. Peygamber hakkında bu bağlamda bir mucizeden veya olağanüstülükten söz edilmemektedir. Hatta ona Kur'ân'dan başka<sup>107</sup> herhangi bir mucizenin verilmediğinden bahsedilmektedir.<sup>108</sup> Belli ki bu durum Müslümanlar'ın zihninde ciddi bir eksiklik gibi algılanmıştır. Dolayısıyla bu eksiklik geriye dönük olarak üretilen rivayetlerle doldurulmuştur.

Müslümanlar kendi peygamberlerinin de Hz. Mûsâ'ninkine benzer bir tecrübe yaşadığını ispatlayabilmek için isrâ hadisesiyle onun Tur Dağı'na yolculuğu arasında bir irtibat kurmuşlardır. Ancak Kur'ân Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu isrâ hadisesiyle ilgili detay vermeyince, bu boşluk mi'râca dair rivayetlerdeki iddialarla doldurulmuştur. Dikkat edilirse bu iddialar arasında yedi kat göklere çıkarıldıktan sonra Hz. Peygamber'in Allah'la buluştuğu, konuştuğu ve herhangi bir vasıta olmaksızın ondan bazı âyetler aldığından bahsedilmiştir.<sup>109</sup> Böylece tıpkı Tur Dağı'nda Hz. Mûsâ'nın Rabb'i ile buluşması gibi, Hz. Muhammed'in de Rabbi ile buluştuğu iddiaları dillendirilerek eksik görülen kısımlar doldurulmuştur. Yine bu iddiaları Kur'ân'la irtibatlandırabilmek için Necm sûresinin âyetleri referans gösterilmiştir. Oysa bu âyetlerde Hz. Muhammed'in yedi kat göklerde Rabbi ile değil, yeryüzünde Cebrail'le buluşmasından bahsedilmektedir. Ancak ilgili âyetlerde isim zikredilmeyip kapalı ifadeler kullanılınca, âyetlerin mesajı çarpıtılmış ve mezkur iddialara

82

OMÜİFD

<sup>103</sup> 17. İsrâ, 101.

<sup>104</sup> 17. İsrâ, 102.

<sup>105</sup> 7. A'râf, 143.

<sup>106</sup> 2. Bakara, 83-84.

<sup>107</sup> 29 Ankebut, 50-51.

<sup>108</sup> 17. İsrâ, 59.

<sup>109</sup> Müslim, *İmân*, 279; İbn Hanbel, I, 387; Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, *Salât*, 1; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 53; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve li'l-Beyhakî*, tahk. Abdurrahman Muhammed Osman, 1. Baskı, Dâru'n-nasru't-tibâe, Medine 1969/1389, II, 122.

referans gösterilmiştir. Dikkat edilirse Hz. Mûsa Tur Dağı'nda Allah'la buluştuğu sırada bu tecrübeyi dağın sağ yamacındaki ağacın yanındayken yaşamıştır.<sup>110</sup> Onun tecrübesinden esinlenilerek üretilen tasvirlere göre, Necm sûresinde ağaçlık alandaki son ağaç olarak nitelenen Sidre ağacı (Sidretü'l-münthâ) ise, semâda varılacak en son nokta olarak tarif edilmiş ve hayali bir mekâna dönüştürülmüştür. Ancak her ne kadar Sidretü'l-münthâ bu şekilde yorumlanmışsa da, ilgili rivayetlerde hep ağaç tasvirlerinden bahsedilmiştir.<sup>111</sup>

Klasik müfessirlerden Râzî, Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü meselesine değinirken ilginç haberler aktarır. Örneğin Necm sûresinde geçen '*O zaman Sidre'yi kaplayan kaplamıştır*'<sup>112</sup> âyeti hakkında açıklamalarda bulunurken, Sidre'yi kaplayan şeyle ilgili dört farklı görüşün olduğunu söylemiştir. Bunlardan birisinde onu kaplayan şeyin 'Allah'ın nuru' olduğuna dair yorumlardan bahsederek şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bu, açıktı. Zîra Hz. Peygamber oraya varınca, Cenâb-ı Hak Hz. Mûsâ hadisesinde dağa tecelli ettiği gibi, oraya tecelli etmiş, derken onun nûrları, zûhur etmişti... Ancak ne var ki, Sidre o dağdan daha güçlü ve daha kararlıydı. Dolayısıyla, o dağ paramparça olup ufalanırken,<sup>113</sup> bu ağaç hareket dahi etmemişti. Üstelik Hz. Mûsâ bayılıp yere düşerken, Hz. Muhammed ise sarsılmamıştı bile."<sup>114</sup> Dikkat edilirse âyette Sidretü'l-münthâ olarak nitelenen ağaca yansıyan birtakım güzellikler<sup>115</sup> Allah'ın nuru olarak nitelenmiş ve böylece Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı gördüğü iddiaları dillendirilmiştir. Böylece Sidre ağacıyla Tur Dağı arasında alakasız bir benzetme yapılarak Hz. Mûsâ'nın isteği üzerine Allah'ın nuru dağa tecelli edince dağ yerle bir olurken, Hz. Muhammed'in müşahedesini sıra-

<sup>110</sup> 28. Kasas, 30.

<sup>111</sup> Buhârî, *Menakıbu'l-ensar*, 42, *Bed'ü'l-halk*, 6; Müslim, *İman*, 259; İbn Hanbel, V, 144; Tirmizî, *Sıfatü'l-cenne*, 9; Kurtubî, XVI, 450-51.

<sup>112</sup> 53. Necm, 16.

<sup>113</sup> Bkn. 7. A'râf, 143.

<sup>114</sup> Râzî, XX, 505.

<sup>115</sup> İlgili âyetlerde 'va'dedilmiş Cennetten (Cennetü'l-me'vâ) bir manzara eşliğinde' ifadeleri, Rasûl-i Ekrem'in CebraİL'i görmesinin yanı sıra birtakım güzellikleri de müşahade ettiğine işaret etmektedir. (53. Necm, 14-16).

sında Sidre ağacı sapasağlam ayakta kalabilmiştir.<sup>116</sup> Böylece dağla ağaç arasında alâkasız bir ilişki kurularak Hz. Muhammed, Hz. Mûsâ'nın bir adım önüne geçirilmiş ve Allah katında en büyük ödüllerle mükâfatlandırılmış elçi konumuna yükseltilmiştir.

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı ise, 'Onu bir başka inişi sırasında görmüştü'<sup>117</sup> âyetiyle ilgili açıklamalar yaparken ilginç yorumda bulunmuş ve aynen şu ifadeleri kullanmıştır: Bu âyet 'makam itibarıyla Cebrail'in Rasûlüllah'tan geride olduğuna işaret' emektedir.<sup>118</sup> Bu yorumlara bakıldığında, bütün gayretin Allah katında Hz. Peygamber'in daha yüce makama çıkarılmış bir elçi olduğunu vurgulamaya yönelik olduğunu görebilmek hiç de zor değildir. Özellikle mi'râca dair rivayetlerde yer alan tasvirlerde bu gayretin bariz işaretlerini görmek mümkündür. Örneğin iddialara göre Hz. Peygamber Cebrail tarafından Sidretü'l-müntehâ'ya kadar götürülmüş, ancak buradan öteye kendisinin geçemeyeceğini söyleyerek onu yalnız bırakmıştır. Böylece Hz. Peygamber meleklerin bile geçemediği Sidretü'l-müntehâ'dan öteye geçerek Allah'la buluşmuş ve onunla konuşmuştur. Hiç kuşku yok ki bu iddianın arka planında Hz. Peygamber'i üstün gösterme gayreti yatmaktadır. Ancak bu gayretin dozu kaçırılınca Allah Rasûlü meleklerden bile üstün gösterilmiştir. Hatta oldukça ilginç yorumlar yapılmıştır. Örneğin müfessir Elmalılı, Hz. Peygamber'in Allah katında diğer peygamberlerden daha üstün tutulduğunu gösterebilmek için şu yorumu yapar: 'Rasûlüllah her Kur'ân bölümünü getirdiğinde Cebrail'i, girdiği sûrette görüyordu. Onu melek sûreti ile bir defa mi'râctan önce görmüş -ki, o zaman Cebrail, Peygamber'in yanına gelmişti- bir kere de mi'râctan inerken görmüştü. Bu görüşmede de Rasûlüllah, Cebrail'e doğru yaklaşmış ve Cebrail onu, Sidre-i müntehâ'nın yanında karşılamıştı.'<sup>119</sup> Bu yorumuyla Elmalılı, Hz. Peygamber'i Cebrail'den daha üstün bir makama oturtmuş ve âyette iniş sırasında gerçekleşen görme hadisesinden bahsedildiği için, bu hadisenin Rasûl-

<sup>116</sup> Râzî, XX, 508.

<sup>117</sup> 53. Necm, 13.

<sup>118</sup> Elmalılı, VII, 296.

<sup>119</sup> Elmalılı, VII, 297.

i Ekrem Sidretü'l-müntehâ'dan indiği sırada gerçekleştiğini söylemiştir. Oysa ilgili âyette Hz. Peygamber'in inişinden değil Cebrail'in inişinden bahsedilmektedir.<sup>120</sup> Üstelik bu buluşma onun sandığı gibi semadaki hayali mekân olarak tasvir edilen Sidretü'l-müntehâ'da değil yeryüzünde gerçekleşmiş bir olaydır. Ayrıca bu hadisenin mi'râc iddialarıyla uzaktan yakından bir alakası yoktur. Kur'ân-ı Kerîm bu sûrede ilk vahiy tecrübesi sırasında Hira Dağı yakınlarında Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'le buluşması ve ondan vahiy almasından bahsetmektedir.<sup>121</sup>

Hz. Muhammed'in Hz. Mûsâ'dan daha büyük olağanüstülükler yaşadığını ispatlayabilmek için yoğun bir gayret sarf edilirken, bazen akıl almaz yorumlar dillendirilmiştir. Hatta bazı iddialar Kur'ân'a aykırı yorumlara kadar uzanmıştır. Örneğin Hz. Mûsâ'nın Rabb'ini görme isteği gerçekleşmezken<sup>122</sup> Hz. Muhammed'in Rabb'ini gördüğünü ileri sürmek düpedüz Kur'ân'a aykırı bir iddiadır. Buna rağmen isrâ âyeti bile Rasûl-i Ekrem'i 'Allah'ı görmeye götüren âyet' olarak nitelenmiştir.<sup>123</sup> Elmalılı'ya ait olan bu nitelme herhangi bir referans verilmeden aynı cümlelerle Çiçek tarafından da dillendirilmiştir. Nitekim o, Hz. Mûsâ'nın Allah'la buluşup konuşması ve onu görmek istediği halde bu talebinin gerçekleşmediğine işaret eden âyeti<sup>124</sup> hatırlattıktan sonra, isrâ hadisesinden bahsedileceği zaman bu âyetin göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemiş ve şu yorumu yapmıştır: "A'râf suresinin 143. âyeti ile Hz. Muhammed'i Allah'ı görmeye götüren bu İsrâ ayeti üzerinde bir düşünülürse, Allah ile konuşan Hz. Mûsâ'nın makamı ile Allah'ın habibi Hz. Muhammed'in makamı arasındaki fark açıkça anlaşılır."<sup>125</sup> Oysa ilgili âyette Allah'ın görülmesi veya görüleceğine dair hiçbir işaret yoktur. Benzer bir gayret Âsım Köksal tarafından da gösterilmiştir. Üstelik o, Hz. Muhammed'i üstün gösterme yarışı içine diğer peygamberleri de katmıştır. Ör-

<sup>120</sup> 53. Necm, 13.

<sup>121</sup> 53. Necm, 1-18.

<sup>122</sup> 7. A'râf, 143.

<sup>123</sup> Elmalılı, V, 283.

<sup>124</sup> 7. A'râf, 143.

<sup>125</sup> Yakup Çiçek, 'Kur'an'da İsrâ ve Mi'râc', *Mi'râc Sempozyumu; Sempozyum Bildirileri* (17. Aralık 1995-Eskişehir), Seha Neşriyat, İstanbul 1999, 46-47.

neğin Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberlere de mi'râc türü tecrübeler yaşattırıldığını iddia ettikten sonra, bu peygamberlerle Hz. Peygamber arasında bir kıyaslama yapmış ve aynen şu ifadeleri kullanmıştır: "O'nun Allahu Teâlâ'ya olan yakınlık derecesi, kendisinden önceki peygamberlerden hiçbirisine nasip olmamış, O'nun gibi urûc eden bir peygamber de bulunmamıştır."<sup>126</sup> Halbuki hem Hz. Muhammed'in yaşadığı iddia edilen mi'râc olayı hem de önceki peygamberlerin benzer tecrübe yaşadıkları iddiaları tamamen rivayetlerde dillendirilen bir konudur ve asla Kur'ân'la temellendirilemez. Üstelik bu iddianın isrâ âyetiyle uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in mi'râcda Allah'la buluştuğu tasvirleri de sonrada ortaya atılmış iddialardır ve Necm sûresiyle ilişkilendirilerek bir şekilde Kur'ân'a dayandırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu tür iddiaların ne isrâ âyetiyle ne de diğer âyetlerle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

86

OMÜİFD

Dile getirilen bu Kur'ânî gerçeklere rağmen özellikle Türk-İslâm geleneğinde Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiaları sıkça dillendirilen bir konudur. Üstelik pek çok samimi Müslüman bu tür iddiaları adeta bir inanç doktrini gibi telakki etmektedir. Örneğin bazı Müslümanlar tarafından son yüzyılın önemli alimleri arasında kabul edilen Bediuzzaman Said Nursî, mi'râc olayı hakkında yazmış olduğu 31. sözünde (risalesinde) Necm sûresinin âyetlerini (53. Necm, 1-18) zikrettikten sonra çeşitli misallerle mi'râc olayını açıklamaya çalışırken ilginç yorumlar yapar. Örneğin ona göre Hz. Muhammed bedeniyle mi'râca götürülmüş<sup>127</sup> ve Sidretü'l-müntehâ'ya çıkarılarak burada Allah'la buluşup konuşmuş, hatta onu görmüştür. Bu iddiasını dillendirirken kanaatini şöyle açıklar: "Aynı zamanda, o muayyen saatte Resul-i Ekrem Aleyhissalâtu Ves-selâm, burak-ı tevfik-i ilahîye biner; berk (yıldırım) gibi bütün daire-i mümkinatı kat edip, acab-i mülk ve melekûtu görüp, daire-i vücub noktasına çıkıp, sohbe müşerref olup, ru'yet-i cemal-i ilahîye mazhar ola-

<sup>126</sup> M. Âsım Köksal, *Mi'râc Gecesi*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1955, 4.

<sup>127</sup> Bediuzzaman, 559, 570.

rak, fermanı alıp vazifesine dönebilir ve dönmüş ve öyledir.”<sup>128</sup> Bir başka yorumunda ise şu açıklamayı yaparak Rasûl-i Ekrem'in Allah'ı gördüğü iddiasını tekrar eder: “Burak'a bindirip, berk gibi semavatı seyrettirip, kat'-ı meratib ettirerek, kamervari (ay gibi) menzilden menzile, daireden daireye rububiyet-i ilahiyeyi temaşa ettirip, o dairelerin semavatında makamları bulunan ve ihvanı olan enbiyayı birer birer göstererek, tâ Kâb-ı Kavseyn makamına çıkarmış, ehadiyet ile kelâmına ve ru'yetine mazhar kılmıştır.”<sup>129</sup>

Burada dile getirilen iddialara göre Rasûl-i Ekrem Sidretü'l-müntehâ'ya kadar çıkarılıp yüce bir makam olarak tasavvur edilen 'kâb-ı kavseyne' ulaştırılmıştır. Hatta burada Allah'la sohbet edip bizzat onu görmüştür. Üstelik bu iddialar Necm sûresindeki âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Oysa bu iddialarla Necm sûresinin âyetlerini ilişkilendirebilmek mümkün değildir. Zira konuyla ilişkilendirilen âyetlerde sadece ilk vahiy tecrübesi sırasında Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i görmesi ve ondan vahiy alması olayından bahsedilmektedir. Bu itibarla Necm sûresindeki âyetlerde geçen 'sidretü'l-müntehâ' kavramı semada varılacak son noktadaki hayali mekân değil, yeryüzünde Hz. Peygamber'in Cebrail'i yanında gördüğü ağaçlık alandaki en uç noktada bulunan ağaçtır.<sup>130</sup> Dolayısıyla Rasûl-i Ekrem'in semada Allah'la buluştuğu, konuştuğu ve onu gördüğü iddiaları bütünüyle Kur'ân'a aykırıdır ve kabul edilebilir hiçbir tarafı yoktur. Her şeyden önce böyle bir iddia düpedüz vahyin mesajını çarpıtmaktan başka hiçbir anlam da ifade etmez. Kaldı ki, mi'râc olayının kendisi zaten rüya anlatılarından müteşekkil bir kurgudur ve yukarıda da ifade edildiği üzere çok daha sonradan oluşturulmuştur. Nitekim İbn Sa'd (230/845) mi'râca dair tasvirleri, Rasûl-i Ekrem'in öğlen uykusuna yattığı sırada gördüğü rüyadan ibaret bir olay olarak nakleder. Hatta bu olaya ilişkin anlatıları isrâ olayından sonra gerçekleşen bir olay değil, daha önceki döneme ait anlatı olarak ele alır.<sup>131</sup> Benzer şekilde klasik

<sup>128</sup> Bediuzzaman, 571.

<sup>129</sup> Bediuzzaman, 563.

<sup>130</sup> 53. Necm, 6-18.

<sup>131</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y., I, 213.

müfessirlerden İbn Kesîr de, mi'râc anlatılarını geniş bir şekilde ele aldıktan sonra, bu olay hakkında aynen şu değerlendirmeyi yapmıştır: 'Herhalde bu, bir uykudan ibaret olmalıdır. En doğrusunu Allah bilir.'<sup>132</sup> Ancak bizim konumuz Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiaları olduğundan mi'râc hadisesiyle ilgili tartışmayı daha fazla uzatmayı gerekli görmüyoruz.<sup>133</sup>

Şunu da hatırlatalım ki, Necm sûresi ile isrâ olayının akabinde gerçekleştiği düşünülen mi'râc hadisesi arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır. Üstelik tarihsel olarak da böyle bir ilişki kurabilmek mümkün değildir. Zira Necm sûresi ilk nâzil olan sûrelerden birisidir ve burada ilk vahiy tecrübesi sırasında yaşanan olaylardan bahsedilmektedir. Oysa isrâ olayına işaret eden isrâ âyeti yaklaşık olarak hicretten bir buçuk veya iki yıl önce nâzil olmuştur. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse Necm sûresi risaletin ilk yıllarında nâzil olurken, isrâ olayına işaret eden âyet<sup>134</sup> ise, Mekke döneminin sonlarında nâzil olmuştur. Bu durumda isrâ hadisesinin akabinde gerçekleştiği iddia edilen mi'râc olayıyla Necm sûresindeki âyetleri ilişkilendirebilmek mümkün değildir. Üstelik âyet inişteki buluşmadan söz ederken rivayetlerdeki iddialarda, semaya yükseldikten sonra buradaki buluşmadan bahsetmektedir. Yine âyet Cebrail'le Hz. Peygamber'in yeryüzündeki buluşmasından bahsederken rivayetlerde ise semada Allah'la Hz. Peygamber'in buluşması iddialarından bahsedilmektedir. Sadece bu çelişki bile rivayetlerde dile getirilen iddiaların Necm sûresindeki âyetler veya diğer Kur'ân âyetleriyle ilişkilendirilemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Görünen o ki, mi'râca dair rivayetlerdeki iddiaları inandırıcı kılmak ve tıpkı Hz. Mûsâ'nın yaşadığı tecrübe gibi, Hz. Muhammed'in de Rabbi ile buluşması olayının Kur'ân'da yer aldığını ispatlayabilmek için zoraki yorumlarla âyetlerin mesajı çarpıtılmıştır. Böylece rivayetlerdeki iddiaları inandırıcı kılabilmek adına hiçbir ilgisi olmadığı halde kimi Kur'ân âyetleri kurban edilmiştir.

<sup>132</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIII, 7532, IX, 4646.

<sup>133</sup> Yakında yayımlanacak olan kitabımızda isrâ ve mi'râc hadiselerinin mahiyet ve muhtevaları etraflıca ele alınıp incelenmiştir.

<sup>134</sup> 17. İsrâ, 1.



Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Muhammed'in Allah'ı gördüğü iddialarının arka planında daha çok Yahudi ve Hıristiyan kültürü karşısında Hz. Peygamber'i onların peygamberlerinden üstün gösterme gayreti yatmaktadır. Bu çabanın daha sonraki nesillere bıraktığı en önemli miras koca bir bilgi kirliliğinden başka bir şey değildir.<sup>135</sup> Rivayet örüntüsünden oluşan birtakım asılsız iddiaları âyetlerle uzlaştırma çabasının insanı getireceği nokta bu olsa gerektir. Şayet rivayet esiri olunmadan vahyin mesajı ele alınsa ve dile getirilen iddiaların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair sorgulama yapılırsa, aslında sorun kendiliğinden çözülecektir.

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm Tekvîr ve Necm sûrelerinde iki kez Hz. Peygamber'in Cebraîl'i gördüğünden bahseder ve her iki olayın vahyin ilk yıllarında gerçekleştiğini haber verir. Ancak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan rivayetlerde, Rasûl-i Ekrem'in Cebraîl'i görmesi olayı Allah'ı gördüğü iddialarına dönüştürülmüş ve bu iddialar özellikle Necm sûresindeki âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Her ne kadar bazı hadîs kayıtlarında Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiaları müstakil olarak dile getirilmişse de, bu mesele özellikle mi'râca dair rivayetlerde ağırlıklı olarak dillendirilmiştir. Ancak mi'râca ilgili rivayetler Necm sûresiyle ilişkilendirildiği için, bu sûrede Hz. Peygamber'in Cebraîl'den vahiy alması ve o sırada onu görmesinden haber veren âyetler, mi'râc gecesi semada Allah'la buluşup onu gördüğü iddialarına dönüştürülmüştür. Oysa ilgili âyetlerde vahiyle ilk tanıştığı sırada Rasûl-i Ekrem'in yaşamış olduğu tecrübelerle ait haberlerden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu sûredeki âyetlerle mi'râc anlatılarında dile getirilen iddialar arasında hiçbir ilişki yoktur.

Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddiaları ilk kez Yahudi kökenli muhtedi olan Ka'bu'l-Ahbâr tarafından dile getirilmiş ve daha sonradan bu iddialar mi'râca dair rivayetlerde sıkça dillendirilmiştir. Halbuki başta Hz. Aişe olmak üzere İbn Mes'ûd, İbn Abbâs veya Ebû Hureyre'ye da-

<sup>135</sup> Kurtubî, XVI, 447-51.

yandırılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesinin mümkün olamayacağı ve böyle bir iddianın Kur'ân'a aykırı olduğu meselesi çok açık bir şekilde dile getirilmiştir. Nitekim Hz. Aişe '*Gözler onu görmez, hâlbuki o, gözleri görür*' (6. En'âm, 103) âyetini hatırlatarak bu iddiaya karşı çıkmıştır. Ayrıca Kur'ân A'râf sûresinin yedinci âyetinde Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğinin gerçekleşmediğini haber vererek, bir beşerin Allah'ı görmesinin mümkün olamayacağını açıkça ortaya koymuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü iddialarını Kur'ân'a dayandırmak mümkün değildir.

Görebildiğimiz kadarıyla bu tür rivayetlerin ortaya çıkmasında Hz. Peygamber'i yüceltme ve özellikle de geçmiş peygamberlere karşı yarıştıranak onu daha üstün gösterebilme gayretlerinin büyük etkisi vardır. Dikkat edilirse bu iddia Yahudi kökenli muhtedi olan Ka'bu'l-Ahbâr tarafından dillendirilmiş ve sonra yaygın bir şekilde mi'râca dair rivayetler arasında zikredilmiştir. Unutmamak gerekir ki, Müslümanlar kadim Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinin mirasını devralmışlar ve bu kültürlerdeki birçok hikâyelerden etkilenmişler veya bunları İslâm kültürüne taşımışlardır. Netice itibarıyla özellikle Yahudi kültüründe Hz. Mûsâ'nın Allah'la buluşup konuşması ve ondan vahiy alması hususları yaygın bir şekilde kullanılırken ve aynı zamanda bu hususa Kur'ân'da da işaret edilirken, Hz. Peygamber'in benzer bir olağanüstülük yaşadığına ilişkin âyetlerde bir açıklama bulunmayınca, bu boşluk geriye dönük olarak üretilen rivayetlerle doldurulmuştur. Böylece Hz. Peygamber'in yaşadığı isrâ olayıyla Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'na yolculuğu arasında bir ilişki kurulurken, burada onun Allah'la buluşması, konuşması ve vahiy almasıyla ilgili tecrübesi ile de mi'râca dair rivayetlerde dile getirilen tasvirler arasında bir ilişki kurulmuştur. Neticede Hz. Peygamber'in de tıpkı Hz. Mûsâ gibi Rabbi'yle buluştuğu, konuştuğu, vahiy aldığı, hatta Hz. Mûsâ'nın Rabb'ini görme isteği gerçekleşmezken Hz. Muhammed'in Allah'ı gördüğü iddiaları dillendirilmiş ve Hz. Peygamber bir adım daha onun önüne geçirilmiştir. Ayrıca bu iddiaları Kur'ân'a dayandırmak için hayli çaba sarf edilmiş ve hiçbir ilgisi yokken Necm sûresindeki âyetler dile getirilen tasvirlerle referans gösterilmiştir. Neticede Hz. Peygamber'in

de tıpkı Hz. Mûsâ gibi Allah'la buluştuğu ve onunla konuştuğu tasvirleri dillendirilirken, ilave olarak Rasûl-i Ekrem'in onu gördüğü iddiaları da eklenmiştir. Ayrıca Hz. Mûsâ bu tecrübeyi yeryüzünde yaşarken Hz. Muhammed gökyüzünde yaşamıştır. Üstelik onun Rabb'i ile buluşması semada varılacak en son nokta olarak tarif edilen ve meleklerin bile giremedikleri Sidretü'l-müntehâ'da gerçekleşmiştir. Oysa Sidretü'l-müntehâ semadaki hayali mekân değil, vahiy ile ilk tanıştığı sırada Rasûl-i Ekrem'in Cebrail'i gördüğü ağaçlık alandaki en uç noktada bulunan ağaçtır. Üstelik bu hadise semada değil Hira Dağı yakınlarında yaşanmıştır.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk (211/826), *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-Azâmî, Beyrut 1970.
- Akdemir, Hikmet, 'Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi', Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2002, sayı: III).
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan yay., İstanbul 1992.
- Baltacı, Burhan, 'Yunus 10/26 Ayette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Ruyetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnançının Etkisi', *Dinî Araştırmalar*, (Cilt: 8, sayı: 24).
- Bediuzzaman Said Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatından; Sözlere*, Envar Neşriyat, İstanbul 1995.
- Belhî, Ebû Ömer Muhammed b. Osman b. Ömer Nahvi Hanefi, *el-Makaletü'l-kudsiyye elleti cerat beyne nebiyyina s.a.v. ve beyne rabbihi c.c. fi leyleti'l-mi'râc*, Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1321.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (384/452), *Delâilu'n-nübüvve li'l-Beyhakî*, tahk. A. Muhammed Osman, 1. Baskı, Dârü'n-nasru't-tibâe, Medine 1969/1389.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Çakır, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Ankara, t.y.
- Çiçek, Yakup, 'Kur'an'da İsrâ ve Mi'râc', *Mi'râc Sempozyumu; Sempozyum Bildirileri* (17. Aralık 1995-Eskişehir), Seha Neşriyat, İstanbul 1999.
- Derveze, İzzet, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev., Şaban Karataş, Ekin yay., İstanbul 1997.

- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadlş., İsmail Karaçam ve diğl., Feza Gazetecilik A. Ş., İstanbul, t.y.
- Ezdî, Muhammed b. Abdillâh (231/846), *Târîhu futûhi's-Şâm*, thk. Abdülmün'im Abdullâh Âmir, Kahire 1970.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Hemmâm b. Munebbih ve Sahife-i Hemmâm ibn Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, Bahar yay., İstanbul 1966.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdillâh b. Zübery (219/834), *Müsnedü'l-Humeydî*, tahk. Habîb Rahman A'zâmî, Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut t.y.
- İbn Ali eş-Şâmî, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Yusuf, *el-İsrâ ve'l-mi'râc ev hulâsatü'l-fadli'l-fâik fi mi'râci hayri'l-halâik*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003/1424.
- İbn Hanbel (241/855), *Müsned*, İstanbul 1992.
- İbn Hişâm (218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır 1963/1383.
- İbn İshâk (151/768), *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981/1401.
- İbn Kesîr (774/1372), *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı y.y., İstanbul 1991.
- İbn Mübârek, Abdullâh b. Mübârek (181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y.
- İbn Seyyidî'n-Nâs, Muhammed b. Ebî Bekr (734/1334), *Uyûnu'l-eser fi funûnu'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- İbn Teymiyye, *Sırat-ı Mustakim*, çev. Cemal Güzel, Tevhid yay., İstanbul 1996.
- İbnü'l-Cevzî (597/1201), *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'ân ve Hadis'te Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Köksal, M. Âsım, *Mi'râc Gecesi*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1955.
- Kurtubî, İmam (671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruc yay., İstanbul 2003.
- Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muwatta'*, çev. Ahmet M. Büyükçınar vd., İstanbul 1982.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Mi'râc Gerçeği*, İstanbul 1991.
- Müslim (261/875), *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâki, İstanbul 1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman (303/924), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri (III-IV)*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.

- Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yay., İstanbul 1998.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali; Anlam ve yorum merkezli çeviri*, Düşün yayıncılık, İstanbul 2011.
- Râzî, Fahrüddin (606/1210), *Tefsîr-i Kebîr; mefâtihu'l-ğayb*, çev. Suat Yıldırım ve diğl., Akçağ, Ankara 1995.
- Rebî b. Habîb b. Omer el-Ezdî (180/796), *el-Câmi'u's-sahîh müsnedu İmâm er-Rebî b. Habîb*, thk. Muhammed b. İdrîs-Aşur b. Yûsuf, Dâru'l-hikme, Beyrut 1415.
- Şibli, İmam (769/1367), *Peygamberimizin Ruhani Hayatı ve Mucizeleri*, çev. Ahmet Karataş, Timaş Yay., İstanbul 2003.
- Taberî (310/992), *Cami'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1968/1388.
- Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, Beyrut, t.y.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud el-Cârud, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin, Hicruttabae ve'n-neşr, Birinci baskı, Basım yeri yok 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Vajda, George, 'Bazı Şiî-İsnâ-âşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah) Meselesi', çev. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (cilt: XXV).
- Yavuz, Salih Sabri, *İsrâ ve Mirac*, Pınar yay., İstanbul 2011.
- Yeşilyurt, Temel, *Tanrının Aşkını Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya 2001.





# GNOSTİK HİRİSTİYAN BİR AKIM OLARAK VALENTİNYANİZM

EMİR KUŞÇU\*

## Valentianism as a Gnostical Christian Movement

**Abstract:** In this article, we have dealt with Valentianism and Valentian mythological world view. According to us, on the one hand Valentian movement belongs to gnostical tradition, on the other hand it takes part in Christian tradition. However, because of its monistic tendencies in its system and optimistical myth of creation, it is different from general gnostical world view. Also, its approach to Jesus-Christ as the messenger of gnosis distinguishes it from Catholic Christianity

**Key Words:** Valentinus, Mythology, Jesus-Christ, Gnosis, Heresy.



**Öz:** Bu makalede Valentinyanizmi ve Valentinyan mitolojik dünya görüşünü ele aldık. Bize göre, bir taraftan Valentinyan hareket, Gnostik geleneğe aittir, diğer taraftan Hıristiyan gelenek içinde yer alır. Bununla birlikte, sistemindeki monist eğilimler ve iyimser yaratma mitinden dolayı, genel gnostik dünya görüşünden farklıdır. Ayrıca, gnosisin habercisi olarak İsa Mesih'e yaklaşımı, onu Katolik Hıristiyanlıktan ayırt eder.

**Anahtar Kelimeler:** Valentinus, Mitoloji, İsa-Mesih, Gnosis, Heresi.



\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD [emirkuscu@hotmail.com].

## Giriş

Valentinyanizm, Gnostik Hıristiyanlık olarak adlandırılan aile içinde en çok göze çarpan bir akımdır. Valentinyan gelenek, diğer Gnostik sistemlerle ortak hususiyetlere sahiptir. Örneğin kurtuluşun anahtarı olan bilgi anlayışına ve düşünüş ve kurtuluş mitlerine kendi sisteminde yer vermesi nedeniyle diğer gnostik akımlarla aynı çizgide yer alır. Ancak Valentinyanizm, ayrıca içerdiği bazı öğretiler ve eğilimler nedeniyle başta Sethiyanizm olmak üzere pek çok Gnostik gelenekten farklılık arz eder. Maddi alemi bir tür illüzyon olarak gören ve Hindu felsefeyi çağrıştıran hakikat öğretisi, monist varlık tasavvuru, maddi alemin yaratılmasını kurtuluş sürecinin parçası olarak değerlendiren yaratma mitiyle genel gnostik dünya görüşünden ayrışır.

Nag Hammadi kitaplığı 1945 yılında yukarı Mısır'da bulunmadan önce Valentinyanlar hakkında bilgi veren eserler sınırlıydı. Bu eserler, daha çok Valentinyanların teolojilerini özetleyen ve eserlerinden fragmanlar aktaran Katolik muhalifleri tarafından kaleme alınmıştı. Kilise yazarlarının eserleri, Valentinyanlar hakkında temel bilgiler verirler, ancak güvenilir kayıtlar değildir. Zira bu metinler, Valentinyanlara karşı düşmanca yaklaşır.

Nag Hammadi kitaplığının keşfedilmesi, Valentinyanlara isnat edilen metinleri aydınlattı. Nag Hammadi kitaplığı isimlessiz yazarlarca kaleme alınmış birkaç Valentinyan metni bize sunar. Bu kitaplık, Valentinyan eserlerin kopyalarının 4. yy.ın ortalarında bile dolaşımında olduğunu gösterir. Onun gömülü halde bulunması, o dönemde bu yazılara hoşgörülle bakılmadığını gösterir.<sup>1</sup> Özellikle 350 yılında Katolik otoritelerin "hereetik" yazıları yasakladığıyla ilgili bilgiler de, bunu göstermektedir. Valentinyan hareketin tarihsel gelişimi hakkında fazla bir bilgi olmasa da, bütün bu baskı ve yasaklamalara rağmen, onların 8. yy.ın sonlarına kadar tarihte varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir.

<sup>1</sup> Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*, Columbia University Press, New York 2008 s.7.



Valentinyanlar muhalifleri tarafından “gnostikoi” olarak adlandırılırlar, ancak onlar kendilerini Hıristiyan olarak gördükleri için bu isimlendirmeyi kabul etmezler.<sup>2</sup> Yine de Valentinyanlar, kendilerini Pavlus’tan (Kor 1, 2:14-15) ödünç aldıkları bir terimle, “Ruhsal olanlar” anlamına gelen “Pneumatikoi” tabiriyle tavsif ederler. Buna karşılık ise, Valentinyan olmayan ve özelde Katolik Hıristiyanlar için “Nefsani olanlar” manasına gelen “Psuchikoi” tabirini kullanırlar.<sup>3</sup> Kilise yazarları Valentinyanizmin sapkın bir akım olduğunu ileri sürseler de, Valentinyanlar, bu şekilde sınıflandırılmayı kabul etmezler. Bazı Valentinyanlar, erken dönemlerde yeni ritüeller geliştirdiler ve 3. yy.dan itibaren kendi psikoposlarına sahiptiler. Diğer Valentinyanlar ise, kendilerine mahsus bir kilise teşkilatı oluşturmadılar, diğer Hıristiyanlarla aynı cemaat içinde kaldılar. Hatta bir Valentinyan olan Florinus, 2.yy.ın sonunda Roma’da eklesiyastik hiyerarşi içinde önemli bir göreve gelmeyi başarmıştır.<sup>4</sup> 3. yy.ın öncesinde Valentinyanlar diğer Hıristiyanlarla aynı Kiliseye gitseler de, 3. yy.da Katolik Kilisesinden bağımsız bir varlık kazandılar.<sup>5</sup> Özellikle 326-379 yılları arasında Katolik Kilisesi “heretik” olarak gördüğü Valentinyanları cemaatten kovdu. Irenaeus, Valentinyanlar için “bizim gibi konuşmalar da, bizden farklı düşünüyorlar” der. Aslında Irenaeus’un anlatmaya çalıştığı şey, her ne kadar zahiren Valentinyanlar Katoliklerle aynı öğretileri paylaşıyorlarmış gibi görünseler de, onları metaforik ve mecazi olarak yorumladıkları gerçeğidir. Irenaeus, Valentinyanları iki grup biçiminde tasnif eder, bu gruplardan biri, ayrı bir kült hareketi olmaya diğeri, ekol ya da okul hareketi olmaya yönelmiştir. Ayrıca Irenaeus, Valentinyanların kendi inanç sistemlerini aynen putperestlerden aldıklarını ve sadece isimleri ve kavramları değiştirdiklerini ileri sürer.<sup>6</sup> Irenaeus, diğer “heretik” akımlar gibi Valentinyan anlayışın da türedi bir anlayış olduğunu ve

<sup>2</sup> Daniel Merkur, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, State University of New York, Albany 1993, s. 112.

<sup>3</sup> David Brakke, *The Gnostics*, President and Fellows of Harvard College, U.S.A., 2010, s. 116.

<sup>4</sup> Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, s. 3.

<sup>5</sup> Brakke, *The Gnostics*, s. 219

<sup>6</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 2.14.1

onun kökenlerinin havarilere kadar geri uzanmadığını iddia etse de<sup>7</sup>, Valentinyanlar, kendi öğretilerini meşrulaştırmak için Pavlus'a müracaat ettikleri gibi, kendi kökenlerini de Pavlus'a dayandırırılar.

### Valentinus

Valentinyanizmin kurucusu olan Valentinus (MS. 100-160 veya 180), Marcion'dan sonraki ikinci yy.ın en büyük Gnostik şahsiyetidir. Mısır'da dünyaya gelmiş ve eğitim hayatını o dönemde diğer bir Gnostik Hıristiyan olan Basilides'in öğretilerini yaymaya çalıştığı İskenderiye'de geçirmiştir. Takriben, M.S. 135 ve 160 yılları arasında Roma'da öğretilerini insanlara aktarmıştır. Ancak Marcion'dan farklı olarak, asla Roma'daki Hıristiyan cemaatten tard edilmemiştir, hatta Roma psikoposu olmak için çalışmalar yapsa da, bu gayesine erişememiştir. Her ne kadar bu konunun tarihsel geçerliği tartışmalı olsa da, Valentinus'un Roma'da tanınan meşhur bir kişi olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur.<sup>8</sup> Ancak psikoposluk mevkiini elde edememesiyle, Kiliseyle yollarını ayırması ve akabinde şehri terk etmesi arasında bir ilişki kurulur.<sup>9</sup> Onun Roma'da bulunduğu süre zarfında Marcion'un bölgede faaliyetlerini sürdürdüğü tespit edilmiş olsa da, her ikisinin birbirleriyle karşılaşp karşılaşmadıklarına dair nihai bir bulgu yoktur.<sup>10</sup> Valentinus, yaşamı boyunca bir heretik olarak kabul edilmediği gibi, Origen'in din anlayışı üzerinde hatırı sayılır bir etki yarattığı bir gerçektir. Daha sonraları Valentinus'un öğretileri ve Valentinyanizm Kilise tarafından Marcionizm'e göre daha sinsi bir tehlike olarak görülmüştür. Zira Valentinyanlar, kendilerini Hıristiyan olarak kabul ederler, Hıristiyan cemaat içinde yaşarlar ve zamanın ana akım kiliselerine intisap ederlerdi.<sup>11</sup> Zaten Valentinus da, genel Hıristi-

<sup>7</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3.4.1

<sup>8</sup> Ismo Dunderberg, "The School of Valentinus", *A Companion to Second Century Christian "Heretics"*, ed., Antti Marjanen ve Petri Luomanen, Brill, Leiden 2005, s. 72

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt: 2, Kabalıcı, İstanbul 2003, s. 427

<sup>10</sup> Sean Martin, *The Gnostics, The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Harpenden 2006, s. 48.

<sup>11</sup> Martin, *The Gnostics*, s. 47

yan imanına karşı düşmanca tavırlardan kaçınmıştır.<sup>12</sup> Kilise yazarlarının eserlerinde Valentinus'a ait olan çok az sayıda ifadeye rastlanır. Bu ifadelerin Valentinus'a aidiyeti ya da otantisitesi kesin olmamakla beraber, Valentinus'un mektuplar ve şiirler kaleme aldığı ve vaazlar verdiği bilinmektedir. Onun İsa'yı Babayı izhar eden biri olarak kabul ettiği ve Markus İncilinden haberdar olduğu kesindir. Ancak Markus İncili dışındaki erken dönem Hıristiyan kaynaklarına muttali olup olmadığı belli değildir.<sup>13</sup> Ayrıca Valentinus, Pavlus'un öğrencilerinden biri olan Theudas'tan Pavlus'un gizli öğretisini öğrendiğini iddia eder.<sup>14</sup> Valentinus'a göre, Pavlus, İsa ile arkadaşlık yaparak değil, kendisine bahşedilen gnosis sayesinde havari olmuştur. Dolayısıyla Valentinus'un öğretileri açısından Pavlus önemli bir kaynaktır.<sup>15</sup> Valentinus, özellikle Eflatuncu anlamda felsefi bir eğitim görmüş zamanının önemli entelektüellerinden biriydi.<sup>16</sup> Onun kendi sistemini oluştururken kullandığı Eflatuncu terminoloji bunu örneklemektedir. Ayrıca Valentinus hem İskenderiye Hermetizminden hem de Hellenistik Yahudiliğin mistik yorumunu temsil eden Philo'dan haberdardı.<sup>17</sup>

Valentinus, Mesihî dünyaya yeni doğmuş küçük bir çocuk olarak gördüğü bir tecrübeden bahseder.<sup>18</sup> Bu vizyon, her şeyin Derinlik, Sessizlik ve Rahim olarak isimlendirilen varlığın zemininden doğduğu trajik bir mite ilham verir.<sup>19</sup> Mesih ya da Logos, bütün aeonların kendisine bağlı

<sup>12</sup> G.R.S. Mead, *Fragments of A Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London 1906 s. 295

<sup>13</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus, s. 73.

<sup>14</sup> Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Vintage Boks, New York 1989 s. 15

<sup>15</sup> David Brakke, *The Gnostics*, s. 112. Ayrıca Irenaeus, Pavlus'un diğer havarilerin bilmediği bazı gizli hakikatleri bilen tek kişi olduğu görüşünü tenkit eder. Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3.13-14

<sup>16</sup> Peter Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 295.

<sup>17</sup> Harold Bloom, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*, Riverhead Books, New York 1996 s. 188

<sup>18</sup> Valentinus bu tecrübeden sonra, İskenderiye'de bir okul kurmuştur. (MS. 120)

<sup>19</sup> Gilles Quispel, "Gnosticism: Gnosticism from its Origins to the Middle Ages (First Edition)", *Encyclopedia of Religion*, cilt: 5, ed., Lindsay Jones, Thomon Gale, Macmillan 2005, s. 3512

olduğu, her şeyin kendisiyle ilişkili olduğu bir kavramdır. Valentinus, Mesih'in sıra dışı bir bedene sahip olduğunu öne sürer, aynı zamanda sonsuz idealar dünyasıyla duyular dünyası arasındaki Eflatuncu ayrıma itibar eder. Kozmik bir bağ gibi, bütün her şeyi bir arada tutan her tarafı kuşatan bir ruh nosyonundan bahseder. Onun *Hasat* isimli şiirinden, gnostik dünya görüşünün temeli olan dünyayı reddetme eğilimini benimsemediğini anlarız. Valentinus, dünyayı reddedici olumsuz bir eğilime ve düalist bir nosyona sahip değildir. Valentinus'un diğer ilginç bir görüşüne göre, Âdem'in ilahi bir öze sahip olması ve varlık-öncesi bir insan olması, onu kendi yaratıcılarından üstün kılar.<sup>20</sup>

Asli kaynakların yokluğundan dolayı, Valentinus'un sistemini aslına uygun bir biçimde yeniden ele almak mümkün değildir. Dolayısıyla, Valentinus'un öğretisinin, Yunani, Gnostik ve Doğulu unsurların bir karışımı olduğu biçimindeki iddia, bize göre spekülasyon olmaktan öte bir anlam taşımaz. Sonuç olarak Valentinus'un bir gnostik olmadığını, fakat Clement ya da Origen gibi bir ilahiyatçı olduğunu söyleyen Christoph Marksches'in<sup>21</sup> aksine, Valentinus'un gnostik bir Hıristiyan olduğunu savunan Harold Bloom'un yaklaşımını<sup>22</sup> daha isabetli görmekteyiz. Kısacası O, gnostik anlayışı reforme eden bir Hıristiyandır.

### Valentinus'un Öğrencileri

Valentinus, öğretilerini takip eden öğrencilerinin isimlerinin bilindiği tek Gnostik şahsiyetti. Heracleon, Theodotus, Ptolemaeus ve Marcus, onun ismi bilinen en önemli öğrencilerindendi. Bu isimler, Valentinyan öğretilere dair kendi öğretilerini geliştirmişler ve Valentinyan ekolün büyük temsilcileriydiler. Kilise Babalarının hakkında çok az bilgi verdiği Valentinus'un kendi orijinal öğretilerine ulaşmak zor olsa da, onun talebelerinin öğretilerine muttali olmak daha kolaydır.

<sup>20</sup> Giovanni Floramo, *A History of Gnosticism*, Oxford: Blackwell 1990, s. 117. Ayrıca Irenaeus, *Adversus Haereses* adlı eserinin 1.11.1 bölümünde Valentinus'un görüşlerini etraflıca nakleder.

<sup>21</sup> Gilles Quispel, "Valentinus, Gnostikoi", ed., Johannes Oort, *Gnostica, Judaica and Catholica*, Brill, Leiden 2009, s. 385

<sup>22</sup> Bloom, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*, s. 187

Valentinusçuluk, Doğu tipi Valentinusçuluk ve Batı tipi Valentinusçuluk biçiminde ikiye ayrılır. Doğu tipi Valentinusçuluğun merkezi, Mısır, Suriye ve Anadolu iken, Batı tipi Valentinusçuluğun merkezi, Roma idi.<sup>23</sup> Doğu tipi Valentinusçuluğun en önemli figürü, Marcus iken, Batı tipi Valentinusçuluğun temsilcileri, Ptolemaeus ve Heracleon'dur. Doğu ekolü ve Batı ekolü, İsa'nın tabiatı hakkında farklı düşünürler. Batı ekolü, ruhun sadece vaftizde dâhil olduğu nefsanî bir bedeni İsa'ya atfederken, Doğu ekolü, İsa'ya doğumunda ruhsal bir beden atfeder<sup>24</sup> ve Kurtarıncının bedeni, aynı zamanda ruhsaldır, Bakire Meryem'le cinsel bir temas olmaksızın ondan doğmuştur.<sup>25</sup> Ayrıca Doğu tipi Valentinyanizm, gnosise erişmemiş insanların oluşturduğu Kiliseyi tanımazken, Batı Valentinyanizmi, daha ılımlı ve liberaldir.<sup>26</sup> Quispel'e göre, Doğu tipi Valentinyanizmin temsilcileri, Valentinus'un öğretilerine sadık kalırken, Batı ekolü, Valentinus'un sistemine pek çok yeni unsur kazandırmıştır.<sup>27</sup>

Öncelikle Valentinus'un öğrencilerinden Ptolemy'i ele alabiliriz. Ptolemy, 2. yy.ın ikinci kısmında Irenaeus'un zamanında yaşadı. Bu dönemde Valentinyanizm, Maniheizm'le yarış halindeydi. Ptolemy, ılımlı bir düalizmi savundu. Ptolemy'e göre, kurtuluşun aracı, bilgiyle uyum içindeki bir düzendir.<sup>28</sup> *Flora'ya Mektup*, onun yazıları içinde bugüne kadar ulaşan Ptolemy'e ait tek metindir. Ptolemy'e göre, hukuk, ne iyi olan gerçek Tanrı'dan ne de kötü olan Şeytandan kaynaklanır. Hukukun kaynağı, ne iyi ne de kötü olan, ancak adil olarak isimlendirebileceğimiz Demiurge'dir. Ptolemy, Marcion'un hukuku ve yaratmayı Şeytana izafe ettiğini söylese de, gerçekte Marcion böyle bir görüşe sahip değildir. An-

<sup>23</sup> Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries*, s. 296

<sup>24</sup> Kurt Rudolph, *Gnosis*, T and T Clark Limited, New York 1983, s. 323. ve ayrıca bkz. PHEME PERKINS, *Gnosticism and New Testament*, Minneapolis, Augsburg Fortress 1993, s. 45

<sup>25</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 76.

<sup>26</sup> John G. Harris, *Gnosticism: Beliefs and Practises*, Sussex Academic Press, Portland 1999, s. 141

<sup>27</sup> Gilles Quispel, "Origen and Valentinian Gnosis", ed. Johannes Oort, *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, Brill, Leiden 2009, s. 294.

<sup>28</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 323.

cak, *Apocryphon of John* adlı metnin yazarı gibi bazı gnostikler Şeytanı ve Yahve'yi özdeşleştirseler de, Marcion aslında ikisini özdeşleştirmemiştir. Dolayısıyla Ptolemy'nin yorumu, Marcion'la ilgili yanlış bir anlamaya dayanır.<sup>29</sup> Ancak yine de, Marcion ile Ptolemy arasında fikri bir yakınlık mevcuttur. Bu yüzden o, "ılımlı Marcion" olarak adlandırılır. Ancak Ptolemy'nin Demiurge ile ilgili görüşü Marcion'unki kadar olumsuz değildir. Nitekim o, Marcion'un reddettiği gibi, yaratmada Mesih'in rolünü reddetmez.

Ptolemy, Eski-Ahit'i, tanrısal olan ve ona ilave edilen beşeri kısım olmak üzere ikiye ayırır. Bununla beraber, o, tanrısal kısmın bile mükemmel olmadığını, kusurlu olduğunu düşünür. Özellikle öç almayı öne çıkaran hükümlerinden dolayı, hukukun tanrısının kusursuz olmadığına inanır.<sup>30</sup> Ptolemy, 160 yılında önce hapse atılır daha sonra ise şehit edilir.

Valentinus'un öğrencilerinden olan bir diğer isim Heracleon'dur. O, Valentinyan ekol içinde en çok tanınan ve bilinen isimdir.<sup>31</sup> Onun öğretisi, Ptolemy'nin anlayışına geniş ölçüde tekabül eder.<sup>32</sup> O da tıpkı Valentinus gibi Mısır'dan gelmiş ve Roma'da geçici bir süre kaldıktan sonra tekrar Mısır'a geri dönmüştür. Heracleon, Yuhanna İncili üzerine en erken dönemde yazılmış eserin yazarıdır. Bu eserden Heracleon'un metin tenkidi, kelime izahı ve alegorik yorum gibi alanlarda yetkin birisi olduğu anlaşılır. Heracleon'un Demiurge ile ilgili görüşü, olumluydu. O, Yuhanna: 4: 46-54'teki ifadeleri, Kurtarıcı'dan yardım isteyen Demiurge'a alegorik bir referans olarak yorumladı. Yuhanna 4:1-42'deki Samariyeli kadının hikayesini manevi özün uyanışı bakımından yorumladı. Ruhsal (Manevi) Hıristiyanlar, diğer insanları Mesih'e götürürler, tıpkı hikâyedeki kadının diğer Samariyelileri İsa'ya getirmesi gibi.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Tuomas Rasimus, "Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue", *The Legacy of John: Second Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. Tuomas Rasimus, Brill, Leiden, 2010, s. 147.

<sup>30</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 78.

<sup>31</sup> Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries*, s. 297.

<sup>32</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 324.

<sup>33</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 80.

Heracleon, Hikmet'in düşüşü hikâyesine hemen hemen hiçbir atıf yapmaz ve ona göre, bir araç olarak Demiurge'u kullanan gerçek yaratıcı Hikmet değil, fakat Mesih'ti.<sup>34</sup> Heracleon'a göre Hıristiyanlar, ne Yunan ne de Yahudi idi, fakat üçüncü bir ırkı ifade ediyordu. Paganlar maddi dünyaya kulluk ederken, Yahudiler, nefsanî Demiurge'ye ve onun meleklerine ibadet etmekteydiler. Buna karşılık, ruhsal olan Hıristiyan gnostikler ise, söz konusu iki gruptan farklı olarak, gerçek Baba'ya kulluk yapmaktaydılar.

Valentinus'un diğer bir öğrencisi olan Markos'a gelince, o Irenaeus'un çağdaşıydı, Valentinyan sistemi, sayısal spekülasyonlara dönüştürürken ona mistik bir karakter kazandırdı.<sup>35</sup> Irenaeus, Markos'u insanları çeşitli büyüsel yöntemlerle kendine çekerek cezbeden bir büyücü olarak takdim eder. Irenaeus'un aktardığına göre, Markos özellikle üst sınıftan olan zengin kadınlar için aşk iksirleri hazırlar, onlarla ilişkiye girerdi.<sup>36</sup> Diğer Hıristiyan gruplara göre Markosçu cemaat içinde kadınlar daha aktif bir konumdaydılar. Markosçu cemaat, diğer Valentinyan cemaatlerden daha ayırt edici ritüellerle tanınmaktaydı. Irenaeus'un diğer Valentinyanlardan farklı olarak Markoscuların bir ekol olmaktan çok bir kült toplumu olduğunu belirtir. Ölüm döşeği ritüeli gibi, sıra dışı ritüelleri icra ettiği rivayet edilir.<sup>37</sup>

Bununla beraber, özellikle Pleroma kavramının gelişimiyle ilgili örneğin gösterdiği gibi Valentinyanlar arasındaki öğretisel farklılıklar oldukça fazladır.<sup>38</sup> Hatta Irenaeus, birbiriyle aynı fikirde olan iki Valentinyanı bulmanın çok zor olduğunu belirtir. Bunun en önemli nedeni, Valentinus'un takipçisi olan öğrencilerin, papağan gibi Valentinusu tekrar eden şahıslar olmaktan çok özgün ve yaratıcı kişilikler olmalarıdır.<sup>39</sup> Bu yüzden Valentinyanizm, tekil bir sistem olarak görülemez.

<sup>34</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 79.

<sup>35</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 324

<sup>36</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1.13.1

<sup>37</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 83.

<sup>38</sup> Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, 1958, s. 178

<sup>39</sup> Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, s. 286

## Yaratma Miti

Bilindiği gibi genel anlamda Gnostik Yaratma mitinde maddi âlem ve ışık âlemi birbirine karşıt konumlarda mütalaa edilir ve ayrıca ikisi arasında düalist bir karşıtlık söz konusudur. Oysa diğer Gnostik anlayışlardan farklı olarak Valentinyan Yaratma mitinde maddi âlemin yaratılması, kurtuluş sürecinin bir parçası olarak görülür. Maddi âlemin yaratılması, pleromadan<sup>40</sup> düşüşün yol açtığı kusurluluğu imha etmede ve pleromadan düşen ruhsal parçanın pleromaya geri dönüşünde işlevseldir. Dolayısıyla maddi âlemin yaratılmasına kısmen de olsa olumlu bir anlam atfedilmiş olur.

Valentinyanlar, Tekvin'deki yaratma hikâyesi ve Eflatuncu arketipsel yaratma teorisini yeni bir mit oluşturacak şekilde birbirleriyle kaynaştırarak alegorik bir yoruma ulaştılar.<sup>41</sup> Valentinyan yaratma anlayışında Sophia miti, merkezi bir konuma sahiptir. Sophia'nın pleromadan düşüşü, tövbesi ve gnosisi elde etmesi biçimindeki üç duruma tekabül edecek şekilde yaratmada üç boyut ya da unsur söz konusudur. Ancak Valentinyan yaratmanın daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle pleroma kavramından bahsetmemiz elzemdir.

Gnostik anlayış, Sophia'nın pleromadan düşüş mitinde beşeri âlemin veya yaratılmış kâinatın tanrısal bütünlükle olan ilişkisini nasıl kaybettiğini anlatmak için bu pleroma kavramından yardım alır. Valentinyanizmde kusurluluk, pleromanın doluluğunun karşıt kutbu olarak görünür.<sup>42</sup>

Hikâyeye göre, Sophia sadece düşünme yoluyla Babayı bilmek, tanımak ister ve bunun sonucunda pleromanın dışına atılırken, aynı zamanda cehalet içinde kalır ve ıstırap çeker. Ancak Sophia yaptığından

<sup>40</sup> Yunanca bir kelime olan pleroma, "ağızına kadar doldurma" ya da "tamamlama" gibi çeşitli anlamlara gelir. Ancak biz onu "doluluk" olarak tercüme edebiliriz.

<sup>41</sup> David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision*, University of California Press, California 1992, s. 135

<sup>42</sup> Violet Macdermot, "The Concept of Pleroma in Gnosticism", *Gnosis and Gnosticism* ed., Martin Krause, Brill, Leiden 1980, s. 76



pişmanlık duyarak tövbe eder ve bunun sonucunda Tanrı ona acıyarak, ona kendi bilgisini yani gnosisi ulaştırması için Mesihî gönderir. Sophia'nın düşüşü, tövbesi ve kurtuluşu, aynı zamanda evrenin ve insanın üç temel unsuruna işaret eder. Maddi unsur ya da maddi insan, Sophia'nın düşüşü nedeniyle çektiği acılarından, nefsanî unsur ya da nefsanî insan, onun tövbesinden, ruhsal unsur ya da ruhsal insan ise onun sahip olduğu bilgidir yani gnosisinden doğar. Bununla beraber, gnostik yaratma hikâyeleri çeşitlilik arz eder, mesela *Tripartite Tractate* adlı Valentinyan eserde Baba'nın kavranamazlığını idrak etmek için çabalayarak düşen varlık Sophia değil, Logostur.<sup>43</sup> Dolayısıyla bu hikâyeye, pleromanın bütünlüğünü koparanın Sophia olduğunu belirten genel Valentinyan öğretiden farklıdır.<sup>44</sup>

Diğer taraftan Sophia, dünyayı doğrudan yaratan varlık değildir, daha çok o, Demiurge adı verilen bir güç aracılığıyla yaratma işini gerçekleştirir. Sophia, Demiurge'yi bir el gibi kullanmak suretiyle evreni yaratır. Sophia, maddeyi ruhsal tohumlar kendisinde gelişsin diye pleromanın imgesine göre şekillendirirken Demiurge'yi alet olarak kullanır.<sup>45</sup> Demiurge tasavvuru, gnostik geleneklerde kendisine aşına olduğumuz bir tasavvurdur. Zira gnostikler maddi âlemi yaratan ve Yüce Tanrı'dan daha aşağı bir seviyede olan Demiurge'den bahsederler. Ancak Valentinyanizmde Demiurge, değerini yitirmiş Bibliyal gelenekteki Yahve gibi düşünülmemelidir. O, Sophia'nın bir ürünüdür. Bununla birlikte Demiurge'nin gerçek Tanrı'dan aşağı bir varlık olmasıyla, pleromatik öze sahip olan Kurtarıcının yüceltilmesi ters orantılıdır.<sup>46</sup> Aslında Demiurge, Pleromanın dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilir.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 86

<sup>44</sup> Macdermot, "The Concept of Pleroma in Gnosticism", s. 78.

<sup>45</sup> Gilles Quispel, *Gnostica, Judaica Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. Johannes Oort, Brill, Leiden, 2009, s., 300.

<sup>46</sup> Ugo Bianchi, "Observations on Valentinianism" *Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1980, s. 108.

<sup>47</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 5.2

Demiurge, arkonlar topluluğunun başındaki şeftir. Yani onun yaratma eyleminin arkasında işbirlikçisi olan arkonlar vardır.<sup>48</sup> Valentinyan anlayışta Demiurge, ruhsal unsurları tuzağa düşürmek için çaba sarf eden düşmanca tavırlarıyla dikkat çeken bir varlık değildir. Daha çok, Demiurge, kendinden başka bir yüce Tanrının varlığından habersiz olduğu için cahil olmasına rağmen asla Marcion'un iddia ettiği gibi kötü bir varlık değildir. Dolayısıyla yaratmanın faili, adil olan ve kötülükten nefret eden Demiurge'dir. Bununla birlikte pek çok Valentinyan metinde, Demiurge'den "Orta" diye bahsedilir<sup>49</sup>, zira o ne Yüce Tanrı gibidir ne de Şeytan gibidir, daha çok ikisinin ortasındadır. Tıpkı nefsin, ruh ve maddenin ortasında olması gibi, o vasat bir varlıktır. Demiurge, gerçek Tanrı'nın mükemmel olmayan ve kusurlu bir imgesi olduğu gibi, onun yaratığı evren de Pleromanın mükemmel olmayan kusurlu bir imgesidir.

106  
OMÜİFD

Ptolemy, Demiurge'nin silahlarından biri olan hukukun doğasıyla evrenin doğası arasında bir koşutluk kurar. Buna göre, bir taraftan hukuk mükemmel bir tanrıdan sudur etmediği için, kusurludur ancak diğer taraftan adaletsizlikle savaştığı için kötü bir gücün de eseri değildir. Nasıl ki hukuk, adaletsiz bir güce atfedilemiyorsa, evren de İblis tarafından yaratılmış olamaz. Hatta Ptolemy, Yuhanna İncili 1:3'ü dünyanın tanrısal bir kökene sahip olduğunun kanıtı olarak gösterir.<sup>50</sup>

Valentinyanlar, gnostik bir niteliğe sahip oldukları için, maddi âleme olumsuz bir değer yüklerler ancak, burada maddi âlemin, Sophia'nın insana eklediği ruhsal unsurun olgunlaşarak gelişeceği ve açığa çıkacağı yer olarak betimlenmesi, onun ayrıca olumlu bir anlam taşıdığına da işaretler. Hatta Valentinyanlar, çekilen acılara bile olumlu ve eğitsel bir anlam yüklediklerinden, evrene karşı pozitif ve iyimser bir tavır alırlar.<sup>51</sup> Özellikle insan bedeni, kendisinde ruhsal tohumun gelişeceği bir yapıda değerlendirilir. Nasıl ki dünya, pleroma imgesine göre biçimlendirilmişse, insan

<sup>48</sup> Harris, *Gnosticism: Beliefs and Practices*, s. 108.

<sup>49</sup> Einar Thomassen, *The Spritual Seed: The Church of "Valentinians"*, Brill, Leiden 2006, s. 120

<sup>50</sup> Thomassen, *The Spritual Seed*, s. 122

<sup>51</sup> Quispel, *Gnostica, Judaica Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, s.,301

da, kendisinde ruhsal tohumun gelişebileceği biçimde yaratılmıştır. Dolayısıyla insanlığın dünyaya gelmesi, pozitif imalara sahip olduğu gibi, gnosisi elde ederek pleromaya dönüş macerasının zorunlu bir evresi olarak görülür. Sonuç olarak Valentinyan yaratma mitiyle Valentinyanların dünyaya karşı olan ahlaki tutumları arasında doğrudan bir ilişki vardır.

### Monizm

Bilindiği gibi, Gnostik anlayış genel anlamda düalist bir yapı arz eder. Örneğin Sabiilik ve Maniheizm gibi gnostik geleneklerde zıt ilkeleri ifade eden düalist bir anlayış söz konusudur. Özellikle madde-mana, ruh-beden aydınlık-karanlık gibi düalist unsurlar ön plandadır.<sup>52</sup> Ancak Valentinyan düşünce, gnostik bir anlayış olmakla beraber bu düalizm konusunda farklı bir yol izler. Valentinyan düşüncede her şeyi kuşatan Tanrı'nın başka bir gerçeklik tarafından kuşatılmayacağı vurgulanır. Burada monist bir kozmoloji söz konusudur. Bu monist Varlık tasavvuru, Valentinus'a kadar geri gider. Zira Valentinus için düalizm ya da bölünme yanlış bir nosyon ve gerçeklik hakkında temelde yanlış bir kavrayıştır.<sup>53</sup> Elaine Pagels de, Valentinyan Gnostizmin düalizmden temelde farklı olduğuna işaret eder.<sup>54</sup> Özellikle Valentinyan bir eser olan *Tripartite Tractate*'nin açılış bölümünde Tanrı'nın birliği teması hâkimdir. Aynı şekilde *Bilginin Yorumu* adlı metinde Kurtarıcının, gökyüzünde olan Baba'nın tek olduğunu öğrettiği belirtilir. Tanrı'yla ilgili kral, yargıç, Rab ve yaratıcı gibi popüler Tanrı imgelerinden farklı olarak, Valentinyanlar Tanrı'yı bütün varlığın nihai kaynağı olarak ele alırlar. Bu noktada Hıristiyanların Tanrı'yı kral ya da yargıç biçiminde yanlış biçimde betimledikleri üzerinde durulur. Oysa bu popüler imgeler, Tanrı'nın ruh ya da hakikatin Babası olduğunu ifade eden İsa'nın gerçek ve gizemli (gnostik) mesajından farklıdır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2000, ss., 126-127.

<sup>53</sup> Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, s. 158

<sup>54</sup> Pagels, *The Gnostic Gospels*, s. 31

<sup>55</sup> Pagels, *The Gnostic Gospels*, s.32

Hakikat İncili monizmin örnekleriyle doludur. (Hakikat İncili 22: 25-26). Bu monizm, acının illüzyon gibi bir şey ve tanrısal kökenler hakkındaki cehaletin sadece üstesinden gelinmesi gereken kusurluluk olduğu görüşünde verilir.<sup>56</sup> Hakikat İncili, gerçek varlığa sahip olan her şeyi kuşatan her şeyin Babası olan Tanrı'ya vurgu yapar. Onda hiçbir şey tarafından kuşatılmadığı halde her şeyi kuşatan Derinlikten bahsedilir. (Hakikat İncili 22: 25-26) Burada her şeyi kuşatan Tanrı düşüncesi Sokrates-öncesi filozoflara kadar geri gider. Valentinyan kaynaklarda pleromanın her şeyin Babasıyla olan temel birliğinin altı çizilir ve onun derinliğinin ölçülemeyeceği vurgulanır. Burada her şeyi kuşatan Baba düşüncesiyle dışında hiçbir şeyin bulunmadığı pleroma düşüncesi arasında bir bağlantı vardır.<sup>57</sup> Hans Jonas gibi yazarların aksine, tanrısal alan, kozmosu da kapsayan her şeyi ihtiva eder. Hakikat İncili'nde Baba, "her şeyin kendisinden ileri geldiği varlık" olarak betimlenir (17. 5-6), Burada her şeyden kastedilen evren değil, fakat pleromadır. Ancak pleromanın Baba'dan geldiği ifadesi, ikisi arasındaki ayrımı vurgulamaz, zira Her şey, her düşünceye üstün olan Baba'nın içindedir. Maddi âlemin yaratılması, Pleroma dışından bir saldırı değildir. Yani, cehalet ve onun sonuçları, gerçek bir varlığa sahip olmadığından, ruh için temel bir tehdit unsuru değildir.<sup>58</sup>

Baba'nın her şeyi kuşatmasıyla onun kavranamazlığı arasında bir bağlantı vardır. Zira her şeyi eliyle yani Mesih'le yarattığı söylenen Tanrı'yı kavramak imkânsızdır.<sup>59</sup> Aslında kuşatma-kuşatılmama meselesi eski Yunan felsefesinde sıkça rastlanan bir temadır ve erken dönem Hıristiyanlığında ihtiva etme-ihtiva edilememe temasına dönüşür. Tanrı hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. Bu yüzden tanrısallık, hem aşkın hem de içkin olarak kavranır. Bedenden farklı olarak, tanrısallık bir mekânla

<sup>56</sup> Karen L. King, *What is Gnosticism*, Harvard University Press, 2005, s. 161

<sup>57</sup> William Schoedel, "Gnostic Monism and the Gospel of Truth", *Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1980, s. 381

<sup>58</sup> Schoedel, "Gnostic Monism and the Gospel of Truth", s. 384.

<sup>59</sup> William Schoedel, "Topological Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism", *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, ed. Martin Krause, Brill, Leiden 1972, ss., 89-91

sınırlandırılmaz, Tanrı'nın hem her yerde hem de hiçbir yerde olması, Tanrı'nın maddi ve bedensel bir doğaya sahip olmadığına işaret eder. Aslında o, ne maddidir ne de gayri maddidir.<sup>60</sup> Öyle anlaşılıyor ki, Valentinyan monist teoloji, daha çok negatif teoloji gibidir. Babanın aktif iradesiyle, cehaletten doğan şeylerin varoluşuna izin veren iradesi birbirinden ayırt edilmelidir. Baba bu tür şeylerin varlığını onaylamaksızın, onların varoluşuna izin verir.<sup>61</sup> Aslında Valentinyanizmde hakiki Tanrı'nın doğrudan bilinmemesi ve onun tarif edilemezliği ile hiçbir şeyin onu kuşatamadığı düşüncesi yani monist tasavvur arasında bir bağlantı vardır.

Baba, her şeyi biçimlendirir, Her şey onun içindedir ve ona ihtiyaç duyar, Kurtuluş hadisesi bile Babanın içinde gerçekleşen bir olaydır. Pleroma her şeyin Babasıyla olan temel birliğe sahiptir ve onun derinliğini ölçme konusunda aeonların yetersiz kalır. Baba ne kadar araştırılırsa araştırılsın, her düşüncenin fevkindedir. Aeonlar Babayı tanımasalar da Babada'dırlar.<sup>62</sup> Zira aeonlar, Babayı tanımasalar bile onun tarafından kuşatılmışlardır. Aslında pleromanın dışında hiçbir şey var olmamasıyla Babanın her şeyi kuşatması aynı kapıya çıkar.<sup>63</sup> Bununla birlikte, maddi insanlar, Babadan ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, Babanın dışında var oldukları söylenemez. Maddi insanlar, Baba'dan uzak olanlar olarak resmedilir yoksa onların Babanın dışında var oldukları düşünülemez.<sup>64</sup> Dolayısıyla Tanrı'yı tanımayanlar bile, Tanrı'nın içindedirler.

Bununla birlikte, Valentinyanlar, maddi dünyanın Baba hakkındaki cehaletimizden kaynaklanan bir tür illüzyon olduğunu belirtirler. Valentinyanlar için maddi dünyanın bir illüzyon olduğunu, Valentinus'un görünüş alemi bir tür kaba benzemesi de göstermektedir. (Hakikat İncili 29:8-10). Maddi âlemde var olan nesnelere, pleromanın gölgelerinin

<sup>60</sup> Schoedel, "Topological Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism", s. 107

<sup>61</sup> Schoedel, "Gnostic Monism and the Gospel of Truth", s. 388

<sup>62</sup> Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, s. 159

<sup>63</sup> Schoedel, "Gnostic Monism and the Gospel of Truth", ss., 380-381.

<sup>64</sup> Schoedel, "Gnostic Monism and the Gospel of Truth", s. 387

den ibarettir.<sup>65</sup> Aynı şekilde evrendeki çokluk ve çeşitliliğin algılanması, hatta Tanrı ve benlik arasındaki ayrımın kendisi de bir tür illüzyondur.

Kişi ancak, Tanrı'yı bilip tanıyarak bu illüzyondan kurtulabilir. Gnosise sahip olan insan için, benlik ve Tanrı bu dünya ve pleroma arasında hiçbir ayrım yoktur. Bu bağlamda Valentinyan ekol, monizm konusunda Hint kökenli Advaita Vedanta okuluyla oldukça benzerlik göstermektedir. Tıpkı Valentinyan anlayışta olduğu gibi Advaita Vedanta'da da, maddi âlem, gerçeklik hakkındaki *avidya* yani cehalete atfedilen bir tür illüzyondur. Yani Advaita Vedanta düşüncesinde *avidya* olarak tanımlanan fenomen, Valentinyanlar için gnosisten mahrum olan kişinin durumunu ifade eder. Her ikisi için de, temel gerçekliği bilmek suretiyle kişi, çokluk dünyasının ötesine geçerek birliğe ulaşır ve buna ulaşmakla aynı zamanda kurtuluşa erişmiş olur.

110  
OMÜİFD

Valentinyan ekolün düalist bir yapıdan çok monist bir yapı sergilediği aşikârdır. Philip İncilinde, ışık-karanlık, hayat-ölüm gibi zıtlıkların karşılıklı olarak birbirine bağlantılı olduğu ve birbirinden ayırmanın imkânsız olduğu belirtilir. (53: 14-23) Buna göre, zıt olarak düşünülen kategoriler, birbiriyle ilişkilidir ve biri olmaksızın diğeri anlaşılabilir. Dolayısıyla buradaki ikilikler, düalist bir yapı sergilemekten çok tamamlayıcı niteliklerdir. Bu yüzden, beden-ruh, ışık-karanlık gibi düalizmler anlamsızdır, zira her şey temelde birdir.

Bunun yanı sıra "pleromanın içi" ve "pleromanın dışı" tabirleri kullanılırken kastedilen, mekânsal mesafe değildir, bu tür ifadelerle daha çok bilgi veya cehalet durumlarına atıf yapılır. Bu bakımdan Valentinyan monizm bizi Valentinyan bilgi öğretisini irdelemeye yönelmektedir.

### **Bilgi Öğretisi**

Valentinyan bilgi öğretisinin, ilk bakışta mitolojik dünya görüşüyle fazla bir ilgisi olmadığı düşünülebilir, ancak Valentinyan gnosis, gerek düşünüş gerekse de kurtarıcı mitleriyle yakından ilişkilidir. Belki de Valentinyan

<sup>65</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 2.8.1

mitolojinin alegorik anlatımını çözebilmemizi sağlayacak olan, Valentin-yan bilgi öğretisidir. Özellikle Irenaeus, Valentinianları, mutlak (mükemmel) bilginin bu hayatta kazanılabileceği görüşünü sahiplenmekle suçlarken, aslında pek çok sorunun cevabının Tanrı'nın inisiyatifine bırakılması gerektiğini savunur.<sup>66</sup>

Valentinyanizm, dünyayı bir tür okul, Mesih'i de bir tür öğretmen olarak tasvir eder. Mesih'i, ölümsüzlüğün ve Kelimenin öğretmeni olarak takdim eder. Valentinian öğretmenler, derslerinde işledikleri öğretiyi öğrencinin seviyesine uyarlarlar. Buna paralel olarak, yeni başlayanlarla ileri düzeyde olan öğrenciler birbirinden ayrılır.<sup>67</sup> Valentinianlar, ne rahiplerin ve psikoposların öğrettikleri ahlaki yükümlülükleri reddederler ne de Eski Ahit küçümserler. Ancak onlar, bütün bunların sadece ortalama ve avam olan Hıristiyanlar için geçerli olduğunu ancak imanın ötesinde gnosise sahip olan insanlar için bir bağlayıcılığı olmadığını düşünürler.<sup>68</sup> Onların eğitim anlayışında asli kavram gnosistir. Zira gnosis, Mesih'in kendi taraftarlarıyla paylaştığı bir tür kurtuluş iksiridir.<sup>69</sup>

Eski Yunanca'da, bilginin iki türü birbirinden ayırt edilir. Bunlardan ilki önermesel bilgi iken, diğeri bir şahısla hakkındaki personel bilgidir. Yunanca'da bu ikinci tür bilgi için, *gignoskein* ifadesi kullanılır. Bu kelime ile bilgi anlamındaki gnosis aynı kökten gelir. Bu ikinci tür bilgi, önermesel bilgiden çok tanıma, tanışıklık içinde olma anlamına gelir.<sup>70</sup> Gnosis terimi Pavlus tarafından insanların Tanrı hakkında sahip oldukları bilgi manasında kullanılmıştır (1 Kor.13:9 ve 2 Kor. 4.6). Yuhanna ise kelimeyi, isim şeklinde değil de, Tanrı'yı ve Mesih'i bilme (*gignoskein*) şeklinde kullanmıştır.<sup>71</sup> Kişi kendini tanımakla Tanrı'yı tanımaya başladığından, bu tür bilgi, gnosis, kurtarıcı ve dönüştürücü bir etkiye sahiptir. İman kurtuluş için tek başına yeterli değildir, kişinin ruhsal yönünün kurtuluşu

<sup>66</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 2.38.1

<sup>67</sup> Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, s. 4

<sup>68</sup> Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Vintage Boks, New York 1996, s. 168

<sup>69</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1.21.4

<sup>70</sup> Bentley Layton, *Gnostic Scriptures*, Doubleday, 1995, s. 9

<sup>71</sup> Merkur, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, s.112.

erebilmesi için, gnosis ihtiyacı vardır. Philip incilinde “Hiç kimse, imansız kurtulamaz” (Philip İncili 61:35-36) dense de, Philip İncilinin 79:25-32’inde şöyle bir metafor kullanılır. “Kökümüzü oluşturan tarla, imandır. Beslendiğimiz su, umuttur. Soluduğumuz hava sevgidir. Meyvemizi olgunlaştıran güneş ışığı, gnosisdir (bilgi).”

Gnosis, sahibine güç kazandıran bir bilgidir. Kişi kendini bilmek suretiyle, tanrı gibi olmaya başlar, zaten insanın temel doğası tanrısaldir. Bu yüzden gnosis, üstün varlıkla birlik halinde kişinin kendi tanrısal doğasını kavramasıdır.<sup>72</sup> Kişi manevi anlamda yeniden diriltilmekle adeta yeniden doğar ve gnosis sayesinde Tanrısal Hakikati tecrübe eder. Gnostik yeniden dirilme hadisesi, kişinin gnosis sayesinde tanrısal âleme adım atmasıyla ilgilidir. Kişi gnosis kendi seçimiyle değil Tanrı’nın inayetiyle kavuşur. Katolik Hıristiyanlıkta iman kendinde bir son iken, Valentinyanizmde, iman nesnesi gnosisdir. Valentinyanlar, kendi anlayışlarında temsil edilen kurtuluşun, gnosis dayanması nedeniyle, daha yüksek ruhsal bir kurtuluş olduğunu belirtirler, buna karşılık, Katolik Hıristiyanlığın gnosisden yoksun olduğu için, daha aşağı düzeydeki bir kurtuluş olduğunu savunurlar. Dolayısıyla kurtuluş sürecini sakramentlere dayandıran Hıristiyanlıktan farklı olarak, gnosis olgusunu ön plana alırlar. Ptolemy ve Heracleon, gnosis sahip olmaksızın imanla yaşayan Katoliklerin de kurtuluşa erişebileceklerini ileri sürerler. Onlar Valentinus’tan farklı olarak, Mesih’in sadece insanın ruhuna sahip olmadığını ayrıca insanın nefsine ve bedenine de sahip olduğunu belirtirler.<sup>73</sup> Başka bir deyişle gnosis ulaşmakla kişi, sadece kendini kurtarmaz, ayrıca maddi âlemi yeniden pleromanın lekesiz durumuna uygun olarak restore etme sürecine müdahildir. Bu yüzden bireysel kurtuluş, bütünü kurtuluşuyla bağlantılıdır.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Gerard van Groningen, *First Century Gnosticism. Its Orgins and Motifs*, Brill, Leiden 1967, s. 185

<sup>73</sup> Quispel, “Origen and Valentinian Gnosis”, s. 294

<sup>74</sup> Martin, *The Gnostics. The First Christian Heretics*, ss., 50-51



Gnostik Hıristiyanlar, Mesih'in Hıristiyanların müşterek anlayışının ötesinde daha derin bir boyutta anlaşılması gerektiğini savunurlar. Gnosis'e sahip olan kişi, İncil'in sadece günahların bağışlanmasıyla ilgili bir mesaj olmadığını, bunun da ötesinde, kendisi sayesinde kişinin özündeki tanrısallığı keşfettiği manevi bir uyanış olduğunu idrak eder. İnsan kendi varlığının kaynağı olarak Tanrı'yı bulduğunda, kişinin kendini derinlikli bir biçimde bilmeye başladığını hisseder.<sup>75</sup> Gnostikler için kurtuluş, çarım aracılığıyla Tanrı'yla tekrar barışmaktan ziyade gnosis aracılığıyla gerçekleşen bir uyanıştır.<sup>76</sup> Bu gnosis kelimesinin ardında yatan gizemdir.

Bilgi ve cehalet, sadece öznel özel tecrübenin değil, ayrıca nesnel ve bütün varoluşun ilkeleridir. İkisi bir bütün olarak gerçeklik için yapısal unsurlardır. Cehalet, kalıcı cevher olduğu kadar süfli âlemin var olmasının ilk nedeni olan sebep olucu ilkedir. Cehalet zıttı olan bilginin karanlık, gizli modudur. Bilgi ise, Mutlakın, cehaletin orijinal koşuludur. Evrenin gerçek varoluşu, cehaletin sonuçlarınca tesis edilir. Bilgi kurtuluşun yegâne aracıdır. Bilgi sadece bileni değil, bilineni de etkiler, özne ve nesne özde aynıdır.<sup>77</sup>

### Valentinyan Kırstoloji

Adolf von Harnack, Valentinyanların "ilk Hıristiyan ilahiyatçılar" olduğunu söyler. Valentinyan Kırstolojiyi yakından incelediğimizde, bu ifadenin çok da haksız olmadığını fark edebiliriz. Valentinus'un öğretisi, Mesih merkezlidir. Ancak diğer gnostik Hıristiyanlar gibi onlar da, İsa'nın Tanrı'nın oğlu oluşunu ya da teslisin unsurlarından biri olma yönünü değil, daha çok gnosisi getiren bir haberci oluşunu öne çıkarırlar.<sup>78</sup>

Valentinyanlar Pavlusçu tarih anlayışının etkisi altındadır. Bunun doğal sonucu olarak tarihi iki döneme ayırırlar. İlk dönemde yani Eski-

<sup>75</sup> Pagels, *The Origin of Satan*, ss., 167-168.

<sup>76</sup> Stephan A. Hoeller, *Gnosticism*, Quest Books, Illinois 2002, s. 63

<sup>77</sup> Jonas, *The Gnostic Religion*, ss., 174-175.

<sup>78</sup> Hoeller, *Gnosticism*, s. 67

Ahit döneminde İsa-Mesih gelmeden önce, gerçek Tanrı bilinmemekteydi, asırlar boyunca insanlar Tanrı'yı bulmak istediler ancak Mesih'ten önce, sadece yanlış bir tanrı imgesini yani Demiurge'yi tasarladılar. Hatta gerçek Tanrı yerine, kanun koyucu ve materyal dünyanın mimarı olan yanlış bir tanrı imgesine tapındılar. Valentinyanlar Eski-Ahiti, diğer Gnostiklerden farklı olarak, kötü niyetli ve kör bir Demiurge'nin eseri olarak reddetmezler, ancak onunla ilgili çok da olumlu bir görüş serdetmezler. Tanrı'nın kurtuluş planında Mesih'in rolü açısından, Eski-Ahit dönemi, kurtuluş planının imgeler ve semboller yoluyla dolaylı biçimde insanlara aktarıldığı, nefsanî bir niteliğe sahiptir. Bu Eski-Ahit dönemi, ruhsal dönemi başlatacak olan İsa'nın gelişiyile kapanır. Yeni Ahit'in İsa'sı, sadece pleromatik varlıkların tezahürlerinden biri değildir. Daha çok, o, gerçek Kurtarıcıdır. Ruhsal dönem sadece onunla başlar.<sup>79</sup> Ruhsal evreyi başlatan tarihin ikinci evresi olan Mesih çağında insanların gnosisle tanışması sayesinde Demiurge'nin ötesindeki hakiki Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi edinirler.

114  
OMÜİFD

Katoliklere göre, Mesih, insanlığın günahları uğruna kurban edilmiş, ölümü ve yeniden dirilmesiyle kurtuluşu getirmiştir. Oysa Hakikat İncilinde İsa insanları özgürleştirecek bilgiyi dünyaya getirerek kurtuluşu sağlar. Hakikat İncilinde İsa'nın tasviri, sanılanın aksine doketik bir ton taşımaz.<sup>80</sup> Mesih sadece cemaate üye olanlara görünebilir olan "manevi et" olarak betimlenir. Hakikat İncilinde şöyle söylenir: Madde ehli, İsa'ya yabancıdır. Onlar İsa'nın biçimini görmezler ve onu tanımazlar, çünkü o, etsel bir formda Pleroma'dan indi, onun çürümezliği idrak edilemezdir.

Aynı metin, İsa'nın Çarmıhta acı çekmesi ve ölmesi hakkında olumlu bir değerlendirme yapar. Daha doğrusu, çarmıh hadisesi bir yenilgi değil, aksine bir zaferdir: Hayat kitabı görünmeden önce kurtuluşa inananların hiçbiri belli olmadı. Bu yüzden merhametli ve imanlı İsa, kendi ölümünün çoğu için hayat olduğunu bildiğinden, bu kitabı alınca-

<sup>79</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, ss., 118-119

<sup>80</sup> Buna karşılık Dunderberg, Philip İncilinde tasvir edilen Mesih'le ilgili resmin doketik olduğunu iddia etmektedir. Dunderberg, "The School of Valentinus", s. 90

ya kadar, sabretti, acıya dayandı. Her şeyin Babası, görünmez olduğundan, her şey gizli kaldı. Bu yüzden İsa, kendini vahiy olarak izhar etti. O, kendini bu kitapla giydirdi. O, bir ağaca çivilenmekle aslında, Baba'nın buyruğunu Çarmıha çiviledi. Sonsuz hayat onu giyinmesine rağmen, o, kendini ölüme alçalttı. O, hiç kimsenin kendisinden alamayacağı çürümezlikle giyindi. (Hakikat İncili 20:10-14) Çarmıh, bir tür kitaba İsa'nın Çarmıha çivilenmesi ise bu Kitabın yayınlanmasına benzetilir.

Valentinus'a göre, İsa ile Mesih arasında hiçbir ayırım yapılmaz, Nasıralı İsa, her ne kadar yemek yiyip su içse de, tuvalet ihtiyacı olmadığından tanrısal bir varlıktır.<sup>81</sup> Valentinyanizme göre, Tanrı "Bythos" yani derinlik olarak adlandırılır.<sup>82</sup> Tanrı dipsiz bir derinlik olduğu için, ona sadece Oğlunun kendini vahiy olarak izhar etmesiyle ulaşılır.<sup>83</sup>

Mesih'in varlık öncesi varlığı, Valentinyan krsitolojinin omurgasını oluşturur. *The Treatise on the Resurrection* adlı metinde henüz evren yaratılmadan önce Mesih'in varolduğu belirtilmektedir.<sup>84</sup> Mesih'in kurtarıcı rolü, Sophia ile ilişki içinde düşünülür. Kurtarıcı hadiseler, pleroma içinde gerçekleşir, Nasıralı İsa ile ilişki içinde tarihsel ve dünyevi alanda gerçekleşen olayların prototipidirler. Kurtuluş, çarmıha gerilme ve yeniden dirilme, Valentinyanlar için, kozmik bir çerçevede gerçekleşen sembolik olaylardan ibarettir.<sup>85</sup> Sophia, derinlik olan Baba'nın bilgisine erişme tutkusu nedeniyle, tuzağa düşürülür. Yeni Eflatuncu felsefede benin bilgisi sorunu olarak yüzyıllardır tartışılan bir probleme burada mitolojik bir form kazandırılır. Nasıl ki Yeni-Eflatunculukta tutku, bilgiyi engelleyen kötü bir tutum olarak anlaşılmışsa, Valentinyanlara göre, bilgiye duyulan tutku tanrısal hikmeti Tanrı'nın kendisinden koparır.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Christoph Marksches, *Gnosis: Introduction*, T&T Clark, New York 2003, s. 89

<sup>82</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1.1.1

<sup>83</sup> Marksches, *Gnosis*, s. 90

<sup>84</sup> Barth D. Ehrman, *Lost Christianities*, Oxford University Press, New York 2003, s. 132

<sup>85</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 154.

<sup>86</sup> Marksches, *Gnosis*, s. 92.

Bu düşünüş mitinde Sophia, yüce dünya ve süfli dünya arasındaki “sınır” tarafından zapt edilir ve helak olmaktan son anda kurtulur.<sup>87</sup> Bu “sınır” ifadesi, “çarmıh”, sıfatıyla yakından ilgilidir ve soteriyolojik bir işleve de sahiptir. Çarmıh, pleromadaki sınırın bir işaretidir, Zira o, dünyayı pleromadan ayırdığı gibi, imanlıyı imansızdan ayırır. Çarmıh, Baba’yı izhar eden bir işleve sahiptir ve Valentinyanlar için sadece günahların bağışlanmasıyla değil, ayrıca maddi olandan arınmayla ilgilidir. Kurtarıcı olarak isimlendirilen, pleromanın yıldızı olan Mesih, Baba’nın isminden sonraki kelime yani logostur. O, Nasıralı İsa biçiminde görünmüştür ve sadece Pleromanın içinde değil, onun dışında da kurtarıcı bir role sahiptir.<sup>88</sup>

Oğul, Ruhsal olanların Kilisesini kurtarmak için dünyaya inmiştir ve onun geliş amacı, kötülük güçlerine karşı mücadele etmek ve dünyevi düzensizliği düzeltmeye çalışmaktır.<sup>89</sup> Valentinyanlara göre, inkarnasyon, gizemli tanrısal sürecin amacı ya da doruk noktası değil, fakat sadece bu gizem içinde bir unsurdur. Gnostikler, Mesih’in etinden bahsettiklerinde, onun insan olmasını ve kendisini bir insan suretinde göstermesini kastettiler. Dolayısıyla, Yuhanna 1:14’de “Kelime, beden oldu” ile kastedilen, İsa’nın bir bedenden ya da etten oluştuğu değil, Logosun kurtarıcı döneminin dünyevi evresinin başlaması için zorunlu olan insan suretinde görünmedir. Gnostikler için, inkarnasyon sorunu, Logosun gizemli biçimde insan doğasıyla karışımı meselesi değildir. Meryem’in rahmine düşmeden önce, Logos zaten hem nefsanî hem de ruhsal cevhere sahipti. Luka 1.35’deki “Kutsal Ruh, senin üzerine gelecek ve En Yücenin gücü, seni kuşatacak” ifadede Valentinyanlara göre En Yüce ile kastedilen, Eski-Ahit’in tanrısı olan Demiurge’den başkası değildir. Kutsal Ruh Mesih’in ruhsal doğasını sağlamaştırırken, Demiurge ise, Kurtarıcıya nefsanî bir

<sup>87</sup> Mesih, kendi kudretiyle, biçimsiz ve şekilsiz sophiayı biçimlendirir. Sophia, kendisini kaostan daha yüce bir mekâna aktaran ve sonunda eski yerine geri götürmek için aşağı inen İsa tarafından kurtarılır.

<sup>88</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 155

<sup>89</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 120.

boyut bahşeder.<sup>90</sup> Gnostik Hıristiyanların çoğu, İsa'nın çektiği acının ve ölümünün gerçek olduğunu ifade ettiklerinde, Kilise Babalarının iddia ettiği gibi, doketik bir görüşü savunmazlar. Zira Kurtarıcının bedensel doğası, geçici olsa da gerçekliği ifade eder. Ancak bu genel Gnostik anlayışın dışında Ptolemy gibi bazı Valentinyanlar, İsa'nın fiziksel biçimde doğduğunu kabul etmezler. Buna göre, hem Bakire Meryem'in hem de Mesih'in bedeni, maddi değildir, bu yüzden onun beşeri doğası sadece görünümünden ibarettir ve böyle bir görünüme bürümesinin nedeni, Arkonları kandırma çabasıdır.<sup>91</sup>

Irenaeus, Valentinyanların her ne kadar dilleri ile bir tek Mesih'e inandıklarını söyleseler de, zihinlerinde onu üç parçaya böldüklerini ifade eder. Valentiyen Kristolojide, ruhsal, nefsanî ve bedensel olmak üzere üç Mesih figürü mevcuttur. Her biri ayrı bir öneme ve işleve sahiptir. Yaratıcı sadece nefsanî olarak Mesih'i meydana getirmiştir, ancak yine de o, tıpkı suyun borudan geçmesi gibi Meryem kanalıyla gelmiştir.<sup>92</sup> Özellikle Ptolemy, bu metaforu kullanır. Ruhsal Mesih, vaftiz esnasında beyaz güvercin biçiminde inmiştir. Beyaz güvercin, varoluşu gnosis'e göre biçimlendirmeye işaret eden bir semboldür. Beyaz güvercin, İsa'nın kurtuluş eylemini gerçekleştirmeye hazır olduğunu gösterir. O, ayrıca Babayı bilen-tanıyan Nous'un yani oğlun sembolüdür. Kurtuluş görevini icra etmek eş deyişle, Baba'nın bilgisini aktarmak oğlun yetkisindedir.<sup>93</sup> İsa, Pilate'nin huzuruna getirildiğinde, Mesih'in ruhu ondan uzaklaştı. Fakat Sophia'dan gelen tohum acı çekmez, zira o ruhsaldır. Onlara göre, nefsanî Mesih, acı çekmiştir ve onun vasıtasıyla Sophia, çarımış üzerinde kendini gösteren Yüce Mesih'i sergilemiştir.<sup>94</sup> İsa, evreni gerçek kökenine göre, orijinal yapısında bulunan muvazeneyi yeniden canlandırma sürecini başlatır. Bu bakımdan, İsa'nın çektiği acı (passion), sadece kurtarıcı değeri bir anlam taşımaz, onun öneminin büyük kısmı, Sophia'nın yansıt-

<sup>90</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 121.

<sup>91</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 122

<sup>92</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1.7.2.

<sup>93</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 123

<sup>94</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 166

tığı pleromatik gerçeklikte gizlidir. Tarihsel Çarmıh ise, pleromatik (kozmetik) Çarmıhın işlevlerini tekrar ettiği ve yansıttığı ölçüde önemlidir. Fiziksel, bedensel Mesih Çarmıhta gerçek bir ölümle ölmüştür, fakat o ölmeyen önce Ruhsal Mesih fiziksel Mesih'i terk etmiştir. Mesih'in Pleroma ile ilişkisi, güneş ışınlarının kaynağıyla olan ilişkisine benzer. Acı ve ölüm anında İsa'dan çekilen Pleromatik dünyanın manevi ışınları Yeniden diriltiren Mesih'in üzerinde parlamaya başlar.<sup>95</sup>

### İnsan Öğretisinden Kurtuluş Mitine

Valentinyanizm'de Sophia miti, insanın doğasına göre üç sınıf olduğunu belirtir. Kendilerinde ilahi ışığı taşıyan "ruhsal insanlar", Kiliseye hizmet ve amelle kurtulabilecek olan "nefsanî insanlar" ve maddi dünyaya bağlı olup da kurtuluşa erişemeyecek olan "maddi insanlar".<sup>96</sup> Bu üç tip insan, bilincin üç evresi olarak kabul edilebilir, başka bir deyişle, insanlığın üçe bölünmesi, aslında benliğin üçe bölünmesidir.<sup>97</sup> Bu aynı zamanda, Sophia'nın düşüş ve kurtuluş mitindeki üç safhaya tekabül eder. Maddi insan, Sophia'nın düşüşünden ve acısından, nefsanî insan, Sophia'nın pişmanlık duyup yalvarıp yakarmasından ve ruhsal insan, onun gnosisinden türemektedir.<sup>98</sup> Valentinus, insanın bedenini, şeytanın evi olarak betimler. Sadece oğlun Tanrıyı izhar etmesiyle insan arınmışlık durumuna geri döner. Demiurge güçleri Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır,<sup>99</sup> önce onlar insanın maddi yönü yani bedeni yarattılar, daha sonra Sophia'nın pişman olup yalvarmasından elde edilen nefis bu bedene üflendi, en sonunda Sophia, gizemli bir biçimde ruhsal tohumu insana ekti. Bu yüzden her insanda, bu üç doğanın ortak olarak mevcut olduğu söylene

<sup>95</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 123

<sup>96</sup> Everett Ferguson, *Background of Early Christianity*, Eerdsman's Pub., Cambridge 2003, s. 311

<sup>97</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1.7.5 Karen L. King, *What is Gnosticism*, s. 206

<sup>98</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1.5.1 Einar Thomassen, "Heracleon" *The Legacy of John: Second Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. Tuomas Rasimus, Brill Leiden, 2010, s. 181.

<sup>99</sup> Floramo, *A History of Gnosticism*, ss.,98-99.

de, bütün insanların potansiyel olarak, ruhsal tohuma sahip olup olmadıkları hususu belirsizdir.<sup>100</sup>

Üç sınıf insan öğretisi, aslında Matta İncilindeki ekin ekmeyle ilgili bir meselin gnostik yorumundan ibarettir. (Matta 13:3-8 ve 18-23) . Burada İsa'nın mesajını anlamadıkları için reddedenler, yolun kenarına düşen tohumlar gibidir, bu insanın maddi doğasına tekabül eder, nefsi ön plana çıkaran insanlar ise, sözü dinler ama dünyevi kaygılar yüzünden sözü hayatına tatbik etmez, bunlar da dikenler arasına ekilmiş tohum gibidir, ancak ruhsal insanlar, sözü, işitir, anlar ve gereğini yapar, bunlar ise, iyi toprak üzerine ekilmiş tohuma benzer.

Kısaca belirtmek gerekirse, insan benliğine dair üç katlı sınıflandırma, yeniden dirilme meselesinde de, üç katlı bir yapı olarak karşımıza çıkar. Maddi yönümüz yani bedenlerimiz, toza toprağa karışacak, nefslerimiz yaşayacak (nefs ölmemesine rağmen, ruhsal etin yeni bir bedenini kazanıncaya kadar ölüm tarafından kuşatılır.), içsel benliğimiz (ruhumuz, ışık parçası) Pleromaya geri dönecektir.

Hakikat İncilinde, maddi insanlardaki bedensel arzuların, insana gerçek kökenini unutturan bir uyuşturucu gibi olduğu ifade edilir. (Hakikat İncili 22:17-18) Philip İncilinde ise, bu maddi doğa, içimizde kök salan, bizi köleleştiren, istediğimiz şeyi yapmamızı engelleyen, istemediğimiz şeyi yapmamıza yol açan cehalet durumu olarak tanımlanır. (Philip 83: 22-28) Bu doğaya sahip insanlar, Mesih'i gerçek mahiyetiyle tanınamışlardır, sadece onun bedensel biçimini bilirler.

Nefsanî insanın en temel özelliği, pişmanlık, acı ve ıstırap içinde olmalarıdır. Buna göre, kurtuluş, pişmanlıkla başlar. Demiurge tarafından yaratılan nefsanî insanlar, ruhsal benlikten çok da fazla aşağı bir konumda değildir.<sup>101</sup> Kendi içlerinde bir dönüşüm yaşayan bu nefsanî insanlar, mimar tanrının seviyesine yükselirler, ancak gerçek Tanrı'dan ve ruhsal doğadan habersizdirler. Nefsanî insanlar, hakiki Tanrı hakkında cehalet

<sup>100</sup> Thomassen, *The Spritual Seed*, s. 478.

<sup>101</sup> Bloom, *Omens of Millenium*, s. 193.

içinde olduklarından, onların davranışlarını belirleyecek kurallara ve talimatlara ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden onlar, hukukun etkisi altındadırlar. Bu tür insanlar, ruhsal bilgiyi alamadıklarından, bu dünyadan gerçek anlamda özgürleşmeyi başaramazlar. Herakleon, onların, gerçek Tanrı yerine mimar tanrıya taptıklarını iddia eder. Şeytani işgalara direnebilirlerse kurtuluşa erebilirler, ancak dünyanın sonuna kadar, manevi potansiyellerinin bütününe erişemezler.

Ruhsal insanlar, yeniden dirilen Mesihî doğrudan deneyimleyen kişilerdir. Ancak ruhsal insanlar, gerçekliği doğrudan tecrübe ettikleri için, diğer insanların tanıklığına ihtiyaç duymazlar. Onlar, kendi kökenlerini yani nereden geldiklerini ve geleceklerini yani nereye döneceklerini hatırlarlar ve kendi kökenlerini varlık-öncesi Varlığa kadar geri izlerler. Tanrı'nın parçası olduklarından, Tanrı'yı bilmeye başlarlar. Philip incilinde, gnosis elde etmenin, insanın gerçek dirilişi, cehalet ölümünden dirilişi olduğu belirtilir. Bu yeniden dirilme, öldükten sonra gerçekleşmez, daha çok burada ve şimdi tecrübe edilir. (Philip İncili 56: 18-19). Yani kurtuluş, kişinin dünyadaki hayatında açığa çıkar.<sup>102</sup>

Philip İnciline göre, vaftiz, gerçek yeniden dirilmedir.<sup>103</sup> Başka bir deyişle, vaftiz hadisesinin, ölüm ve yeniden dirilme olarak anlaşılması onun gizemli ya da bätini bir yorumuyla mümkündür. Gnosis, ruhun dönüşümüne yol açan spermatikos logosun bir tezahüründen ibaret olduğundan, gnosis kurtuluş sürecini ikmal eder. Yani bir bakıma gnosis olmaksızın vaftiz etkili olamaz. Bu yönüyle vaftiz, aynı zamanda insanın Tanrı'yla tanışmasıdır. Ruhsal insanlar, semavi Pleroma alanına geri dönerler. Burada ruhsal insanın Babayla sonsuz birliği, manevi bir evliliğe ve Pleroma ise bu manevi evliliğin gerçekleştiği gelin odasına benzetilir. Gelin odasında bireysel ruhun yenilenmesi, Sophia'nun yenilenmesine benzetilir.<sup>104</sup> Gelin odası, ruhsal insanların, Pleromadaki meleklerle birleşmesini ifade eder. Bu dünyada ise bu birlik, sakramentlerle ilgili ritüel-

<sup>102</sup> King, *What is Gnosticism*, s. 160

<sup>103</sup> Bloom, s. 189.

<sup>104</sup> Merkur, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, s. 153.



lerde gerçekleşir.<sup>105</sup> Valentinyanlar kendilerini, “gelin odasının çocukları” olarak betimler.

Hakikat incilinde, yeniden dirilme tecrübesi kâbustan uyanma metaforuyla dile getirilir. “Yeniden Dirilme Üzerine Tez” isimli Valentinyan metinde ise, inananların, yeniden dirilmedeki ruhsal etin bedenini alacağı dile getirilir. Buna göre yazar, bedenın yeniden dirilmesine karşı çıkar.<sup>106</sup> Yeniden dirilen beden, bu dünyadaki beden değil, fakat “ruhsal beden” olarak isimlendirilen şeydir.<sup>107</sup> Bununla birlikte, söz konusu eser, kurtuluşun mevcut yönünü vurgular. Buna göre yeniden dirilme hâlihazırda bu hayat içinde tecrübe edilebilir. Dolayısıyla Valentinyanların yeniden dirilme hadisesini literal olarak değil ancak alegorik anladıklarını söyleyebiliriz. Mesih’in yeniden dirilmesi de, insanların yeniden dirilişini kolaylaştıran bir teşvikten öte bir şey değildir. Dolayısıyla insanda böyle bir uyanış gerçekleşmezse, Mesih’in ölümü ve yeniden dirilmesi bir anlam ifade etmez.<sup>108</sup>

Valentinyan anlayışta ruhsal olan her şey, gnosisle biçimlendiğinde ve mükemmelleştiğinde, dünyanın sonu gelir. Restorasyon anlamına gelen *apokatastasis* terimi, Valentinyan anlayışta eskatolojik bir kavramdır ve kökeni Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki *Endzeit* düşüncesine dayanır.<sup>109</sup> Restorasyon, Mesih’in getirdiği gnosis aracılığıyla mümkündür. Gnosis, kişinin asli koşulunun restore edilmesidir ve günahın nedeni olan maddi doğayı yok etmelerine imkân verir. Gnosisle o, maddeyi tüketerek, çokluktan birliğe doğru kendini arındırır. (Hakikat İncili 25:10-20) Bilgiye sahip olan özgür bir insandır ve özgür insan günah işlemez ve günah işleyen kişi, günahın kölesidir. (Philip İncili 83: 18-21) Sadece Kurtarıcı günahsız olabilir, Valentinyanlar günahı, Yüce Tanrı ya da Baba’yla

<sup>105</sup> Lampe, *From Paul to Valentinus*, s. 301

<sup>106</sup> Duderberg, “The School of Valentinus” s. 87

<sup>107</sup> Rudolph, s. 194.

<sup>108</sup> Hoeller, *Gnosticism*, s. 66

<sup>109</sup> Rudolph, s. 196

uyum içinde olmayan beşeri eylem ya da düşünce olarak tanımlar. İnsanın günahının nedeni olarak Baba hakkındaki cehaleti gösterirler.<sup>110</sup>

Valentinyan mit, acı ve ölümün kurtarıcı bilgiyle aşılabilen illüzyonlar olduğunu belirtir ve insanlığın durumunu cehalet ve hata açısından tasvir eder. Oğul, yaratmadaki kusurluluğu yani Baba hakkındaki cehaleti aşarak kurtuluş sürecini etkileyebilir.<sup>111</sup> Valentinyanlar, Pavlus gibi, günah konusunu geniş planda ele alırlar, burada günah, sadece doğru yanlış meselesi değil, fakat ilahi mükemmellik karşısında benliğin hata yapma koşuludur. Ruhsal insanların, doğası gereği kurtuluşa erdikleri iddiası, Katolik yazarların çizdikleri bir karikatürdür.<sup>112</sup> Valentinyan anlayışa göre hiç kimsenin kurtuluşu verili bir teminat içermez.

Ölünün yeniden diriltilmesiyle ilgili İran kökenli evrensel eskatoloji düşüncesi Valentinyanlar tarafından bireyselleştirildiğini gözlemlemekteyiz. Dolayısıyla, Valentinyanlar, İran kökenli eskatoloji anlayışını Yahudilikteki bireyin ölümünden sonraki kurtuluşu düşüncesiyle ilişkilendirmişlerdir.<sup>113</sup> Yeniden diriliş inancı iki boyuta sahiptir. İlk boyutta, kurtarıcının çağrısı ya da kendini bilme yoluyla “unutulmuşluktan” ve “cehaletten” bedende hapsolmuş ışık parçasının yeniden dirilişi, ikinci boyutta ise, ışık parçasının pleromaya yükselişidir.

## Sonuç

Bu yazıda Gnostik Hıristiyan bir akım olan Valentinyanizmi ve daha çok onun mitolojik dünya görüşünü ele aldık. Ancak bu tavrımız, Gnostik Hıristiyanlığa yönelik entelektüel ve doktrinel yaklaşımı, Gnostik Hıristiyanlığı anlamının tek yolu olarak kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Zira Gnostik Hıristiyanlığın özünün mit ve teoloji olduğunu ileri sürmemekteyiz, aksine onun ahlak felsefesi veya sosyolojik yapısı üzerinde de ciddi araştırmalar yapılabilir. Diğer taraftan diğer bir sorun, belli konularda Valentinyanizmin genel Gnostik anlayıştan ciddi farklılaşmalar sergile-

<sup>110</sup> King, *What is Gnosticism*, ss., 206-207.

<sup>111</sup> King, *What is Gnosticism*, s. 159

<sup>112</sup> King, *What is Gnosticism*, ss., 160-161

<sup>113</sup> Rudolph, *Gnosis*, s. 189.

mesi karşısında, Valentinyan geleneğin gnostik olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı meselesidir. Kanaatimize göre, her şeye rağmen, Valentinyan anlayış Gnostik aile içinde pekâlâ değerlendirilebilir. Valentinyan geleneğin bir yönüyle Hıristiyanlıkla diğer yönüyle gnostizmle ilişkisi onun her iki sistemle olan benzerlik ve farklılıklarını bir arada vurgulamamızı gerekli kılmıştır.

Ancak biz Valentinyanlar için Gnostik tabirini kullanırken, gnostik teriminin apolojetik bir içeriğe sahip olduğunun farkındayız. Aslında Gnostizmi tanımlama sorunu, Hıristiyan geleneğin normatif kimliğiyle ilgilidir. Zira Gnostizm Kilise babaları tarafından Katolik Hıristiyanlığın “ötekisi” olarak yargılanmıştır. Hıristiyanlığın ilk yüzyılları içinde Katolik anlayış, kendi kredosunun temellerini, ötekileştirdiği Gnostik hareketler üzerinden inşa etmiştir. Adeta gnostik akımlar, Katolik öğretinin kendiyle ilgili zihinsel imajının ters yüz edilmiş bir biçimi gibidir. Dolayısıyla Katolik yazarların Gnostik Hıristiyanlar hakkında yazdıkları metinler aynı zamanda Katolikliğin kendi hakkında sarf ettikleri ifadeler gibi de okunabilir.

Bir şeyi ifadelendirme biçimimiz, ne kadar objektif olduğumuzu iddia etsek de, ifade ettiğimiz şeye karşı olan bakış açımızı yansıtır. Ancak şunu vurgulayabiliriz ki, bizim Valentinyanizmden gnostik bir akım olarak bahsetmemiz, onun aynı zamanda Hıristiyanlık başlığı altında değerlendirilmesine mani değildir. Dolayısıyla Valentinyanizm bizim açımızdan en az Katolik kilisesi kadar Hıristiyan geleneğine aittir. Bu yüzden Valentinyanizm ve Katolik anlayış arasında özselci biçimde yapılan ayrımlara itibar etmemekteyiz. Ayrıca Valentinyan anlayışı, ortodoksiheresi tartışması bağlamına yerleştirmek, Valentinyan geleneğe haksızlık yapmak anlamına gelebilir. Zira onlar hakkında “heretik” vb. normatif tanımlamalardan kaçınabilir, hatta fenomenin tanımında daha hassas bir sosyolojik dil kullanabiliriz.

Valentinyanlar kendi öğretilerini Katolik Hıristiyanlıkla çatışma içinde değerlendirmediler. Bu yüzden onları Hıristiyan olarak kabul etmemizde fazla bir sakınca yoktur. Bununla birlikte Valentinyanlar, Kitab-

ı Mukaddesteki mitolojik anlatımları, literal olarak değil, alegorik olarak algıladılar. Aslında bu tür mitolojik anlatımlar onlara göre, tasvir edilemez veya tarif edilemez Tanrısallığı tasvir edebilmenin uygun bir yoludur. Philip İncilindeki “Hakikat dünyaya çıplak halde gelmez, ancak imgeler biçiminde gelir” ifadesinin de gösterdiği gibi, mitler metafizik konuların daha iyi anlaşılmasını sağlayan anlatılardır. Valentinyanlar kendilerini mitlerde anlatılan konunun gerçek ve gizemli yönlerini kavrayabilen kişiler olarak görürler. Bu bakımdan onların mitsel öyküleri alegorik olarak anlamaya çalışmaları, Katolik çağdaşlarının Kutsal kitap hermenötiğinden farklıdır. Aslında onların mitsel anlatılara alegorik ve mecazi yaklaşması, aynı zamanda çoğulcu hakikat algılamasına sahip olmalarının da nedenidir. Zira onların mitsel doktrinleri mecazi olarak kabul etmesi, Valentinyanların birbirlerinden farklı farklı düşünceleriyle sonuçlanmıştır.

## 124 Kaynakça

- OMÜİFD Bianchi, Ugo, “Observations on Valentinianism” *Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1980
- Bloom, Harold, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*, Riverhead Books, New York 1996
- Brakke, David, *The Gnostics*, President and Fellows of Harvard College, U.S.A., 2010
- Dawson, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision*, University of California Press, California 1992
- Dunderberg, Ismo, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*, Columbia University Press, New York 2008
- \_\_\_\_\_, “The School of Valentinus”, *A Companion to Second Century Christian “Heretics”*, ed., Antti Marjanen ve Petri Luomanen, Brill, Leiden 2005
- Ehrman, Barth D., *Lost Christianities*, Oxford University Press, New York 2003
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt: 2, Kabalcı, İstanbul 2003
- Ferguson, Everett, *Background of Early Christianity*, Eerdsman's Pub., Cambridge 2003
- Floramo, Giovanni, *A History of Gnosticism*, Oxford: Blackwell 1990
- Groningen, Gerard van, *First Century Gnosticism. Its Orgins and Motifs*, Brill, Leiden 1967

- Gündüz, Şinasi, "Gnostik Dinler", *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2000
- Harris, John G., *Gnosticism: Beliefs and Practises*, Sussex Academic Press, Portland 1999
- Hoeller, Stephan A., *Gnosticism*, Quest Books, Illinois 2002
- King, Karen L., *What is Gnosticism*, Harvard University Press, 2005
- Lampe, Peter, *Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress Press, Minneapolis 2003
- Layton, Bentley, *Gnostic Scriptures*, Doubleday, 1995
- Macdermot, Violet, "The Concept of Pleroma in Gnosticism", *Gnosis and Gnosticism* ed., Martin Krause, Brill, Leiden 1980
- Markschies, Christoph *Gnosis: Introduction*, T&T Clark, New York 2003
- Martin, Sean, *The Gnostics, The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Harpenden 2006
- Mead, G.R.S. *Fragments of A Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London 1906
- Merkur, Daniel, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, State University of New York, Albany 1993
- Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Vintage Boks, New York 1989
- \_\_\_\_\_, *The Origin of Satan*, Vintage Boks, New York 1996
- Perkins, PHEME, *Gnosticism and New Testament*, Minneapolis, Augsburg Fortress 1993
- Quispel, Gilles, "Gnosticism: Gnosticism from its Origins to the Middle Ages (First Edition)", *Encyclopedia of Religion*, cilt: 5, ed., Lindsay Jones, Thomon Gale, Macmillan 2005
- \_\_\_\_\_, "Valentinus, Gnostikoi", ed., Johannes Oort, *Gnostica, Judaica and Catholica*, Brill, Leiden 2009
- \_\_\_\_\_, "Origen and Valentinian Gnosis", ed. Johannes Oort, *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, Brill, Leiden 2009
- \_\_\_\_\_, *Gnostica, Judaica Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. Johannes Oort, Brill, Leiden, 2009
- Rasmus, Tuomas, "Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue", *The Legacy of John: Second Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. Tuomas Rasmus, Brill, Leiden, 2010
- Rudolph, Kurt, *Gnosis*, T and T Clark Limited, New York 1983
- Schoedel, William, "Gnostic Monism and the Gospel of Truth", *Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1980

\_\_\_\_\_, "Topological Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism",  
*Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, ed. Martin  
Krause, Brill, Leiden 1972

Thomassen, Einar, *The Spritual Seed: The Church of "Valentinians"*, Brill, Leiden 2006



AB SÜRECİNDE  
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI:  
ÖZERKLİK VE TEMSİL SORUNU BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

İBRAHİM TURAN\*

Presidency of Religious Affairs in Process of the European Union:  
An Assessment in Context of Issue of Autonomy and Representation

**Abstract:** The process of European Union (EU) is an important factor which has an effect on Turkey almost in every area. The developments appeared in area of democracy and human rights with adaptation process of the EU, especially in the context of the Copenhagen criteria, bring also some social demands. One of these demands appears undoubtedly in the areas of religious services and religious education. Demands in especially religious services' area bring Presidency of the Religious Affairs into focus of the debates in many areas from its structure and functioning to services given by it. In

\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD  
[ibrahim-turan55@hotmail.com].

fact, this situation has been reflected in the yearly progress reports issued by the EU Commission.

This article examines some discussions on the Presidency of Religious Affairs in the process of the EU. In this context, firstly it deals with institutional autonomy of Presidency; secondly it evaluates its representative problems. Lastly, it tries to evaluate the debates in the context of the EU *acquis*.

**Key Words:** Presidency of Religious Affairs, European Union, Autonomy, Representation, Alevism.



**Öz:** AB süreci Türkiye'yi hemen her alanda etkileyen önemli bir faktördür. Özellikle Kopenhag kriterleri bağlamında AB'ye uyum süreci ile birlikte demokrasi ve insan hakları alanında ortaya çıkan gelişmeler, bazı toplumsal talepleri de beraberinde getirmektedir. Bu taleplerden birisi de hiç şüphesiz din hizmetleri ve din eğitimi alanındaki taleplerdir. Özellikle din hizmetleri bağlamındaki talepler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapı ve işleyişinden, sunduğu hizmetlere kadar birçok alanda, kurumu tartışmaların odağı haline getirmektedir. Nitekim bu durum AB Komisyonu tarafından aday ülkeler için hazırlanan yıllık ilerleme raporlarına da yansımaktadır.

Bu makalede, AB sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı üzerine yapılan tartışmalara değinilmektedir. Bu tartışmalar çerçevesinde ilk olarak kurumun özerkliği konusundaki ele alınmakta, ardından temsil sorunu ile ilgili tartışmalara yer verilmektedir. Son olarak da yaşanan tartışmaların, AB müktesebatı bağlamında bir değerlendirmesi yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Diyanet İşleri Başkanlığı, Avrupa Birliği, Özerklik, Temsil, Alevilik.



## Giriş

Avrupa Birliği süreci Türkiye'yi ekonomiden sağlığa, politikadan eğitime kadar neredeyse her alanda etkilemekte, Kopenhag kriterlerini yakalamak için tüm kurumlar kendilerini AB standartlarına yükseltmenin çabası içerisinde girmiş bulunmaktadırlar. Tabiiyle kurumların AB'ye uyumu, her yıl AB Komisyonu tarafından düzenli olarak yayınlanan ilerleme raporlarına da yansımaktadır. Bu ilerleme raporlarında eksiklikler tespit edilmekte ve bunların giderilmesi için gerekli adımların atılması Türkiye'den talep edilmektedir. Yıllık ilerleme raporlarına bakıldığında, giderilmesi istenen eksikliklerden birisinin de toplumdaki farklı dini grupla-



rın Diyanet İşleri Başkanlığı nezdindeki taleplerinin cevaplanması olduğu anlaşılmaktadır. İlgili raporlarda Diyanet İşleri Başkanlığının özerkliğinden farklı dini unsurları temsil etmesine varan bir dizi yeni düzenlemenin olması talep edilmektedir. Özellikle din hizmetleri ve yaygın din eğitimi bağlamında Başkanlığın sunduğu imkanlardan toplumdaki tüm dini grupların eşit ölçüde hizmet alamadıkları yönündeki eleştiriler, ister istemez Diyanet İşleri Başkanlığını AB sürecinde tartışmaların odağına yerleştirmektedir.

Günümüzde, örgün eğitimin yanında veya dışında düzenlenen formal eğitim faaliyetlerinin tümü olarak tanımlan yaygın eğitim<sup>1</sup>, artık örgün eğitimin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. İslam eğitim-öğretim geleneğinde “Beşikten mezara kadar eğitim” anlayışı, 20. yüzyılın başlarından itibaren batı toplumlarında da “yaşam boyu eğitim” (Life Long Learning) sloganıyla kendine yer bulmuştur.<sup>2</sup> Yaygın eğitim, her türlü eğitim öğretim faaliyetlerini kapsarken dinin öğretimi konusu da bu faaliyet alanında kendi yerini almış bulunmaktadır. Hatta öyle ki, dinin eğitimi ve öğretimi konusu, yaygın din eğitimi adı altında kurumsal bir kimliğe bürünmüştür. Bu faaliyetler ülkemizde din hizmetlerini yürütmekle yükümlü anayasal kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yerine getirilmektedir. Bu nedenle biz burada AB’nin Türkiye’de yaygın din eğitimine etkilerini incelerken esasında Diyanet İşleri Başkanlığı üzerine yapılan tartışma ve eleştirileri ele almış olacağız.

Bu çalışmada, Avrupa Birliği sürecinde Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinde yapılan tartışmalara değinilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde özerklik ve temsil sorunu tartışmalarına yer verilmiş, ikinci bölümde ise, ilgili tartışmaların AB müktesebatı bağlamında bir değerlendirmesi yapılmıştır.

<sup>1</sup> Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, İstanbul: Alkım Yay., 1998, s. 226; UNESCO tarafından hazırlanan “Yetişkin Eğitimi Terimleri Sözlüğü”nde ise, Mesleki eğitim hariç olmak üzere, örgün eğitim sistemi dışında yapılan her türlü eğitim faaliyetini belirtmek için kullanılmaktadır. İhsan Kurt, *Yetişkin Eğitimi*, Ankara: Nobel Yay., 2000, s. 6.

<sup>2</sup> Yetişkin Din Eğitiminin ortaya çıkışı ve bu alandaki gelişmeler hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Samsun: Etüt Yay., 2000.

## A. Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Yaşanan Tartışmalar

### 1- Özerklik Sorunu

Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı üzerine yapılan tartışmaların en önemlilerinden birisi hiç şüphesiz özerklik sorunudur. AB standartlarının hemen her alanda aranır olduğu günümüzde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlete bağlı olarak kanunla kendisine verilen görevleri yerine getiren Anayasal bir organ olması nasıl değerlendirilmektedir? Din işlerini yürütmek üzere devletin böyle bir kurumu bünyesinde ihdas etmesi laik devlet anlayışıyla bağdaşmakta mıdır? Aslında soruların ve dolayısıyla ilgili tartışmaların Diyanetin kuruluşuna kadar gittiği görülmektedir.

Cumhuriyetinin kurucu kadroları açısından bakıldığında din, modernleşmenin önünde bir engel olarak düşünülmüş olmasına rağmen, onların toplumsal ve siyasal yaşam içerisinde etkinliği fazlasıyla hissedilen din kurumunu yok saymaları imkansızdı. Bu nedenle dini yok saymak yerine onu hem siyasi etkilerden mümkün olduğunca uzak tutacak, hem de toplumun ilerlemesinin önünde engel teşkil edebilecek cemaat ve tarikatların etkisini minimize edecek şekilde devlet sistemi içerisinde bir yere yerleştirmek gerektiği düşünülmüştür. Bu anlamda laiklik, dinin devlet kontrolü altında siyasal ve toplumsal bir kontrol mekanizması olarak hukuk sistemi içerisinde yer alması şeklinde algılanmıştır. Bu, kurucu kadroların görüşü olmakla birlikte, bu konudaki meclis tartışmalarına bakıldığında üç ayrı görüşün bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, din işlerinin devlet çatısı altında yer alan bir kurum tarafından yürütülmesi, ikincisi, kurumun devlet yapısı içerisinde bulunmakla birlikte özerk tutulması, üçüncüsü de, bu kurumun tamamen sivil toplum içerisinde yapılmasıdır.<sup>3</sup> Birinci görüşün aslında Cumhuriyetin kurucularının genel fikri olduğu görülmektedir. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı'nun bugünkü konumu itibarıyla devlet yapısı içerisinde din işlerini

<sup>3</sup> İştâar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 273.

yürütmekle görevli hukuki bir kurum olduğu görülmektedir. İkinci görüş, daha çok muhafazakar kesimin Diyanet İşleri Başkanlığı hakkındaki tutumuna uygun düşmektedir. Üçüncü görüş ise, genel olarak laik devlet içerisinde din işlerinin yürütülmesi ile ilgili bir kurumun olmayacağını, bunun olması durumunda devletin laik bir devlet sayılıp sayılmaması konusunda şüphelerin oluşacağını ileri süren laik kesimi ifade etmektedir.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili tartışmalar temelde üç noktada odaklanırken 1960'lı yıllarda tartışmaların iki noktaya indirildiği görülmektedir. Özellikle 1961 Anayasasının hazırlanması ve Temsilciler Meclisindeki görüşmeler sırasında vicdan ve din hürriyetini düzenleyen 19. Madde, ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bu madde üzerinde ortaya konulan birinci görüş, muhafazakar kesime ait olup, "müdahale etme ancak yardım et" şeklindeki görüştür. Bu görüş sahipleri devletin, dini inanç hakkını tam olarak teminat altına almasını, dine müdahale etmemekle birlikte onu desteklemesini (ağırlıklı olarak ekonomik açıdan) ve dini eğitime yönelik örgütlenmeye destek olmasını talep etmektedir.<sup>4</sup> Muhafazakar düşünce yanlısı olan bu kesim, laikliği Türkiye'ye özgü şartlar içerisinde yorumlayarak Diyaneti de buna uygun bir çerçeveye oturtmaktadır. Onlara göre, Diyanet İşleri Başkanlığı devlet eliyle din işlerini düzenleyen, yürüten ve denetleyen bir organ olmalıdır. Devlet, onu finanse ederken kısıtlayıcı herhangi bir müdahaleden de uzak durmalıdır.

Muhafazakar düşünce içerisinde laikliği yorumlayan kesimin aksine klasik laik düşünce yanlıları ise, bu tartışmalar etrafında devletin dine karşı tamamen tarafsız olması düşüncesinden hareketle, devlet aygıtı içerisinde yer alması nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığına karşı çıkmışlardır. Onlara göre, devlet dinler karşısında tarafsız olmalıdır. Bu nedenle

<sup>4</sup> 1961 anayasasının hazırlanması ve görüşmeler sırasında bu konuda temsilciler meclisinde yaşanan tartışmalar için bk. *Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi*, (I. Dönem) cilt: III (1961), s. 98; 100; 130; 135.

din işleriyle ilgili bir organın devlet düzeni içerisinde yeri yoktur.<sup>5</sup> Aksi halde Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkesi olan laiklik prensibi çiğnenmiş olacaktır. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı genel idare içerisinde yer almamalıdır.

Yukarıda yer alan iki görüşe bakıldığında bu ikisinin de aslında özerkliği savunduğu görülmektedir. Ancak burada konu "özerklik" kavramından ne anlaşılması gerektiği noktasına odaklanmaktadır. Tartışmalara bakıldığında, birinci görüş sahiplerinin özerklikten Diyanet İşleri Başkanlığı'nun siyasi müdahalelerin dışında kalmakla birlikte genel idare içerisinde yer almaya devam etmesini kastettiği anlaşılmaktadır. İkinci görüş sahiplerinin ise, özerklikten, Diyanet İşleri Başkanlığı'nun genel idarenin dışında sivil bir kurum haline getirilmesini kastettiği anlaşılmaktadır. Bu iki görüşe göre, laik devlet, dini kendi özerkliğine bırakan devlet olmalıdır.

132  
OMÜİFD

Diyanet İşleri Başkanlığı'nun özerk olmasına ilişkin görüş sahiplerinden birisi olan Ali Fuad Başgil'e göre, laikliği batı hukukundaki şekli ile uygulama alanına koymak gerekmektedir. Bunun için ise yapılması gereken şey, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı politika dışında bırakmaktır. Kaldı ki, Türkiye'de hem laiklik ilkesinden bahsedip hem de Başbakanlığa bağlı, onun emrinde ve onun bütçesinden beslenen Diyanet İşleri Başkanlığı bir tenakuz oluşturmaktadır. İstisnayı önlemek için öncelikle yapılması gereken, bu tenakuzu ortadan kaldırmak ve laikliği batı sistemlerinde olduğu şekliyle tatbik etmektir.<sup>6</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nun özerk olmasına ilişkin bir yaklaşım da eski Diyanet İşleri Başkanlarından birisi olan Süleyman Ateş'ten gelmektedir. Ateş, Diyanet Teşkilatının özerk olmasından yana olmakla birlikte şöyle bir çekinceyi ortaya koymakta ve kurumun mevcut halinin muhafaza edilmesinin şimdilik yararlı olacağını şu sözlerle ifade etmektedir:

<sup>5</sup> Gözaydın, *age*, s. 39.

<sup>6</sup> Ali Fuad Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yay., 1960, s. 155'ten aktaran Gözaydın, *age*, s. 280.

“Bugün Türkiye’de din örgütü siyasetin etkisi altındadır. Son zamanlarda ise mantar gibi biten dini gruplar zaten kendi kendilerini özerk Diyanet örgütü haline getirmektedirler. Diyanet’in de böyle bir grup haline dönüşmesinden endişe duyduğum için şimdilik mevcut statünün korunmasını uygun buluyorum. Şayet ileride din adamları siyasetin üstüne çıkabilecek olgunluğa ve geleneğe ulaşırlarsa elbette o zaman din teşkilatının tamamen özerk, bağlılarına kendi bütçesinden maaş veren etkili bir kuruluş olmasını arzu ederim”.<sup>7</sup>

Yine eski bir Diyanet İşleri Başkanı olan Mustafa Said Yazıcıoğlu da (dönemin Diyanet İşleri Başkanı sıfatıyla) bir gazeteye verdiği mülakatında laiklikten söz edebilmek için din işlerinin devlet içinde olmaması, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir teşkilata devlet içinde yer verilmemesi ve din işlerinin cemaatlere bırakılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>8</sup> Bir sonraki gün aynı gazete, bir başka Diyanet İşleri eski Başkanlarından Lütfi Doğan’ın görüşlerine yer vermiştir. Doğan, din işlerinin tümüyle cemaatlere bırakılması halinde, ulusal birliğin bozulacağı ve mezhep çatışmalarının çıkabileceği uyarısında bulunmuştur.<sup>9</sup>

Görüldüğü üzere, bu tartışmalar bazen dini hassasiyetler göz önünde bulundurularak yapılırken, bazen de siyasi mülahazalarla yapılmaktadır. Ancak anlaşılan o ki, gerek siyasi gerekse dini mülahazalarla olsun, özerklik konusunda genel eğilim, Diyanet İşleri Başkanlığının genel idare içinde kalmak kaydıyla özerk olmasından yanadır.

1960’lı yıllardan günümüze kadar geçen sürede yapılan tartışmaların, mahiyeti bakımından çok fazla bir değişikliğe uğramadığı görülmektedir. Bu da Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı üzerindeki tartışmaların bir noktaya bağlanamadığını göstermektedir. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ülke genelinde sahip olduğu yayılımın, diğer hiçbir ku-

<sup>7</sup> Süleyman Ateş, “Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlgili Anımız ve Temennimiz -2 Diyanet İşleri Özerk Olmalı”, *Vatan Gazetesi*, 25.04.2004.

<sup>8</sup> “Türkiye Laik Değil” (Fikret Bila ile söyleşi), *Milliyet Gazetesi*, 09 Aralık 1989, s. 14’ten aktaran Gözaydın, *age*, s. 286.

<sup>9</sup> Bk. Fikret Bila “Din Devleti Kurmaya Kalkarlar”, *Milliyet Gazetesi*, 10 Aralık 1989’dan aktaran Gözaydın, *age*, s. 287; ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığının özerkliği hakkında geniş bilgi için bk. Ruşen Çakır-İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, İstanbul: Tesev Yay., 2005, ss. 110-114.

rumda olmadığı düşünülürken, bu durum siyasi iktidarlar açısından da oldukça önemli görülmektedir. Anayasa'nın 136. maddesinde Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olarak "laiklik ilkesi gereği ... siyaset dışında kalarak" denilmektedir. Oysa başkanı, Bakanlar Kurulu'nun teklifi ve Cumhurbaşkanlığı'nın onayı ile atanan bir kurumun ne kadar siyaset dışında kalabileceği de ayrı bir tartışma konusudur. Nitekim bu durum ne laik kesim ne de muhafazakar kesim tarafından kabul edilmektedir.

## 2- Temsil Sorunu

Temsil sorunu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hukuki yapısından özerkliğine kadar birçok tartışmanın üstünde ve hatta belki de onların sebebini oluşturan önemli bir konu ya da sorun olarak görülmektedir. "Özerklik Sorunu" başlığı altında ele alınan görüşlerin dışında ilgili kurum üzerinde temsil konusunda da farklı tartışmalar bulunmaktadır. Ancak Başkanlığın temsil kabiliyetine ilişkin tartışmalar açısından öncelikle idari mi yoksa dini bir kurum mu olduğunun açıklanması gerekmektedir. Bunun ardından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın farklı dini grupları temsil edip etmeme meselesi ve buna yönelik eleştiriler ele alınacaktır. Esas itibarıyla birinci tartışmanın cevabı, ikinci tartışmaya da ışık tutacaktır.

Temsil sorunu ile ilgili tartışmalarda ortaya konulması gereken ilk husus, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini bir kurum mu yoksa idari bir kurum mu olduğudur. Eğer Diyanet İşleri Başkanlığı dini bir kurum ise, temsil ettiği dini grup adına belirli bir temsil kabiliyet ve ehliyetine sahip olacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'a göre, kurumun görevinin topluma din hizmeti sunmak olduğu ve genel idare içerisinde yer aldığı görülmektedir. Nitekim 633 sayılı kanunun Anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle Birlik Partisi'nin Anayasa Mahkemesine açtığı iptal davasında yüksek mahkemenin şu ifadeleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini bir teşkilat olmadığına işaret etmektedir. "Diyanet İşleri Başkanlığı dini bir teşkilat değil, Anayasanın 154. maddesinde saptandığı üzere genel idare içinde yer almış idari bir teşkilat durumundadır." Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Anayasada yer alması ve personelinin de devlet memuru sayılması birçok tarihsel sebebe dayandı-

ğı gibi siyasal ve konjonktürel sebeplerle de izah edilebilir. Dolayısıyla, Anayasa Mahkemesinin açıklamasına göre, devletin bu alana yardım etmesi, din işlerini yürüttüğü anlamına gelmeyip ülkenin içinde bulunduğu zorunlu şartlardan ve mevcut ihtiyaçlara yönelik çözüm arayışından kaynaklanmaktadır.<sup>10</sup>

Niyazi Berkes, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, kuruluşundan itibaren hiçbir ruhani niteliğinin bulunmadığını şu ifadelerle anlatmaktadır:

“...bu kurum, Hıristiyanlıktaki durumdan farklı olarak bir din topluluğunun en üst ruhani başkanlık kurumu değildir... Bu kurum ve başındaki makam, bir dogma bir mezhep bir ilahiyat doktrinini benimseyerek inananları onlara uyma zorunluluğu koyamaz... Şu halde o, devletin yurttaşlarının çoğunluğu olan Müslüman halkın, inançlarını ve ibadetlerini kanunların sağladığı özgürlük içinde yapmalarını sağlama işiyle görevli, kamu hizmeti yapan bir dairedir.”<sup>11</sup>

Mehmet Görmez, Diyanetin ruhani anlamda dini bir kurum olmadığını, cumhuriyet döneminde bu anlamda bir kurumun da ihdas edilmediğini ifade etmektedir.<sup>12</sup> Sönmez Kutlu'ya göre ise, Diyanetin kutsallığı veya kutsanmışlığı olmamakla birlikte, son dönemlerde Diyanet İşleri Başkanlığına bir tüzel kişilik ve kurumun başkanına da ruhaniyet kazandırılmaya çalışılmaktadır ancak, Diyanet gerek İslam'ı gerekse mensuplarını temsil etme bakımından batıdaki dinsel kurumların muadili kabul edilebilecek dini bir kurum değildir.<sup>13</sup> Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, farklı dini grupların Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilip edilmemesi veya bu yönde taleplerin değerlendirilebilmesi için öncelikle bu kurumun dini mi yoksa idari bir kurum mu olduğu yönündeki tartışmaların sağlıklı bir sonuca ulaşması gerekmektedir. Anayasa Mahkeme-

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, 3.Baskı, İstanbul: Dergah Yay., , 2009, s. 78.

<sup>11</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyas, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002, s. 535.

<sup>12</sup> Mehmet Görmez, “Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Yay., İstanbul, 2007, (ss. 487-495) s. 487.

<sup>13</sup> Bk. Sönmez Kutlu, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi* (Genel Değerlendirme), İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Yay., İstanbul, 2007, s.573.

sinin açıklamalarına göre Diyanet İşleri Başkanlığı, görevleri Anayasada belli olan idari bir kurumdur. Ancak reel politik açıdan devlet nezdinde Diyanete dinsel bir anlam yüklendiğinin bazı olaylardan anlaşılmakta olduğu da dile getirilmektedir.<sup>14</sup>

Laik devlet açısından Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun genel idare içerisinde kabul edilebilmesi için ilgili kurumun toplumun dini anlamda ortak ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte teknik olarak bir kamu hizmeti yürütmesi gerekmektedir.<sup>15</sup> Bu da temsil kabiliyetinin aynı zamanda eşitlik kavramıyla da doğrudan ilişkili olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Her iki kavram birlikte düşünüldüğünde, mevcut şartlar altında Diyanet İşleri Başkanlığı'nun dini bir kurum olması mümkün değildir. Zira dini bir kurum olarak işlev görmesi ya da düşünülmesi halinde farklı mezhep ve gruplara yönelik bir din hizmetinin yürütülmesinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Kaldı ki mevcut haliyle teşkilat, -her ne kadar son dönemde farklı mezheplere yönelik dini yayınlar basılsa da- Sünni Maturidi geleneğe yönelik olarak din hizmetleri yürüttüğü yönünde eleştirilmektedir. Bu durumun, Başkanlığın din hizmetlerini yürütmekle görevli bir idari mekanizma olmaktan çok kendi müntesiplerine yönelik din hizmeti sunan bir dini kurum görüntüsü verdiği iddia edilmektedir. Zaten eleştiriler de bu noktada odaklanmaktadır. Eğer Başkanlık, idari bir teşkilat ise, neden farklı dinsel geleneklere de hizmet verilmemektedir? Eğer Başkanlık dini bir teşkilat ise o halde neden laik bir devlet sistemi içerisinde dini bir kuruma yer verilmektedir? Halkın her kesiminden alınan vergilerle giderleri karşılanan bir kamu kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nun idari bir kurum olarak İslam'ın her kesimine eşit derecede hizmet etmesi beklenirken belki de bugüne kadar gelen uygulamalardan kaynaklanan eksikler bu soru işaretlerini daha da belirgin bir şekilde tetiklemiş olmaktadır. Ancak buraya kadar ifade edilen değerlendirmelerden elde edilen sonuç, Diyanet İşleri Başkanlığının din hizmetlerini yürütmekle görevli idari bir kurum olduğudur.

<sup>14</sup> Gözaydın, *age*, s. 105.

<sup>15</sup> Gözaydın, *age*, s. 288.



Diyamet İşleri Başkanlığı'nın idari bir kurum olarak Anayasada ifade edilen görevleri yerine getirmekte olduğunu açıkladıktan sonra temsil sorunu ile ilgili olarak açıklığa kavuşturulması gereken ikinci husus, Sünni Maturidi geleneğin dışında İslam'ın farklı yorumlarının da Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında temsili konusudur.

İslam'ın farklı yorumlarını benimsemiş değişik inanç gruplarının Diyanet İşleri Başkanlığı nezdinde temsil edilmemesi ve bu gruplara yönelik din hizmeti verilmemesinin, teşkilata yönelik en önemli eleştirilerden birisi olduğu bilinen bir gerçektir. Değişik inanç gruplarının temsili ile ilgili tartışmalarda özellikle Alevilerin temsili en ciddi tartışma alanı olarak görülmektedir. Hatta öyle ki, farklı inanç gruplarının Diyanette temsili meselesi, Alevilerin temsili ile özdeşleşmiştir.<sup>16</sup> Dolayısıyla burada Alevilerin temsili konusunu ele alırken bir tanım sorunu ile karşılaşılacaktır. Bu bağlamda, gerek Alevi çevrelerde, gerekse İlahiyat çevrelerinde Alevilik konusunda farklı tanımlamalara girilmektedir.<sup>17</sup> Ancak şu kadar var ki, yapılan çalışmalara bakıldığında, "Alevilik" kavramının etimolojik, siyasi ve tasavvufi bakımdan farklı tanımlarının bulunduğu görülmektedir. Anadolu'da Alevilik meselesi karmaşık zamansal ve mekansal birçok unsuru içeren farklı bileşenlerden meydana gelmektedir.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Alevilerin tarihsel kimliklerini ve kurumsal yapılarını günümüzde nasıl muhafaza edeceklerine ilişkin çeşitli söylemler ve buna paralel olarak da bazı talepler bulunmaktadır. 1990 yılındaki Alevi Bildirgesi'nde; devletin Alevilere yönelik "baskıcı" tutumunu kabul etmesi, basında ve özellikle TRT'de Aleviliğe yer verilmesi, alevi köylerine cami yapımından vazgeçilmesi, okullarda verilen din dersleri alevi öğrenciler için zorunlu olmaktan çıkarılması ve dedelik kurumunun yeniden yapılandırılması çerçevesinde dedelere, kendini geliştirme ve yetiştirme olanakları sağlanması gibi bazı talepler dile getirilmiştir. Bk. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 9. Baskı, İstanbul: Yön Yay., 1998, ss. 295-301.

<sup>17</sup> Tanım sorunu, makalenin sınırlılıklarını aşacağı için burada ayrıca ele alınmamıştır. Aleviliğin tanımı ile ilgili farklı yaklaşımlar hakkında geniş bilgi için bk. Necdet Subaşı, *Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi*, İstanbul: Ufuk Çizgisi Yayınları, 2008, s. 109-110; Ali Yaman, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik*, Ankara: Elips Yay., 2006, s. 101; Ali Murat İrat, *Devletin Bektaşi Hırkası*, İstanbul: Çivi yazıları Yay., 2006, s. 26; Mehmet Yaman, *Alevilik: İnanç, Edeb, Erkan*, 4. Baskı, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1995.

<sup>18</sup> Ali Yaman, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik*, Ankara: Elips Yay., 2006, s. 101; Geleneksel ve modern Aleviliğin tarihsel gelişim serüvenine ilişkin geniş

Bu nedenle Alevilik konusunda tanımlama zorluğu yaşanmakta, farklı noktalardan bakılarak farklı tanımlamalara girilmektedir. İlk olarak Alevilerin, Alevilik tanımına bakıldığında, onların Aleviliği tanımlama noktasında birbirinden farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Bu farklılık, Alevileri temsil iddiasında olan dernek ve federasyonların tanımlamalarına da yansımaktadır. Bu dernek ve federasyonların tanımlamalarından hareketle genel olarak üç tür Alevilik tanımının olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Aleviliği İslam'ın farklı bir yorumu olarak telakki eden görüş, ikincisi, Aleviliğin İslam inancından tamamen bağımsız, ayrı bir inanç sistemi olduğu yolundaki görüş, üçüncüsü de Aleviliği İslam'ın şartları açısından bakıldığında, duruma göre, İslam'ın içinde ya da dışında kabul eden görüştür. Bu görüşler, Alevilerin kurdukları federasyonlar tarafından kendilerini tanımlamak üzere serdedilmiştir.

138  
OMÜİFD

Aleviliğin tanımı ile ilgili olarak Aleviler arasında bir tanım sorunu yaşanırken İlahiyat çevrelerinde de bu konuda ortak bir görüşün hakim olmadığı görülmektedir. Dinler tarihçileri, mezhepler tarihçileri, din sosyologları ve din psikologları arasında Aleviliğin bir tarikat olduğunu iddia edenler olduğu gibi tasavvufi bir oluşum olduğu yolunda görüş beyan edenler de bulunmaktadır. Hatta tüm bu tanımlama girişimlerinin dışında kalarak Aleviliği tanımlamanın güç olacağını düşünenler de mevcuttur.<sup>19</sup>

İlahiyatçılar arasında da Aleviliğin tek bir tanımından bahsedilememektedir. Ancak yapılan değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla, Alevilik, gerek geleneksel Alevilerin büyük çoğunluğu gerekse İlahiyatçıların belirli bir kesimi tarafından bir tarikat olarak adlandırılmaktadır.

bilgi için bk. Necdet Subaşı, *Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi*, İstanbul: Ufuk Çizgisi Yayınları, 2008.

<sup>19</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: TDV Yay., 1997; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006; Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005; Abdurrahman Küçük-Mehmet Alparslan Küçük, *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşilik: Dinler Tarihi Açısından Bir yaklaşım*, Ankara: Berikan Yay., 2009; Bilal Sambur, "Özgürlük ve İnsan Hakları Açısından Alevilik Problemi", *Liberal Düşünce Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 55, Yıl: 2009, (ss. 93-108), s. 99.

Alevilik konu edildiği zaman tartışmaların odağında yer alan en önemli kurum ise Diyanet İşleri Başkanlığıdır. Özellikle Diyanetin Aleviliğe bakışı bir merak konusu olmanın ötesinde bir soru(n) olarak görülmektedir. Bu bağlamda, Alevilik konusunda Başkanlığın 19.12.2008 tarihli basın açıklamasında, Diyanetin Alevileri tanımlama konusundan, cemvlerinin ibadet yeri olarak kabul edilmesine; Başkanlık bünyesinde bir alevi bölümü kurulmasından, alevi köylerine cami yapımına kadar gündemdeki sorulara yanıt verilmiştir. Buna göre, Başkanlık Alevilik konusunda herhangi bir tanımlama yapmamaktadır. Zira kurumun yetkilileri, Diyanetin herhangi bir tanımlama görevinin bulunmadığını ve herhangi bir mezhep ya da tarikata göre de hizmet vermediklerini, aksine laiklik ilkesi çerçevesinde tüm toplumu kapsayacak şekilde mezheplerüstü yaklaşımı esas alarak hizmet verdiklerini ve Diyanet'in dini bir otorite ya da kurum değil, görevleri Anayasada belli olan idari bir kurum olarak hizmet verdiğini belirtmektedirler. Bununla birlikte açıklamanın devamında Diyanetin Aleviliği İslam içinde bir oluşum olarak gördüğü, onu ayrı bir din ya da İslam dışı olarak nitelendirilmesinin ne bilimsel bilgi ile ne tarihsel tecrübeyle ne de Alevi-Bektaşî geleneği ile bağdaşmadığı ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

*Temsil Sorunu:* Aleviliğin tanımında olduğu gibi, Alevilerin, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi noktasında da farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Alevilerin Diyanette temsil edilmesi isteği tüm Alevileri kapsayan ortak bir talep değildir. Araştırmalara bakıldığında bu konuda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, temel olarak üzerinde durulması gereken iki görüş olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlardan birincisi, Diyanet'in yeniden yapılandırılması ve Alevilerin bu yeni yapılandırma çerçevesinde temsil edilmesidir. Özellikle Cem Vakfı tarafından dile getirilen bu öneriye göre, Diyanet İşleri Başkanlığı kaldırılmalı ve yerine Din Hizmetleri Teşkilatı kurulmalıdır. Bu teşkilatta ülkedeki tüm dini

<sup>20</sup> Gazeteci Oral Çalışlar'ın Radikal Gazetesinde hazırladığı "Aleviler" yazı dizisi için Diyanete yönelttiği bazı sorulara Başkanlığın cevabını içeren 19.12.2008 tarihli ve "Alevilik" başlıklı basın açıklaması için bk. <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-128.aspx> (27.10.2010)

gruplar –Yahudi ve Hıristiyanlar da dahil- herhangi bir üstünlük olmadan, kendi yoğunlukları oranında temsil edilmeli ve bu teşkilat vasıtasıyla her dini gruba din hizmeti sunulmalıdır.<sup>21</sup> Bu görüş, onun dışında bazı Alevi dedeleri ve Alevi vatandaşlar tarafından da dile getirilmektedir.<sup>22</sup>

İkinci görüş ise, Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılması yönündedir. Bu görüş de yine Alevi-Bektaşî çevrelerinde özellikle örgütler bazında dile getirilen bir taleptir. Bu yaklaşımı savunan örgütlerin başında Alevi Bektaşî Federasyonları, Pir Sultan Abdal Dernekleri, Semah Kültür Vakfı ve bazı Kürtçü Alevi çevreler gelmektedir. Bu çevrelerin iddialarına göre, laik bir devlet sistemi içerisinde Diyanetin yeri yoktur. Diyanet mevcut olduğu sürece Türkiye’de laik bir devletin varlığından söz etmek mümkün değildir.<sup>23</sup> Veliyyittin Ulusoy, Diyaneti, Sünniliği resmi din olarak benimseyen bir kuruluş olarak nitelendirirken, Diyanete gerek olmadığı kanaatindedir. Ona göre, her dini inanış ya da cemaat kendini finanse etmeli, devlet diyanetten elini çekmeli ve cemaatler de kendi sorunlarını kendisi çözmelidir. Devlet burada sadece hakem rolü oynamalıdır.<sup>24</sup>

Temsil sorunu ile ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı yukarıda ifade edilen basın açıklamasında, bu konuda önemli tespitlere yer vermektedir. İlgili açıklamada şöyle denilmektedir:

“Aleviliğin Diyanet içinde yapılanması veya İslam için grupların Diyanet bünyesinde temsil edilmesi talebi, üzerinde herkesin dikkatlice düşünmesi gereken yeni bir durumdur. ... Başkanlık, hizmet anlayışını mezheplerüstü bir yaklaşımla vatandaşlık esasına göre laikliği esas alarak şekillendirmektedir. Bu nedenle İslam içi grup ve oluşumların hepsine herhangi bir ayırım yapmadan eşit mesafede durmaya ve hizmet sunma-

<sup>21</sup> İzzettin Doğan, Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye’de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılandırılması Uluslararası Sempozyumu, İstanbul, 26-27 Mart 1996, Cem Vakfı Yay., İstanbul 1998, s. 211.

<sup>22</sup> Üzüm, *age*, s. 133.

<sup>23</sup> Bu konuda bk. Üzüm, *age*, s. 130-132.

<sup>24</sup> Bk., Kutlu, *age*, s. 74; diğer Alevi örgütlerin konu hakkındaki görüşleri için bk. Çakır-Bozan, *age*, ss. 274-280.

ya özen göstermektedir. Bu talep sadece Diyanet İşleri Başkanlığını değil aynı zamanda, devlet yapımızın ve siyasal sistemimizin bütün unsurlarını ilgilendiren önemli bir konudur.”

Ayrıca Alevi köylerine cami yapımı konusu ile ilgili olarak da açıklamada, cemevlerinin camiye alternatif bir ibadethane olamayacağı, cemevinin camiye alternatif olup olmadığını tartışmanın aslında Aleviliğin ayrı bir din olup olmadığını tartışmak anlamına geleceği, Başkanlığın cemevi gibi kültürel ve mistik kimliği bulunan mekanların, yasal sistem içerisinde sosyo-ekonomik ve kültürel olarak desteklenmesi gerektiği düşünceleri ifade edilmektedir. Yine aynı açıklamada yer alan önemli bir husus da Alevilerin, alevi köylerine cami yapımından devletin vazgeçmesi istemelerine ilişkindir. Başkanlık, açıklamada, cami yapımı, bakımı ve onarımı için bütçeden herhangi bir ödenek ayrılmadığı, bunların tamamen vatandaşların katkılarıyla yapıldığı, dolayısıyla zaman zaman gündeme gelen “Başkanlığın, alevi köylerine kendi istek ve önerileri olmadan cami inşa ettiği ya da ettirdiği” yönündeki iddiaların gerçek dışı olduğu ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

Alevilerin Diyanette temsil edilme ile ilgili düşünce ve görüşlere baktığımızda aslında CEM Vakfı ve bazı alevi vatandaşların dile getirdiği söylemin dışında Diyanette temsil talebi Alevilerin geneline teşmil edilebilecek bir konu olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak burada yine de tartışmaya konu olan hususun hukuki sonuçlarıyla da açıklanması bir gerekliliktir.

### 3- Uluslararası Belgelerde Diyanet İşleri Başkanlığı'na Yönelik Değerlendirmeler

Türkiye ile ilgili olarak yılda iki önemli rapor yayınlanmaktadır. Bunlardan birincisi Amerika'daki Uluslararası Dini Özgürlükler Komisyonu (United States Commission on International Religious Freedom, USCIRF) tarafından yayınlanırken, ikincisi de Avrupa Komisyonu (European Commission) tarafından yayınlanmaktadır. Biz burada, birincisinden

<sup>25</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 19.12.2008 tarihli Basın Açıklaması,

kısaca bahsetmekle birlikte konumuz gereği ağırlıklı olarak Avrupa Komisyonu tarafından yayınlanan yıllık İlerleme Raporlarına yer vereceğiz. Zira Türkiye'nin AB'ye tam üye olabilmesi için öncelikle Kopenhag kriterlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Özellikle AB İlerleme Raporları, bu kriterlerin yerine getirilip getirilmediğini denetlemekte, görülen eksikleri hatırlatmakta ve bunların bir an önce giderilmesini talep etmektedir.

Amerikan Uluslararası Dini Özgürlükler Komisyonu (USCIRF), 2007 yılından itibaren Türkiye'yi dini özgürlükler alanında izlemeye başlamıştır. Aynı yıl yayınladığı raporda Türkiye'ye de yer vermiştir. Ancak burada sadece Alevilere geniş yer ayıran 2010 yılı raporu üzerinde durulacaktır. Zira 2007-2009 yılları arasında yayınlanan raporlarda Alevilere ilişkin yer verilen değerlendirmelere genel olarak 2010 raporunda da yer verilmiştir.<sup>26</sup>

142  
OMÜİFD

USCIRF tarafından yayınlanan 2010 raporunun Türkiye kısmında, Alevilerle ilgili bir başlık da bulunmaktadır. Burada Aleviler, Türkiye'de devlet tarafından tanınmamakla birlikte, nüfusun yaklaşık % 15-25'ini oluşturan –ki bu rakam 73 milyonluk Türkiye için ortalama 15-20 milyona tekabül etmektedir- en büyük dini azınlık olarak sayılmaktadır. Müslümanların büyük çoğunluğunun ve bazı alevi kesimlerin Aleviliği İslam dairesinde saymamasına rağmen, Türkiye'nin bu grubu heterodoks İslam saydığı ve dini azınlık olarak kabul etmediği belirtilmekte, her ne kadar son zamanlarda durumları değişse bile yine de Alevilerin uygulamada devletin ayrımcılığına maruz kaldıkları bilgisi yer almaktadır. Raporda Alevileri de içeren Türk vatandaşlarından toplanan paralardan alevi köyleri de dahil Sünni cami yapımına para aktarıldığı, ancak bununla birlikte Alevilerin kalabalık oldukları yerlerde bazen cemevi yapımına izin verilmediği, devletin Diyanet yoluyla Sünni İslam'ı sürekli ilerlettiği ve 677 sayılı kanunda Alevi dedeliğinin tanınmadığı şeklinde bazı eleştirilere

<sup>26</sup> İlgili dönemlere ait raporlar için bk. <http://www.uscirf.gov/reports-and-briefs/annual-report.html>

yer verilmektedir.<sup>27</sup> Rapora yansıyan diğer bir husus ise, hükümetin son yıllarda Alevi sorununa eğilmek için Alevi Çalıştayını düzenlediği, burada Alevilerin taleplerini dinlediği ve Alevilerin de beş talepte bulunduğu bilgisine yer vermiş olmasıdır. Buna göre aleviler; 1- Cemevlerinin yasal olarak ibadethane sayılmasını, 2- Zorunlu din derslerinin kaldırılmasını, 3- Alevi köylerine cami yapımından vazgeçilmesini, 4- 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla el konulan mülklerinin geri iadesini, 5- Sivas'taki madımak otelinin müzeye çevrilmesini talep etmektedirler.<sup>28</sup>

Raporda yer alan bilgiler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, özellikle Alevilerin sayısı ve Aleviliğin tanımına ilişkin bilgilerin eksik ya da yanlış olduğu sonucuna varılabilmektedir. Türkiye'de Alevilerin sayısı siyasi ve politik rant elde etme kaygısı ile farklı gösterilmeye çalışılmaktadır. Toplam nüfus içinde Alevilerin oranı ile ilgili olarak İlyas Üzümlü, yaklaşık olarak 4-5 milyon civarında olduğunu ileri sürmektedir.<sup>29</sup> KONDA Araştırma şirketi tarafından 2006 yılında yapılan "Biz Kimiz?" adlı toplumsal yapı araştırmasında Alevilerin oranı % 5,02 olarak tespit edilmiştir.<sup>30</sup> Bu oran yaklaşık 4 milyona tekabül etmekte ise de konunun uzmanları, bazı çekincelerle kimliğini açıkça söyleyemeyenlerle birlikte bu oranın % 2-3 civarında daha artabileceğini ve dolayısıyla rakamın yaklaşık olarak 5-6 milyon aralığında olabileceğini ifade etmektedirler. Bunun ötesinde ortaya konulan hesaplamaların abartılı olduğu ortadadır. Nitekim ilgili komisyon da abartılı olan bu sayıları dikkate alarak, bunun üzerinden bir değerlendirmeye gitmiştir. İkinci olarak, "birçok Müslümanın ve bazı Alevilerin Aleviliği İslam dairesi dışında tutmalarına rağmen devlet halen Aleviliği heterodoks İslam olarak görmektedir" şeklindeki düşünce doğru bir yaklaşım değildir.

<sup>27</sup> United States Commission on International Religious Freedom Annual Report May 2010, s. 306.

<sup>28</sup> United States Commission on International Religious Freedom Annual Report May 2010, s. 307.

<sup>29</sup> Bk. İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, TDV Yay., İstanbul 1997.

<sup>30</sup> KONDA Araştırma ve Danışmanlık, *Biz Kimiz? Toplumsal Yapı Araştırması 2006*, s. 24. [http://www.konda.com.tr/html/dosyalar/ttya\\_tr.pdf](http://www.konda.com.tr/html/dosyalar/ttya_tr.pdf) (13.10.2010)

Türkiye’de temel hak ve özgürlüklere ilişkin ikinci önemli belge, AB Komisyonu tarafından yayınlanan Yıllık İlerleme Raporlarıdır. İlki 1998 yılında yayınlanan bu raporlarda Türkiye’nin her alanda ortaya koyduğu gelişme performansı değerlendirilmekte, eksiklikler dile getirilmekte ve ilgili alanlarda gerekli yasal düzenlemelerin yapılması tavsiye edilmektedir. Dolayısıyla temel hak ve özgürlükleri içeren başlıklar da bu raporlarda yer bulmaktadır.

AB Komisyonunun “Türkiye’nin Katılım Yönünde İlerlemesi Üzerine 1998 Yılı Düzenli Raporu”nda, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar başlığı altında din özgürlüğü konusu dile getirilmiştir. Burada Lozan Antlaşması’nda tanınan azınlıklar dışarıda tutulacak olursa İslam’dan başka dinlerin icrasının kısıtlamalara tabi olduğu, Süryani Ortodoksların azınlık olarak tanınmadığı dile getirilmiştir. Bunun yanında devlet okullarında Sünni İslam’ı temsil eden din derslerinin zorunlu olduğu, Sünni din adamlarının devletten maaş almalarına karşın Alevilerin sayısının 12 milyon olarak tahmin edilmesine rağmen devletten maaş alan alevi din adamı bulunmaması eleştirilmiştir.<sup>31</sup>

2001 yılı İlerleme Raporunda, Sünni olmayan müslüman toplulukların durumlarında hiçbir gelişme olmadığı, Alevilere yönelik resmi tutumun değişmediği ifade edilmiştir. Bununla birlikte, sadece Sünni İslam'a yönelik cami ve vakıflara destek verildiği, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Alevilerin sorunlarının halen dikkate alınmadığı yazılmıştır.<sup>32</sup>

Komisyonun 2004 yılı ilerleme raporunda, Alevilik konusuna, yayımlandığı dönemde ciddi tartışmalara neden olan “azınlık hakları” içerisinde yer verilmiştir. İlgili raporda, Aleviler “Sünni olmayan Müslüman azınlık” şeklinde ifade edilmiştir. Bu ise, azınlık kavramının Lozan’da

<sup>31</sup> European Commission, *Regular Report from the Commission on Turkey's Progress Towards Accession*, s. 19. [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key\\_documents/1998/turkey\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/1998/turkey_en.pdf) (13.10.2010)

<sup>32</sup> Commission of the European Communities, *2001 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession*, Brussels, 13.11.2001, SEC (2001) 1756.



belirlendiği halde yeni bir azınlık oluşturma düşüncesi mi var? Sorusunu tartışmaya açmıştır.<sup>33</sup>

2005 yılı İlerleme Raporunda, 2004 yılından 2005 yılına kadar geçen bir yıllık sürede özellikle dini özgürlükler alanında çok sınırlı sayıda gelişme kaydedildiği belirtilirken Aleviler bu raporda yine doğrudan ifade edilmişlerdir. Rapora göre, “Sünni olmayan Alevi toplum” ibadet yerlerinin tanınması, ilgili devlet kurumlarında temsil edilme ve zorunlu din dersleri gibi konularda sorunlar yaşamaya devam etmekte olduğu ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Ancak bu raporda “azınlık” kavramı kullanılmamıştır.

2007 yılı İlerleme Raporunda ise Alevilerin ibadethane (Cemevi) açma konusunda sorunlar yaşadıkları, Cemevlerinin halen devlet tarafından tanınmadığı ve buralara kaynak verilmediğine dikkat çekilmiştir.<sup>35</sup>

2008 yılı İlerleme Raporunda Alevilerle ilgili yine önemli ifadeler yer verilmiştir. Buna göre, hükümetin Alevilerle diyalogu geliştirmek ve onların kaygılarına cevap vermek için bir girişimde bulunacağını açıklaması, bir belediye meclisinin (Tunceli Belediyesi) bir Cemevini ibadethane olarak kabul etmesi ve buraya verilen suyun camilerle aynı statüde ücretlendirilmesi, raporun dini özgürlüklere ilişkin kısmına yansımıştır. Bu ifadeler olumlu olarak algılsa bile raporun devamında hükümetin Alevilerle ilgili girişiminin tam olarak sürdürülmediği ve Alevilerin, başta eğitim ve ibadethanelere ilişkin olmak üzere mevcut sorunlarının devam ettiği bildirilirken şu ifadeler yer verilmiştir: “İbadet yerleri konusunda, Alevi ibadethaneleri (Cemevleri) ile ilgili iki dava mahkemelerde beklemektedir. Bunlardan birisi ise Danıştay’dadır. Her iki davada da

<sup>33</sup> Commission of the European Communities, *2004 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession*, Brussels, 06.10.2004, SEC (2004) 1201. [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key\\_documents/2004/rr\\_tr\\_2004\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/rr_tr_2004_en.pdf) (13.10.2010)

<sup>34</sup> European Commission, *Turkey 2005 Progress Report*, Brussels, 9 November 2005, SEC (2005) 1426, s. 29. [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key\\_documents/2005/package/sec\\_1426\\_final\\_progress\\_report\\_tr\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2005/package/sec_1426_final_progress_report_tr_en.pdf) (13.10.2010)

<sup>35</sup> Commission of the European Communities, *Turkey 2007 Progress Report*, Brussels, 06.11.2007, SEC (2007) 1436, s. 17. [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key\\_documents/2007/nov/turkey\\_progress\\_reports\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2007/nov/turkey_progress_reports_en.pdf) (13.10.2010)

Alevilerin Cemevi inşaatı için yer talepleri reddedilmiştir. Buralar (Cemveleri) ibadethane sayılmamakta ve sonuçta yetkili makamlardan mali destek de alamamaktadırlar.”<sup>36</sup>

2009 yılı ilerleme raporunda, hükümetin, Alevilerin sorunlarının ve beklentilerinin açıkça tartışıldığı çalıştaylar düzenlediği, bunun da Aleviler tarafından olumlu karşılandığı ifade edilmiştir. Bunun dışında muharem ayı münasebetiyle kamu yayın kuruluşu (TRT) tarafından çeşitli programların yayınlanması, öte yandan Kültür Bakanlığı tarafından, 1993 yılında yaşanan olayların<sup>37</sup> anısına Sivas’taki Madımak otelinde bir kültür merkezinin kurulması için tartışma açılması Aleviler için birer jest olduğu bildirilmiştir. Raporun devamında üç belediye meclisinin cemevlerini ibadethane olarak tanıdığını ve camilere gösterilen kolaylıklardan bunların da faydalandığı belirtilmiştir.<sup>38</sup>

146  
OMÜİFD

Türkiye’de özellikle 2001 yılından itibaren AB’ye uyum süreci kapsamında yapılan Anayasa değişikliklerinin bir sonucu olarak, temel hak ve özgürlükler alanında yaşanan olumlu gelişmeler neticesinde kültürel kimliklerini toplumsal yaşamda daha güçlü bir şekilde ortaya koyma çabasında olan Alevilerin, taleplerini daha keskin bir tavırla dile getirmeleri artık siyasilerin de bu işi ağırdan almalarını zorlaştırmaktadır. Zorunlu din dersleri başta olmak üzere, cemevlerinin ibadethane sayılması, Diyanetten pay ayrılmak suretiyle devletin cemevlerine yardım etmesi gibi konularda iç hukuk yollarını tükettikten sonra AİHM’ne başvurmaları ve buralardan Türkiye aleyhine sonuçlar çıkması, Türkiye’yi bir taraftan uluslararası kamuoyunda zor durumda bırakırken, diğer taraftan da AB sürecine olumsuz etki etmektedir. Tabiatıyla bu durum, yukarıda da açıklandığı gibi, Türkiye hakkında yayınlanan çeşitli raporlarda da ifade-

<sup>36</sup> Commission of the European Communities, *Turkey 2008 Progress Report*, Brussels, 05.11.2008, SEC (2008) 2699, s. 18-19. [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press\\_corner/key-documents/reports\\_nov\\_2008/turkey\\_progress\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press_corner/key-documents/reports_nov_2008/turkey_progress_report_en.pdf) (13.10.2010)

<sup>37</sup> 2 Temmuz 1993 tarihinde bir grup, Pir Sultan Abdal Kültür Festivaline ev sahipliği yapan Sivas’taki Madımak Otelinin etrafını sararak ateşe vermiş, otelin yakılması sonucu, çoğunluğu Alevi şair ve yazar olmak üzere toplam 37 kişi hayatını kaybetmişti.

<sup>38</sup> Commission of the European Communities, *Turkey 2009 Progress Report*, Brussels, 14.10.2009, SEC (2009) 1334, s. 21.

sini bulmaktadır. Hükümetin son yıllarda gerek toplumsal talepler, gerekse AB kriterlerini dikkate alarak attığı adımlar gerek Aleviler gerekse toplumun diğer kesimleri tarafından dikkatle izlenmektedir. Artık çözümsüzlük üzerine kilitlenmiş gibi görünen önemli toplumsal bir sorunun çözümü noktasında atılan bu adımların, hem toplumsal farklılaşmadan kaynaklanan çatışma ortamının en aza indirilmesine, hem de toplumsal bir talebin karşılanması suretiyle ülkenin ulusal ve uluslararası arenada düştüğü zor durumdan kurtulmasına yardım edeceği açıktır.

### **B- Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Yapılan Tartışmaların Değerlendirilmesi**

AB sürecinde Diyanetle ilgili yaşanan en ciddi tartışmaların başında kurumun özerkliği ve islamın farklı oluşumlarının temsili sorunu gelmektedir. İlk olarak Diyanet İşleri Başkanlığının özerkliği hakkında gerek laik gerekse muhafazakar kesim arasında bir görüş birliği vardır. Ancak bu konuda görüş beyan edenlerin özerklikten neyi kastettikleri çok açık değildir. Buna rağmen her ne kadar özerklik kavramı ile neyin kastedildiği çok açık olmasa da burada kastedilenin, Diyanet'in, laik sistem içinde yer almasına karşı çıkmadan öte, onu siyasi etkilerden mümkün olduğunca uzaklaştırmaya çalışmak olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür. Nitekim özerklikten kasıt tümüyle Diyanet teşkilatının idari yapı dışında tutulması ise o halde ne mevcut siyasal konjonktür ne de sosyo-kültürel yapının buna elverişli olmadığını, eğer bir özerklikten bahsetmek gerekirse bunun sadece teşkilatın mümkün olduğunca siyasetin dışında tutulması olarak algılanması gerektiğini söylemek gerekmektedir. Kaldı ki, Diyanet teşkilatının ne yapı, ne de işleyiş bakımından devletin himayesinde olmaması gerektiği düşüncesi gerek klasik laik anlayışın gerekse radikal İslamcı veya muhafazakar kesimin ortak dili olagelmiştir. Ancak Cumhuriyetin kurucu kadroları, dönemin şartları içerisinde Diyanet teşkilatına genel idare içerisinde yer vermek suretiyle aslında hem İslam'ın sosyal boyutunu yok saymayarak ondan faydalanmak istemişler hem de zararlı sayılabilecek akımlara karşı bir önlem almışlardır. Günümüz şartları içerisinde bakıldığında özerklik, Diyanet teşkilatını siyasetin etkisin-

den daha da bağımsız hale getirmek için seçimle iş başına gelen bir başkan seçilmesi ya da siyasetin etkisini azaltmak için başka önlemler alınması olarak düşünülebilir. Hatta bu açıdan son çıkan teşkilat kanunu eleştiriye de açıktır. 01.07.2010 tarih ve 6002 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”un 9. maddesinde Başkan Yardımcıları, Rehberlik ve Teftiş Başkanı ve Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanının müşterek kararlar; daire başkanı, hukuk müşaviri, başmüfettiş, müfettiş, iç denetçi ve dinî yüksek ihtisas merkezi müdürünün ise, Başkanın teklifi üzerine Başbakan veya ilgili Bakan onayı ile atanacağı belirtilmektedir. Görüldüğü üzere burada, atamada siyasi iktidarın müdahale alanının geniş olması, siyasi iktidara Başkanlığa müdahale etme imkanı sağlamaktadır. 6002 sayılı kanun kurumun çalışma şartlarının iyileştirilmesi bakımından iyi olmakla birlikte özerklik konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu noktada belki kurumun daha sağlıklı çalışabilmesi ve herhangi bir siyasi etkiden uzak durabilmesi için atamaların, Başkanlığın kendi içinde yapılacak bir seçimle belirlenmesinin zemini hazırlanmalıdır. Aksi halde kurumsal bir özerklikten bahsetmek daha da zorlaşmaktadır.

148  
OMÜİFD

Başkanlığı özerk hale getirmek için, onu bugünkü konumunun dışında bir hukuki konuma getirerek sistem dışında tutmak, hem sosyal hem de siyasal etkileri bakımından olumsuz sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle özerklik istemini dile getirirken nasıl bir özerklik istendiği de açıkça ortaya konulmalı ve dile getirilen özerkliğin siyasal ve soysal yaşamda ne tür bir karşılık bulacağı da önceden iyi düşünülmelidir.

Temsil sorunu konu edildiğinde ise, bunun ilk önce ulusal ve uluslararası hukuk açısından tahlil edilmesi gerekmektedir. Mevcut yasal düzenlemelere bakıldığında ilk olarak 3 Mart 1924 tarih 429 sayılı kanunun 5. Maddesinde<sup>39</sup> Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan tüm cami mescit tekke ve zaviyenin ve bunlarla ilgili tüm görevlilerin tayin ve azillerinin Diyanet İşleri Reisliğine verildiği görülmektedir. 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla, tekke ve zaviyelerle şeyhlik, müritlik, çelebi-

<sup>39</sup> Bk., *Düstur*, III. Tertip, Cilt: 5, (2. Baskı 1948), s. 320-321.

lik, babalık vb. unvan ve sıfatların kullanımı yasaklanmıştır.<sup>40</sup> 677 sayılı kanunun yürürlüğe girmesiyle birlikte tekke ve zaviyelerin yönetimi ve bunların görevlileri ile ilgili iş ve işlemler Diyanet İşleri Başkanlığının görev alanından çıkarılmıştır. 1924 Anayasasına, 1937 yılında eklenen laiklik ilkesi gereği devlet, dinin siyasal alanda varlığına son vermiş ve herhangi bir dini ya da cemaati önceleyerek din ve/veya inançlar karşısında taraf olmamıştır.

Yukarıdaki üç kanun birlikte değerlendirildiğinde Alevilerin Diyanette temsil edilme olasılığı görünmemektedir. Zira ilk iki kanunla Türkiye’de herhangi bir dini grubun tanınması söz konusu olamamaktadır. Özellikle inkılap kanunları arasında yer alan 677 sayılı kanuna göre tekke ve zaviyelerin açılması söz konusu değildir. O halde Alevilerin Diyanette temsil edilebilmeleri için öncelikle bu kanunlarda değişiklik yapılması gerekmektedir. Ancak bu, basit bir kanun değişikliği değildir. Geniş çaplı Anayasal değişiklikleri beraberinde getirecek ciddi bir çalışmayı gerektirmektedir. Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı içinde temsiline yer verilirse diğer dini gruplar ya da oluşumlar haklı olarak bunun kendileri için de uygulanmasını talep edebileceklerdir. O zaman da rejim tartışmaları gündeme gelecektir. Çünkü laik bir devletin herhangi bir dini grubu ya da tarikatı tanınması söz konusu olacaktır ki, o zaman Türkiye’nin laik bir devlet olduğundan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Kaldı ki Türkiye Cumhuriyeti’nin laik bir devlet olduğu Anayasanın 2. maddesinde açıkça belirtilmekte ve bu madde değiştirilmesi dahi teklif edilemeyen maddeler arasında yer almaktadır. Aleviliğin Diyanet nezdinde temsil edilmesi meselesi, rejim tartışmalarının fitilini ateşleyecek nitelikte görünmektedir. Dolayısıyla şu an itibarıyla ne Anayasal sistem ne siyasal iktidarlar ne de toplumsal yapı, böyle bir durumu kabul edecek bir konumda değildir.

Alevilerle ilgili Diyanet bazında yapılacak bir değişiklik aynı zamanda Lozan Antlaşması ile azınlık statüsü verilmiş olan Rum, Ermeni ve

<sup>40</sup> Bk. “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun”, *Düstur*, III. Tertip, Cilt: 7, s. 113; *Resmi Gazete*, tarih: 13.12.1925, sayı: 243.

Musevi vatandaşlar için de yeni düzenleme getirilmesi tartışmalarına kapı aralayacaktır. Zira Lozan'da Müslümanlar etnik yapısı ne olursa olsun, azınlık olarak kabul edilmemiş, bu ülkenin asli unsuru sayılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da herhangi bir ayırım gözetmeksizin laiklik prensibine uygun olarak tüm Müslümanlara eşit şekilde hizmet vermeye yetkili kılınmıştır. Eğer Alevilikle ilgili Diyanet üzerinden bir tartışma açılırsa bu, Lozan'da azınlık kabul edilen diğer unsurları da işin içine katmak demek olur ki, o zaman da uluslararası boyutta farklı sonuçların ortaya çıkma ihtimaline zemin hazırlanmış olacaktır. Lozan Antlaşmasında azınlıklarla ilgili haklar Antlaşmanın 45. maddesinde Yunanistan'daki Müslümanlar için de geçerli olduğu hükmüne yer vermiştir. Bu da verilecek olan hakların mütekabiliyet esasına dayanacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla gelinen noktada, Alevilerin temsil talebinin Türkiye için hukuk açısından gerek ulusal gerekse uluslararası boyutta önemli sonuçlar doğurabileceği görülmektedir.

150

OMÜİFD

Aleviliğin temsili ile ilgili olarak diğer önemli bir husus ise, Aleviliğin hangi statüde ve kim tarafından temsil edileceği sorunudur. Bu açıdan bakıldığında, Alevilerin kendi içinde acilen çözmesi gereken sorunlarının da olduğu bir gerçektir. Aleviler bu noktada özellikle, Alevilik nedir? Hangi statüyle temsil edilecektir? Ve kim tarafından temsil edilecektir? soru(n)larına cevap üretmelidirler. Bu süreçte cemevlerinin yasal statüsünün belirsizliği de ayrı bir tartışma konusudur.

Eğer Alevilik İslam dini içerisinde farklı bir tarikat olarak algılanıyorsa o zaman cemevleri caminin alternatifi değildir. Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam'ın tek ibadet mekanı olarak tüm camilere herhangi bir ayırım yapmaksızın görevleri çerçevesinde hizmet vermektedir. O halde ibadethaneler konusunda herhangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla bazı alevi örgütlerinin hem kendilerini Müslüman olarak telakki edip hem de cemevlerini camiye alternatif bir ibadethane olarak addet-

meleri ve bunun için devletten ayrıca bir yardım talebinde bulunmaları doğru değildir.<sup>41</sup>

Alevilerin talepleri konusunda içeride yaşanan tartışmaların yanında, AB'ye üyelik sürecinde özellikle temel hak ve özgürlükler bağlamında uluslararası kamuoyundan gelen eleştiriler de bulunmaktadır. Dolayısıyla günümüzde yaşanan bu tartışmaların sadece ülkemizin kendi iç dinamiklerinden kaynakladığını söylemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira gelinen noktada demokrasi ve insan hakları konusunda yaşanan olumlu gelişmelerin, toplumda gittikçe artan sosyo- kültürel hak taleplerinin ve tabii ki başta AB olmak üzere uluslararası toplumdan gelen eleştirilerin hepsinin belirli ölçüde payının olduğu bir gerçektir. Bu nedenle tartışmaların uluslararası boyutunu ve özellikle AB'den gelen eleştirileri görmek de önem arz etmektedir.

### C- Sonuç

Sonuç olarak, yaygın din eğitimi açısından bakıldığında, AB'nin din/din eğitimi ve dini kurumlara ilişkin yaklaşımının Türkiye üzerinde özellikle kurumsal anlamda az da olsa bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. AB'nin düzenli raporlarında dile getirilen eleştiriler ve bu süreçte toplumsal taleplerin bir sonucu olarak, temel hak ve özgürlüklerle ilgili ortaya konulan irade, hükümetin bu yönde adım atmasını zorunlu kılmıştır. Alevi çalıştayları ve konumuzla ilgili doğrudan bir düzenleme getirmesine rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında çıkarılan teşkilat kanunu bu açıdan zikretmeye değerdir. Özellikle Diyanet İşleri başkanlığı ile ilgili olarak, kurumun konumu, faaliyetleri ve hizmetleri bağlamında son yıllarda Alevi vatandaşların, AB sürecini ve değişen siyasal ve toplumsal şartları da göz önünde bulundurarak, taleplerini duyurabilmek için daha keskin çıkışlar yapmaları, doğrudan ya da dolaylı olarak Diya-

<sup>41</sup> Sönmez Kutlu, bugün sayıları her geçen gün artan cemevlerinden bazılarının alevi Müslümanların dini ihtiyaçlarının karşılandığı yer olmaktan çok ideolojik propaganda faaliyetleri yapılan merkezler veya siyasi lokaller haline geldiğini ifade etmektedir. bk., Kutlu, *age*, s. 85.

net İşleri Başkanlığı bünyesinde yapılması istenen değişikliklerin daha sesli bir şekilde dillendirilmesine neden olmuştur.

O halde, din-devlet ilişkileri bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut durumu ve hizmetlerinin, AB'nin dini kurumlara ilişkin yaklaşımı ve dini özgürlüklere ilişkin temel prensipleri ile herhangi bir tezat teşkil edip etmediğine bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda bakılması gereken başlıca kaynaklar AİHS, AB Temel Haklar Şartı ve Lizbon Anlaşmasıdır. İlk olarak, Avrupa Birliği'nin İşleyişine Dair Antlaşma'nın 17. maddesinde ifade edilen, AB'nin, kilise ve diğer din ve felsefi kuruluşların, üye ülkelerin ulusal hukukunda belirtilen yasal statülerine saygı prensibi göz önünde bulundurulduğunda, Diyanet İşleri Başkanlığının AB müktesebatına ve buna bağlı olarak temel prensiplerine aykırı olmadığı ortadadır. Özerklik konusunda, AB tarafından bakıldığında, ilk etapta laiklik ilkesi doğrultusunda Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut statüsü, kurumun özerkliği prensibi ile bağdaşmamaktadır. Ancak burada ifade edilmelidir ki, batıdaki kilise teşkilatı ile Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığını birbiri ile kıyaslayarak bir değerlendirme yapmak doğru değildir. Türkiye'deki dini yapılanma veya Diyanet İşleri Başkanlığı ile Avrupa'nın kilise kurumu, gerek hukuki açıdan, gerek üstlendiği misyon açısından gerekse ifade ettiği siyasal ve kültürel anlam açısından birbirinden farklı bir yapı arz etmektedir. Kaldı ki, Hıristiyanlıkta bir kilise teşkilatının bulunmasına karşın İslam'da benzer bir yapılanmanın ve ruhbanlık sınıfının olmayışı, devletin dini bir kamu hizmeti kabul ederek gereğini yerine getirmesinin de meşruiyet kaynağını oluşturmaktadır. Sıddık Sami Onar'a göre, herhangi bir alanda uzun süreli toplumsal bir gereksinim bulunduğunda ve bu gereksinim giderilmediğinde toplumsal bir huzursuzluğun ortaya çıkmasında güçlü bir olasılık varsa devlet ilgili alanı bir kamu hizmeti olarak üstlenebilir.<sup>42</sup>

Her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı yapısı ve işleyişi bakımından AB ülkelerinden farklılık arz etse de AB'nin prensiplerine herhangi bir

<sup>42</sup> Sıddık Sami Onar, *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, 3. Baskı İstanbul: İsmail Akgün Matbaası 1966, s. 722-723'den naklen Gözaydın, *age*, s. 274.



aykırılık teşkil etmemektedir. Zira AB, dini kurumların, ülkelerin anayasalarında gösterilen statülerine saygı duyacağını ifade etmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, özerklik sorunu Türkiye'nin kendi iç hukukunda laiklik bağlamında tartışılan bir konudur. Son olarak, temsil meselesinde AB İlerleme Raporlarında da görüldüğü üzere, dini grupların Diyanet İşleri Başkanlığı nezdinde temsil edilmesi tartışmalarından çok konu, dini grupların ibadet ve diğer dinsel faaliyetlerini özgürce yapıp yapamadıkları ve devletin tüm dini gruplara tarafsız davranıp davranmadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ülkedeki tüm dini grupların ibadet ve diğer dinsel faaliyetlerini özgür bir şekilde yerine getirmeleri hususu, dini özgürlüklere ilişkin bir konu olması hasebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili tartışmaların dışında kalmaktadır. Ancak şu kadar var ki, bu konuda Türkiye'deki mevcut durum, AİHS'nin 9. ve 14. Maddeleri ve AB Temel Haklar Şartının 10. Maddesinde belirtilen ilkeleri tam olarak karşılamamaktadır. Başkanlığın temsil konusundaki mevcut durumu ise, "eşitlik ilkesi" açısından bir değerlendirmeye tabi tutulabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sadece Sünni Müslümanları dikkate alarak hizmet verdiği, diğer dini grupları dikkate almadığı yönündeki iddialar doğru kabul edilecek olursa bunun öncelikle AB'nin temel değerlerini ifade eden AB Anlaşmasının 6. maddesine, bunun yanında AB Temel Haklar Şartının "Eşitlik" başlıklı III. Bölümünde yer alan 21/1 ve 22. maddelere<sup>43</sup> aykırılık taşımakta olduğu söylenebilir. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, hukuk mevzuatında dini değil, idari bir kurum olduğu ve herhangi bir mezhebi ya da grubu öncelemek ya da yok saymak gibi bir durumun söz konusu olamayacağı yönündeki resmi açıklamalar dikkate alınırsa, o zaman temel hak ve özgürlükler bağlamında "ayrımcılık yapmama" ve "eşitlik" ilkelerine aykırı bir durumun olmadığı kanaatine varılabilir. Her ne kadar resmen Diyanet İşleri Başkanlığı idari bir kurum olarak herhan-

<sup>43</sup> Şartın 21. Maddesi; "Cinsiyet, ırk, renk, etnik veya sosyal köken, genetik özellikler, dil, din veya inanç, siyasî veya diğer her türlü düşünce, bir ulusal azınlığa mensubiyet, servet, doğum, sakatlık, yaş veya cinsel eğilime dayalı her türlü ayrımcılık yasaktır." ibaresi ile her türlü ayrımcılığı yasaklarken, 22. Maddesi ise, "Birlik, kültür, din ve dil çeşitliliğine saygı gösterir." denilerek topluluğun din ve kültürler karşısında tarafsızlığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

gi bir inancı ya da mezhebi ön plana çıkarmadan mezheplerüstü bir yaklaşımla din hizmetlerini yürütmekte olduğunu söylese de gerçekte durumun pek öyle olmadığı da ortadadır. Alevi vatandaşların cemevleri konusundaki talepleri yukarıda ifade edilen şartlar bağlamında değerlendirilse de bunlarla ilgili bazı özel düzenlemelerin yapılması zorunluluğu da artık kaçınılmazdır. Yani her ne kadar hukuki olmasa da toplumsal talepler Diyanet İşleri Başkanlığının gerek özerklik gerekse temsil konusunda yeniden bir düzenlemeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Kaldı ki değişen siyasal ve toplumsal şartlar aynı zamanda toplumsal talepleri de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla temel hak ve özgürlükler bağlamında AB standartlarına ulaşmak için bu talepler mutlaka göz önünde bulundurulmalı ve uygun çözümler üretilmelidir.

### Kaynakça

154  
OMÜİFD

- Ateş, Süleyman, "Diyanet İşleri Başkanlığı İle İlgili Anımız Ve Temennimiz -2 Diyanet İşleri Özerk Olmalı", *Vatan Gazetesi*, 25.04.2004.
- Balkız, Ali, "Alevi Örgütlerin Farkları", *Radikal Gazetesi*, 6 Mart 2002.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyas, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002.
- Commission Of The European Communities, *2001 Regular Report On Turkey's Progress Towards Accession*, Brussels, 13.11.2001, Sec (2001) 1756.
- Commission Of The European Communities, *2004 Regular Report On Turkey's Progress Towards Accession*, Brussels, 06.10.2004, Sec (2004) 1201. [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key\\_documents/2004/rr\\_tr\\_2004\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/rr_tr_2004_en.pdf) (13.10.2010)
- Commission Of The European Communities, *Turkey 2007 Progress Report*, Brussels, 06.11.2007, Sec (2007) 1436, [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key\\_documents/2007/nov/turkey\\_progress\\_reports\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2007/nov/turkey_progress_reports_en.pdf) (13.10.2010)
- Commission Of The European Communities, *Turkey 2008 Progress Report*, Brussels, 05.11.2008, Sec (2008) 2699, [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press\\_corner/key\\_documents/reports\\_nov\\_2008/turkey\\_progress\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press_corner/key_documents/reports_nov_2008/turkey_progress_report_en.pdf) (13.10.2010)
- Commission Of The European Communities, *Turkey 2009 Progress Report*, Brussels, 14.10.2009, Sec (2009) 1334.

- Çakır Ruşen & Bozan, İrfan, *Sivil, Şeffaf Ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, İstanbul: Tesev Yay., 2005.
- Diyanet İşleri Başkanlığı 19.12.2008 Tarihli Basın Açıklaması,
- Doğan, İzzettin, *Din-Devlet İlişkileri Ve Türkiye’de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılandırılması Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul, 26-27 Mart 1996, Cem Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- Düstur*, II. Tertip, Cilt: 5, (2. Baskı) 1948.
- Düstur*, II. Tertip, Cilt: 7.
- European Commission, *Regular Report From The Commission On Turkey’s Progress Towards Accession*, [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key\\_documents/1998/turkey\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/1998/turkey_en.pdf) (13.10.2010)
- European Commission, *Turkey 2005 Progress Report*, Brussels, 9 November 2005, Sec (2005) 1426, [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key\\_documents/2005/package/sec\\_1426\\_final\\_progress\\_report\\_tr\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2005/package/sec_1426_final_progress_report_tr_en.pdf) (13.10.2010)
- Fidan, Nurettin & Erden, Münire, *Eğitime Giriş*, İstanbul: Alkım Yay., 1998.
- Görmez, Mehmet, “Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri Ve Uygulama”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar Ve Din Eğitimi*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Yay., İstanbul, 2007.
- Gözaydın, İftar, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2009.
- [http://sam.baskent.edu.tr/belge/lozan\\_tr.pdf](http://sam.baskent.edu.tr/belge/lozan_tr.pdf) (29.09.2010)
- <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/diyamet-islari-baskanligi-duyuru-128.aspx> (27.10.2010)
- <http://www.uscirf.gov/reports-and-briefs/annual-report.html>
- İrat, Ali Murat, *Devletin Bektaşî Hırkası*, İstanbul: Çiviyazıları Yay., 2006.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, 3.Baskı, İstanbul: Dergah Yay., 2009.
- Konda Araştırma Ve Danışmanlık, *Biz Kimiz? Toplumsal Yapı Araştırması 2006*, [http://www.konda.com.tr/html/dosyalar/ttya\\_tr.pdf](http://www.konda.com.tr/html/dosyalar/ttya_tr.pdf) (13.10.2010)
- Köylü, Mustafa, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Samsun: Etüt Yay., 2000.
- Kurt, İhsan, *Yetişkin Eğitimi*, Ankara: Nobel Yay., 2000, S. 6.
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006.
- Kutlu, Sönmez, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar Ve Din Eğitimi* (Genel Değerlendirme), İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Yay., İstanbul, 2007.
- Küçük, Abdurrahman & Küçük, M. Alparslan, *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevilik-Bektaşîlik: Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım*, Ankara: Berikan Yay. 2009.
- Resmi Gazete*, Tarih: 13.12.1925, Sayı: 243.

- Sambur, Bilal, "Özgürlük Ve İnsan Hakları Açısından Alevilik Problemi", *Liberal Düşünce Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 55, Yıl: 2009, Ss. 93-108.
- Subaşı, Necdet, *Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi*, İstanbul: Ufuk Çizgisi Yayınları, 2008.
- Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi*, (I. Dönem) Cilt: Iı (1961).
- United States Commission On International Religious Freedom Annual Report May 2010.
- Üçer, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2005.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: Tdv Yay., 1997.
- Yaman, Ali, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik*, Ankara: Elips Yay., 2006.
- Yaman, Mehmet, *Alevilik: İnanç, Edeb, Erkan*, 4. Baskı, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1995.
- Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 9. Baskı, İstanbul: Yön Yay., 1998, Ss. 295-301.



# KUR'ÂN TİLÂVETİNDE YAYGIN HATALAR

## (SÂD, DÂD, TÂ VE ZÂ ÖRNEĞİ)

REMZİ ATEŞYÜREK\*

### Common Mistakes in Reciting Quran: (The Examples Sad, Dâd Ta And Za)

**Abstract:** The output places (Mahrac) and attributes of the letters are considered the most important subjects of The Qur'an. The pronunciation of the letters with their own voices shows that the qiraah is performed correctly. A different reciting makes the letter different and an inaccuracy occurs in meaning. These types of reciting are named clear error. And this means that the reciting is breached. Everyone who recites Qur'an must avoid from reciting that cause inaccuracy in meaning.

**Key Words:** The Qur'an, Chanting, Letters, Attributes, Output places and lahn.



\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi ABD [atesyurek\_remzi@hotmail.com].

**Öz:** Harflerin mahreç ve sıfatları Kur'ân tilâvetinin en önemli konularından sayılmaktadır. Harflerin kendilerine ait seslerle telaffuz edilmesi, kırâatin doğru yapıldığını gösterir. Aksi bir okuyuş, o harfi başkalaştırır ve anlam bozukluğu meydana getirir. Bu tür okuyuşlar, kırâat âlimleri tarafından lahn-ı celî /açık hata olarak adlandırılır. Bu da kırâatin açıkça ihlâli anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her Kur'ân okuyan kişinin anlam bozukluğuna meydan verecek okuyuşlardan kaçınması gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tilâvet, Harfler, Sıfatlar, Mahreç ve Lahn.



## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah'ın kelâmı olup her türlü kusurdan ve tutarsızlıktan uzak, mükemmel bir hitâb olarak indirilmiştir. Bu itibarla Kur'ân okuyanların, bu mükemmelliği bozacak ve anlam bozukluğuna neden olabilecek okuyuşlardan özenle kaçınmaları; meydana gelen bu hataları en aza indirme gayreti içerisinde olmaları gerekir. Çünkü özellikle namaz ibadeti, Kur'ân-ı Kerim kırâat edilerek ifa edilmektedir. Bu sebeptendir ki, Müslümanların dillerini doğru şekilde okumaya yatkın hale getirmeleri önem arz etmektedir. Makale, bahse konu harflerin mahreç ve sıfatlarının izahıyla başlayacak, ardından bu harflerin hatalı okunuşlarının Fatiha Sûresi'nde ne gibi hüküm oluşturacağı konusuyla bitirilecektir.

Bu makale, Kur'ân kıraati bağlamında yaygın hale gelen bazı hatalara dikkat çekmeyi ve ilgili sorunlara çözüm bulmayı amaçlamaktadır.

### A) Harflerin Mahreçleri

Harf lügatte taraf, yani bir şeyin ucu ve kenarı,<sup>1</sup> tecvid ıstılahında, bir hakikî mahrece dayanarak çıkan sese denir.<sup>2</sup>

Mahreç ise lügatte çıkış yeri anlamına gelip,<sup>3</sup> ıstılah olarak bir harfin kendisine ait olan yerden çıktığı ve diğer harflerden ayrıldığı ve fark edildiği yere denmektedir.

<sup>1</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, 554, İstanbul 1304-1305.

<sup>2</sup> Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi / Kur'ân Nasıl Okunur*, Ahmet Sait Matbaası, 1933, s.14.

<sup>3</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fî Lüğati'l-Ulûm*, Beyrut 1974, 1, 335; İbrâhim Mustafa vd, *el-Mucemü'l- Vasît*, Çağrı yay, İstanbul ts., 1, 224.

Mahreç beş bölgeye ayrılır. Bunlar: Cevf (göğüs ve ağız boşluğu), halk (boğaz), lisan (dil), şefeteyn (dudaklar) ve hayşûm (geniz) dur.<sup>4</sup>

Harfleri birbirinden farklı kılan ya mahreçleri ya da sıfatlarıdır. Bir harfin kuvvetli ya da zayıf olması ve bunun yanında aynı mahreçten çıkan harflerin farklı olmaları sıfatlar sayesinde bilinir.<sup>5</sup>

Bu hususlara riâyet eden, yani harfin mahreç ve sıfatlarını iyice tanıyıp hakkıyla yerine getirerek okuyan kimseler, Arapçanın en fasih olanını elde etmiş olurlar.<sup>6</sup>

## B) Harflerin Sıfatları ve Faydaları

Sıfat kelimesi lügatta, nişan ve alâmet anlamına gelir.<sup>7</sup> Terim olarak mahreçlerinden çıkışı esnasında harfin cehr, hems, rihvet, şiddet vb. şekillerde ortaya çıkan özellikleridir.<sup>8</sup>

Başka bir ifade ile sıfat; bir harfin sahip olduğu ve kendisini başka bir harften ayırmayı sağlayan hems, cehr, rihvet ve şiddet gibi özelliklerdir.<sup>9</sup>

Böylece harflerin kuvvetli olup olmadığı, sertlik ve yumuşaklığı, harfin sesinin veya nefesinin akıp akmadığı ve harfin sesinin uzun ve kısa oluşu sıfatlar yardımıyla bilinir.

<sup>4</sup> Detay için bkz. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*, Kahire, 1978, s.18; Eskicizâde Ali b. Hüseyin, *Terceme-i Dürr-i Yetîm*, (Muallimler için Tecvîd ve Kırâat Risâleleri), Nâdide Kitaplar Kütüphanesi 1, ts., s.2; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kaideleri*, Şâmil Yay., İstanbul 1980, s.198; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, Emin Yay., Bursa 2010, s.99-100.

<sup>5</sup> Çetin, *a.g.e.*, s.111.

<sup>6</sup> Sağman, *age*, s.18 (dip not).

<sup>7</sup> Asım Efendi, *age*, III, 759.

<sup>8</sup> Muhammed Mekkî en-Nasr, *Nihâyetü'l-Kaoli'l-Müfîd fî İlmi't-Tecvîd*, Mısır H.1349, s.43. *Cehr*: Bir harfin mahrecinden, ses özellikli olarak çıkmasıdır.

*Hems*: Harfin mahrecinden nefes akımlı olarak çıkmasıdır.

*Rihvet*: Harfin mahrecinden ses ve nefesle beraberce akarak çıkmasıdır.

*Şiddet*: Harfin mahrecinden çıkarken ses ve nefesin mahreçte akmayıp tıkanmasıdır. Bk. Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâati ve Tahkîki Lafzi't-Tilâveh*, thk. Ahmet Hasan Ferhat, Ürdün, 1984, ss.116-119; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ, Beyrut ts, I, 202.

<sup>9</sup> Mahmûd Selâmet el-Akrabâvî, *el-Mürşid fî İlmi't-Tecvîd*, Dâru'l-Furkân 2001, s.156.

Sıfatların, mahreçlerinden çıkan harflere sağladığı katkıları şu şekilde gösterebiliriz:

1- Sıfatlar, aynı mahreçteki harflerin birbirinden ayırt edilmelerini sağlarlar. Şayet sıfatlar aynı olsaydı, aynı mahreçten çıkan farklı harflerin sesleri de aynı olurdu.

Mesela: Tâ (ط) harfindeki isti'lâ ve itbâk sıfatları olmasaydı, bu harf dâl (د) harfinden ayırt edilemezdi. Çünkü iki harf arasındaki farkı gösteren sıfat, isti'lâ ve itbâk sıfatlarıdır. Bu sıfatlar bulunmayınca iki harf arasındaki fark ortadan kalkar ve bunlar tek harf haline gelir.

Bu iki harf arasındaki durum, aynı şekilde sâd ile sîn harfleri arasında da geçerlidir.<sup>10</sup>

2- Kuvvetli harf, zayıf olanından sıfatlar sayesinde ayrılır. Bu sayede 160 harflerin birbirlerine nasıl idgam edilecekleri ortaya çıkar.

OMÜİFD

Meselâ, tâ (ط) harfi kuvvetli / kalın, te (ت) ise zayıf / ince bir harftir. (وَدَّتْ طَائِفَةٌ)<sup>11</sup> örneğinde olduğu gibi zayıf / ince olan te (ت) harfi, kuvvetli / kalın olan tâ (ط) harfinden önce gelirse, te (ت) harfinin sesi tamamen tâ (ط) harfine katılarak tam idğâm şeklinde okunur.

Şayet, (لَيْنِ بَسَطَتْ)<sup>12</sup> örneğinde olduğu gibi, tâ (ط) harfi, te (ت) harfinden önce gelirse, bu idğâm tam idğâm değil nakıs / eksik idğâm olur. Çünkü tâ (ط) harfinde, harflerin kalın okunmasını gerektiren isti'lâ ve itbâk sıfatları tâm idğâma manidir.

3- Sıfatlar, mahreçleri farklı olan harflerin okunuşlarında güzellik meydana getirirler.

Mesela: (مُخَصَّصَةٌ)<sup>13</sup> ve (يُخَصَّصُ)<sup>14</sup> lafızlarında da görüldüğü üzere ince sesli harf ile kalın sesli harf aynı kelimedede yan yana gelmişlerdir. Okuyucu,

<sup>10</sup> Ğānim Kaddūrī el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvîd*, Bağdât 1986, s.233.

<sup>11</sup> Âl-i 'İmrân, 3/70.

<sup>12</sup> Mâide, 5 /27.

<sup>13</sup> Mâide, 5 /3



ince ve kalın sesli harfleri birbirine karıştırmadan kendi özelliklerine göre okuduğunda lafzın güzelliğini yansıtmış olur.<sup>15</sup>

### C) Okuyuş Hataları / Lahn

Lahn kelimesi lügat olarak doğrudan sapmak, hata etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> Terim olarak ise, Kur'ân kırâat edilirken i'râb ve tecvid de hata etmek, kelime veya harfi hatalı ve kuralsız telaffuz etmek manalarına gelir.<sup>17</sup>

Eğer, meydana gelen tecvid hatası harfin zatında ve sıfat-ı lâzimele-rinde<sup>18</sup> olursa bu, anlam değişikliğine neden olabilir. Bu tür okuyuş hatalarına "lahn-ı celî" adı verilir ve bu hatalardan kurtaracak kadar tecvid bilgisine her Kur'ân okuyucusunun sahip olması elzemdir.<sup>19</sup>

Bu hataların meydana geldiği yerler şunlardır:

#### 1- Harfin teleffuzunda meydana gelen hata:

Bu hata, (صِرَاط) kelimesindeki tâ (ط) harfinin isti'lâ ve itbâk sıfatlarını giderip (صِرَاد) şeklinde dâl (د) harfi ile okumak gibi, bir harfi başka bir harfle değiştirmekle olur.<sup>20</sup>

Ayrıca, (صِرَاط) kelimesindeki tâ (ط) harfinin te (ت) harfine dönüştürülerek kelimenin, (الصِّرَات) şeklinde okunması da yanlış olup bu şekilde okumak namazı bozar.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Âl-i 'İmrân, 3/74

<sup>15</sup> Muammed Mekkî, *age*, s.42; el-Mehdî Muhammed el-Harâzî, *Buğyetü'l-Mürîd min Ahkâmi't-Tecvîd*, Beyrut 2006, s.270.

<sup>16</sup> Âsım Efendi, *age*, IV, 746-747.

<sup>17</sup> Celâlüddîn Abdurrahman, es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1951, s.100; Çetin, *age*, s.347, 352;

<sup>18</sup> *Sıfat-ı lâzime*: Harfin zatından olan ve ondan ayrılması mümkün olmayan sıfatlara verilen addır. Eğer bu sıfat o harften ayrılırsa harf başkalaşır. Bk. Karaçam; *age*, s.210; Çetin, *age*, s.114.

<sup>19</sup> Çetin, *age*, s.348; Hamdi Uygun, *Uygulamalı Kur'ân Tecvîdi*, Din ve Bilim Kitapları, İstanbul 2005, s.42.

<sup>20</sup> Muhammed Mer'aşî (Saçaklızâde), *Cühdü'l- Mukıll*, Konya,1286, s.6; Muhammed Mekkî, *age*, s.23.

## 2- Harekede meydana gelen hata:

Bu hata kelimenin evvelinde, ortasında veya sonunda bulunan harekeyi başka bir harekeyle veya sükûnla değiştirmek şeklinde ortaya çıkar.

Meselâ, (أَنْعَمْتُ) kelimesini (أَنْعَمْتُ) veya (أَنْعَمْتُ) şekillerinde (ت) harfini damme veya kesre ile okumak. Bu şekilde okumak manayı değiştirdiği için namazı bozar. Böyle okuyan bir imama uyulması da câiz değildir.<sup>22</sup>

Aynı şekilde (أَنْعَمْتُ) kelimesindeki ayn (ع) harfini hemze (إ) ile, (أَنْعَمْتُ) şeklinde okumak da yaygın hatalardan biridir.<sup>23</sup>

Yine (أَلْحَمْدُ لِلَّهِ)'deki lafzatullâh'ın he (هـ) sini, (لله) şeklinde dammeli olarak okumak da lahn-ı celîdir.<sup>24</sup>

## 3- Sükûnlu bir harfe hareke vermek şeklinde meydana gelen hata:

Meselâ, (وَلَاخِرْمَنَا) lafzındaki mim (م) harfini, (وَلَاخِرْمَنَا) şeklinde üstünlü olarak; (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) lafızlarındaki dal (د) harflerini, (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) şeklinde dammeli olarak okumak lahn-ı celîye âit başka örneklerdendir.<sup>25</sup>

Örnekler verilerek açıklamaya çalışılan bu üç durumda yapılan hatalardan anlam bozulsun veya bozulmasın kesinlikle kaçınmak gerekmektedir.

## D) Sıkça Hatalı Okunan Harfler ve Yapılan Yanlışlar

<sup>21</sup> İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâva'l-Bezzâiyye*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Bulak, 1310, IV, 43; Geniş bilgi için bk. Yaşar Kurt, "Fâtîha Süresi ve Tecvîdi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2006, c.VI, sayı:3, s.112, 117.

<sup>22</sup> Ebû Zekeriyâ Muhîddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, Dârü'l Fikir, Beyrut, 2006, I, 350; Geniş bilgi için bk. Kurt, "Kırâat ve İmâmet", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c.V, sayı: 4, s. 152, 156, 160-161.

<sup>23</sup> Bk. Kurt, "Fâtîha Süresi ve Tecvîdi", s. 117.

<sup>24</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*, thk. Gânim Kaddûri el-Hamed, Beyrut 1986, s.77; Muhammed Mekkî, *age*, s.22; Eskicizâde, *age*, s.21-22; Abdülaziz b. Abdülfettâh, *Kavâidü't-Tecvîd*, Medîne 1409, s.43.

<sup>25</sup> Karaçam, *age*, s.252.

Kur'ân-ı Kerîm tecvid üzere nâzil olmuş bir kitap olduğu için<sup>26</sup> onun kırâatında tecvid hükümlerine uymak da zorunluluk arz eder. Aksi takdirde anlam değişikliğine neden olabilecek okuyuşlar ortaya çıkabilir.

Şimdi, sıkça hatalı olarak okunan ve bahse konu olan harfleri sırasıyla, okunuş özelliklerine göre vereceğimiz örneklerle izah etmeye çalışalım:

### 1- Sâd (ص) Harfinin Mahreci ve Okunuş Özelliği:

Sâd harfinin mahreci, dil ucu ile üst ön/alt ön dişlerin (seniyyeler) iç yüzleridir.<sup>27</sup>

Sıfatlar olarak da sâd harfi hems, rihvet, isti'lâ, itbâk, tefhîm ve safir sıfatlarına sahiptir.<sup>28</sup> Sâd (ص) harfini, sîn (س) harfinden ayıran en belirgin sıfat isti'lâ ve itbâk / kalınlık sıfatlarıdır. Eğer bu sıfatlar olmasaydı sâd harfi ile sin harfinin sesi aynı olurdu. Dolayısıyla kırâat esnasında sâd harfinin kalınlık sıfatına dikkat edilerek okunmalıdır. Aksi takdirde sâd harfi sîn harfine dönüşür.<sup>29</sup>

Sâd harfinin, sesi kalın ve ayrıca ses ve nefes akıcı özellikte olmalıdır.

<sup>26</sup> Bk. Müzzemmil,73/4

<sup>27</sup> Mer'aşî, *Cühdü'l-Mukîll*, s.21; a.mlf., *Beyânü Cühdü'l-Mukîll*, Konya, 1286, s.37; Muhammed Mekkî, *age*, Sağman, *age*, s.28. Bu üç harfin mahreci bazı eserlerde "dil ucu ile, alt ön dişlerin iç yüzleridir" şeklinde geçmektedir.bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 201; Eskicizâde, *Terceme-i Dürri Yefîm*, s.37; Hamza-i Miskîn, *Tecvid-i Edâîyye*, s. 6; Karaçam, *age*, s.204-205.

<sup>28</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed en-Nûrî es-Safâkusî, *Tenbühü'l-Çâfilîn ve İrşâdü'l-Câhilîn*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s.73; Muhammed Mekkî, *age*, s.87.

*İsti'lâ*: Harfin telaffuzu esnasında dilin büyük bir kısmının veya tamamının damağa yükselmesine denir.

*İtbâk*: Harfin telaffuzu esnasında dilin üst damağa yapışmasına denir.

*Safir*: Harf telaffuz edilirken sesi ön dişlerle dilin ucuna teksif ederek kuş veya ıslık sesi-ne benzer bir sesin çıkarılmasına denir. bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, MÜİFVY, İstanbul 1996, s.285; Celâleddin Karakılıç, *Tecvid İlmî (Kur'ân-ı Kerîmi Okuma Kaideleri)*, Ankara ts., s.39,40,43.

<sup>29</sup> Abdü'l-Vahhâb Muhammed el-Kurtûbî, *el-Mûdîh fi't-Tecvid*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hâmed, Ürdün 2000, s.112.

Örnek: (لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ) “O (sahte ilahlar) kendilerine dahi yardım edecek güçten yoksunlar; üstelik onlara katımızdan hiçbir himaye de ulaşmayacak.”<sup>30</sup> Bu âyette geçen (يُصْحَبُونَ) kelimesinin isti’lâ ve itbâk sıfatlarına dikkat edilmeyip bu harf sîn harfine dönüşürse âyetin anlamı, “ulaşmayacak” anlamından (يُصْحَبُونَ)<sup>31</sup> âyetinde geçtiği üzere, “sürüklenirler” şekline dönüşür.<sup>32</sup>

Aynı şekilde kırâat esnasında farklı anlamlara dönüşmemesi için, sîn harfinin sâd harfine dönüşmesine de izin verilmemelidir.

Örnek: (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) “Zulme (böylece) niyet edenler gerçek düşüncelerini gizliyorlar.”<sup>33</sup> Âyette geçen sîn harfi dikkatsizce okunarak sâd harfine dönüştürülürse (أَصْرُوا وَأَسْتَكْبِرُوا) âyetinde<sup>34</sup> görüldüğü gibi, “gizlemek” anlamı “ısrar etmek” anlamına dönüşür.<sup>35</sup>

Yine, (فِي الْبَحْرِ سَرَبًا) âyetinde<sup>36</sup> zikredilen (سَرَبًا) kelimesini (سَرَبًا) şeklinde “sâd” harfi ile; (بَنِي إِسْرَائِيلَ) âyetindeki<sup>37</sup> “sîn” harfini “sâd” harfi ile (إِصْرًا يَلِيل) şeklinde, ya da (إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ) âyetindeki<sup>38</sup> “sâd” harfini “sîn” harfi ile değiştirerek (إِذْ أَوَيْنَا إِلَى السَّخْرَةِ) şeklinde okumak lahn-ı celî olup, namazı bozar.<sup>39</sup>

## 2- Dâd (ض) Harfinin Mahreci ve Okunuş Özelliği:

Dâd harfi, dilin kenarı ile üst azı dişlerinin iç tarafından çıkarılır. Dilin sol veya sağ yahut her iki kenarı, karşısındaki üst azı dişlerinin iç tarafına

<sup>30</sup> Enbiya, 21/ 43.

<sup>31</sup> Mü’min, 40/ 71.

<sup>32</sup> Kurtûbî, *age*, s.113.

<sup>33</sup> Enbiyâ, 21/ 3.

<sup>34</sup> Nûh, 71/ 7.

<sup>35</sup> İbnül Cezerî, *et-Temhîd*, s.141.

<sup>36</sup> Kehf, 18/61.

<sup>37</sup> Bakara, 2/40.

<sup>38</sup> Kehf, 18/63.

<sup>39</sup> Bk. Âlim b. el-Alâ el-Ensârî ed-Dihlevî el-Hindi, *el-Fetâva’t-Tâtârhâniyye*, thk. Seccâd Hüseyn, Haydarâbât, H.1404, I, 472.

hafifçe değdirilir. Dilin kökü ortası ile beraber üst damağa yükseltilir. Bu harfin yapılışında dilin ucu serbest kalır.<sup>40</sup> Ön dişlere dokunmaz.

Dâd harfinin sahip olduğu sıfatları şöyle açıklayabiliriz:

*Rihvet sıfatı.* Rihvet, kendisinde rihvet sıfatı bulunan harfleri telaffuz ederken, sesin ve nefesin akması ve harfin yumuşak okunmasıdır.<sup>41</sup>

*İstitâle sıfatı.* Bu sıfat, harfin mahrecinde sesin bir elif miktarına yakın devam etmesi (uzaması) şeklinde ortaya çıkar ve harfi akıcı hale getirir. İstitâle sıfatı sadece dâd harfine mahsus bir sıfattır.<sup>42</sup>

Yine dâd harfinde bulunan isti'lâ ve itbâk sıfatları, bu harfin kalın okunmasını sağlayan sıfatlardır.<sup>43</sup>

*Cehr sıfatı* ise nefesin tıkanıp sesin açığa çıkmasını sağlamaktadır.<sup>44</sup>

Buna göre dâd harfinin sesi, isti'lâ ve itbâk sıfatı gereği kalın; rihvet ve istitâle sıfatları gereği, ses akımlı ve yumuşaktır.

Bu harfin sesi dişler arasında sıkışmadan, akar bir tarzda icra edilmedir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Hamza Hüdâyî (Hamza-i Miskîn), *Tecvîd-i Edâiyye*, Muallimler için Tecvîd Risâleleri (Nadide Kitaplar Kütüphanesi 1), Dersaâdet, ts., s.36-37; Çetin, *age*, s.101.

<sup>41</sup> Cumhûra göre rihvet harfleri şunlardır: خُسُّ حَضُّ شُصُّ هَرْ وَضَغْتُ يَا فُدُّ. Bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed el-Mağnîsi, *Terceme-i Cezerî*, Muallimler için Tecvîd Risâleleri (Nadide Kitaplar Kütüphanesi 1), Dersaâdet, ts., s.111-112; Karaçam, *age*, s.111-112.

<sup>42</sup> Mer'aşî, *Cühdü'l- Mukıll*, s.43; Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l- İtkâni ve't- Tecvîd* thk. Ğânim Kaddûri el-Hâmed, Bağdat 1988, s.110. Abdurrahmân Çetin, eserinde "*ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*" adlı eserden dâd harfi ile ilgili şu bilgiyi nakleder: "Ğânim Kaddûri el-Hamed'in ifadesine göre, dâd hakkında *Buğyetü'l-Mürted li Tashîhi'd-dâd* isimli on varaklık bir yazma risâlesi bulunan (ve dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan) İbn Ğânim Ali b. Muhammed el-Makdîsi (1004/1596) bu eserinde, kalın bir (-) şeklinde okunan bu tür dâd'ı (الضاد الطائفة) diye isimlendirmekte ve birçok deliller sıralayarak bunun hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu zatın ifadesine göre, kendi döneminde de iki türlü dâd okunmaktadır. O, Mısırlıların bu harfi kalın bir dâl (-) şeklinde telaffuz ettiklerini, Mekke ve Hicaz ehlinin ise (ط) ya benzeyen bir dâd okuduklarını ve bunlardan (Mekke ve Hicaz ehlinin) örnek alınmasını istemektedir." bk. Çetin, *age*, s.136. (dipnot).

<sup>43</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *age*, s.184-185; Karaçam, *age*, s.236-237.

<sup>44</sup> Kamhâvî, *age*, s.21. Detay bilgi için bk. Çetin, *age*, 135-141.

Dolayısıyla tâ (ط) harfi, harflerin en kuvvetlisi olduğu halde rihvet sıfatına sahip bir harf gibi -mesela dâd (ض) şeklinde- telaffuz edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple okuyuşta mahir olduğunu iddia eden bazı kimselerin (وَلَا الضَّالِّينَ) âyetindeki dâd (ض) harfini, (الصراط) lafzındaki tâ (ط) harfinden daha kalın okumaları taklitten başka bir şey değildir.

Netice olarak, dâd (ض) harfindeki istitâle ve rihvet sıfatları, şiddet sıfatını ortadan kaldırarak tâ (ط) harfi gibi okumayı engellemektedir.<sup>46</sup>

Şüphesiz namazın sahih olabilmesi için kıraatin de hatasız olması gerekir. Yukarıda da izah edildiği gibi, bir harf başka bir harf ile değişirse aynı şekilde mananın da değişmesi kaçınılmaz olacaktır. Buna göre Fatiha suresindeki dâd harfinin başka bir harfle değişmesiyle namazın sahih olup olmayacağı sorusu akla gelir.

Örnek: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) "Gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna değil."<sup>47</sup>

166  
OMÜİFD

Ali el-Kârî'nin (ö.1014/ 1606.) beyanına göre, bu örnekteki birinci dâd (ض) harfi, zâ (ظ) veya dâl (د) harfi ile okunsa namaz fasit olur.<sup>48</sup>

Mer'âşîye (ö.1115/1737) göre ise, muhakkak dâd (ض) harfini zâ (ظ) harfi gibi okumak, dâd harfini tâ (ط) harfi şeklinde okumak gibi, lahn-ı celîdir. Ancak bazı fukahâ, dâd (ض) harfi ile zâ (ظ) harfini birbirinden ayırmak zor olduğu için böyle okumakla namazın bozulmayacağını söylemişlerdir. Böyle okumak, dâd harfini tâ (ط) harfi gibi okumaktan daha az hatadır. Dâd (ض) harfini, mahreç ve sıfatlarda mutlak olarak tâ (ط) harfi gibi okumak lahn-ı celîdir ve sırf hatadır. Dâd (ض) harfi, duyumda tâ

<sup>45</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19; Mer'âşî, *Cühdü'l- Mukıll*, s.51. Ayrıca bk. Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri", *OMÜİFD*, Samsun, 2005, Sayı: 20-21, s. 247.

<sup>46</sup> Mer'âşî, "Keyfiyyetü Edâi'd-Dâdi", *Mecelletü Mecmei'llüğati'l-Arabîyye*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Dımaşk 1416/1995, cilt:70, sayı:4 (s.640-657) 650; Ayrıca bk. Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği..." s. 247.

<sup>47</sup> Fâtiha, 1/7.

<sup>48</sup> Ebu'l-Hasen Nurettin Ali b. Sultân el-Herevî Ali el-Kârî, *Minâhü'l-Fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Mısır, 1948, s.39.

(ط) harfi gibi yani dil kenarının azı dişlerine yaklaştırılması (yapıştırılması) suretiyle okunursa dâd harfi mahrecinden çıkarılırken, aynı zamanda en kuvvetli sıfatlardan olan tâ (ط) daki şiddet, istitâle, itbâk ve tefhîm sıfatını dâd (ض) harfine verilmiş olur. Bu ise, dâd (ض) harfinden rihvet, istitâle ve tefeşşî'yi kaldırmak demektir. Çünkü o, rihvet, istitâle, tefeşşî, itbâk ve tefhîm sıfatlarına sahip olan sâd (ص) gibi bir harftir. Bu durumda, bir yönden hata bir yönden de isabet edilmiş olur, bu da lahn-ı hafîdir. Bunda ise azap korkusu vardır. Şüphesiz bu hata bütün kurra'nın bildiği hatadır. Böyle bir okuyuş her ne kadar meşhûr olsa da inşallah namazı bozamaz.<sup>49</sup>

İbnü'l-Cezerî de (ö.833/1429) (وَلَا الضَّالِّينَ) âyetindeki dâd (ض) harfini, zâ (ظ) harfi gibi okumayı şu şekilde açıklar:

“Bu şekilde okumak Allâh'ın murad ettiği mânâya aykırı olduğu için caiz değildir. Bu kelimenin dâd harfi yerine zâ (ظ) harfi ile okunması durumunda anlamı “devam edenler” şeklinde olur. Dâd harfi hakkında okunduğunda ise anlam, hidâyetin zıddı olan sapıklık anlamına gelmektedir. Ayetin yanlış okunması durumunda kılınan namaz bozulmuş olur.”<sup>50</sup>

Ancak bu kelimedeki (ض) harfinin okunuşunda yapılan hatadan dolayı namazın bozulacağını söyleyen âlimler olmakla birlikte, çoğunluk namazın bozulmayacağı görüşündedir. Namazın bozulacağı hükmüne karar verenler, anlamın bozulmasını esas almışlardır. Namazın bozulmayacağını ileri süren çoğunluğun görüşü de şöyledir: Telaffuzu kolay harflerde harf değişimine sebep olacak şekilde okumak namazı bozar.<sup>51</sup> Meselâ, (الصَّالِحَاتِ) okunacak yerde (الطَّالِحَاتِ) okumak gibi.

Ancak zor telaffuz edilen harflerden olursa, namaz bozulmaz. Söz gelimi dâd harfini zâ harfi gibi veya aksi şekilde okuma veya dâd harfi

<sup>49</sup> Bk. Mer'aşî, “Keyfiyyetü Edâi'd-Dâdi”, s.652. Ayrıca bk. Ateşyürek, “Dâd harfinin Okunuş Özelliği...”, s. 249. Dâd harfinin tefeşşî sıfatı için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *age*, s.135; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 205.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s.140. Ayrıca bk. Muhammed Mekki, *age*, s.75.

<sup>51</sup> Ali el-Kârî, *age*, s.39; Mağnîsî, *age*, s.142; Kurt, “Fâtiha sûresi ve Tecvîdi”, s.127.

yerine zâl (ذ), dâl (د) harfi ile okumakla namaz bozulmaz. Çünkü telaffuzu zor harflerin arasını ayırmada umûmu kapsayan meşakkat söz konusudur. Dolayısıyla; (وَلَا الضَّالِّينَ) yerine (وَلَا الطَّالِّينَ) veya (وَلَا الدَّالِّينَ) okunsa namazın sıhhatine mâni olmaz.<sup>52</sup>

Görüldüğü üzere bu görüşün taraftarları genişliği / ruhsatı esas almışlardır. Ancak bu cevaz / ruhsat avam hakkında geçerli olup, fukaha hakkında ise geçerli değildir. Aksi olursa namazı îade etmeleri gerekir.<sup>53</sup> Diğer yandan avam da gücü yettiği halde bu hatayı kasten yaparsa yine namazı bozulur.<sup>54</sup>

Adı geçen bu harflerle ilgili hükümleri Yaşar Kurt'un makalesinden daha geniş bir şekilde aktarmaya çalışalım:

“Dâd (ض) harfi yerine yaygın yanlış olan zâ (ظ) harfi okunması durumunda, bazılarının görüşü namazın bozulmayacağı şeklindedir. Çünkü halk bu iki harfi birbirinden ayırt etmekte güçlük çekmektedir. Âlimlerin bir kısmı da hatalı okuyuş kasten olur ve mânâ bozulduğu için de namazın bozulacağını söylemişlerdir. Eğer bu kişi doğru okumaya çalışır da bu iki harfin arasını ayırt etmeye gücü yetmezse namazı bozulmaz. Güvenilir olan ve tercihe şâyân görüş budur. Şu da bilinmelidir ki, bu verilen ruhsat avam için verilmiştir, imamlar için verilmemiştir.

Bu iki kelimeyle ilgili fakihlerin farklı değerlendirmeleri de vardır. (الْمَغْضُوبِ) kelimesindeki dâd (ض) harfini, zâ (ظ), zâl (ذ) veya zây (ز) ; (الضَّالِّينَ) kelimesindeki dâd (ض) harfini zây (ز) ile okuyan kimsenin namazı bozulur. (الْمَغْضُوبِ) kelimesindeki dâd (ض) harfini zâl (ذ) harfi ile okunması durumunda; eğer çalışır da yanlışını düzeltemezse namazı caizdir. Gayreti terk ettiğinde namazı bozulur. Horasanlılar, yapılmasının zorluğundan dolayı bu harfi okuyamayan kimsenin namazının câiz olacağı görüşündedirler. Ancak böyle okuyan kimseye imam olarak uyulmaz.

İbrahim el-Halebî (956/1549) (الْمَغْضُوبِ) ve (الضَّالِّينَ) kelimelerini ayrı ayrı değerlendirmektedir. Ona göre (الْمَغْضُوبِ) kelimesindeki dâd (ض) harfi

<sup>52</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım Evi, İstanbul 1970, s.219, (mad.443); İbrâhim Halebî, *Tam Kayıtlı Halebi Sağır*, çev. Hasan Ege, İstanbul 1973, s. 283.

<sup>53</sup> Ali el-Kârî, *age*, s.39.

<sup>54</sup> Âlim b. el-Alâ, *age*, I, 478; Bilmen, *age*, s.220, (mad.443).



yerine zâ (ظ) ile (الْمَنْظُوبُ) şeklinde okuyan kişi; fâhiş bir hataya ve mânânın değişmesine neden olduğu için namazı bozulur. Çünkü (عَظَبٌ) diye bir kelime Arapçada yoktur.

(الصَّالِيْنَ) kelimesindeki (ص) harfini (ظ) veya (د) ile (ولا الظَّالِمِينَ) veya (ولا الدَّالِينَ) şekillerinde okunmaları ve bunların Kur'ân'da bulunup **süreklilik** mânâsını ifade etmeleri ve bunun yanında (الصَّالِيْنَ) kelimesiyle yakın mânâda olmaları sebebiyle bu şekilde (hatalı) okuyanın namazı bozulmaz. Ayrıca el-Halebî, bu konuda tercih edilen görüşü şöyle özetlemektedir: Harfler arasını temyîz etmekte zorluk çeken kişi, yanlış yaptığı bu kelimelerdeki harfleri doğru okumak ve dilini düzeltmek konusunda gayret eder de bu harfleri birbirinden ayırt edemeyip kendi kanaatine göre, doğru okuduğuna da inanıyorsa, namazı bozulmaz. Ancak bu şekilde harfleri birbirinden ayırt edemeyecek şekilde okuyan bir fakihin bu namazını iade etmesi gerekir. Halktan birinin bu durumda namazı iade etmesi gerekmez. Bir başka görüşe göre bir kimse, özellikle (المعضوب) kelimesindeki (ص) harfini (ظ) gibi okursa âlimlerin çoğunluğuna göre namaz bozulur.<sup>55</sup>

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, zorlandıkları için Kur'ân kırâatini doğru-düzgün yerine getiremeyen halktan birinin hatasını düzeltme gayreti içerisinde olduğu sürece namazda herhangi bir harfi yanlış telaffuz etmesinden dolayı kişinin namazı bozulmaz. Ancak bu okuyuşla bir başkasına imamlık yapması da câiz olamaz.

Diğer taraftan burada din görevliliği hizmetinde bulunan kimselerin de namazın sıhhatine engel teşkil edecek bu tür hatalı okuyuşlardan mutlaka kaçınmaları gerektiği, aksi takdirde imamlık görevlerini yapmalarının son derece sakıncalı olacağını belirtmek yerinde olacaktır.

### 3- Tâ (ط) Harfinin Mahreci ve Okunuş Özelliği:

Tâ (ط) harfi, dil ucu ile üst ön dişlerin diplerinden çıkarılır. Bu harf cehr, şiddet, isti'lâ, itbâk ve tefhîm sıfatlarına sahiptir.<sup>56</sup> Harfin sesi, kuvvetli, kalın ve sert olmalıdır. Dolayısıyla tâ (ط) harfi, te (ت) harfinin kalın oku-

<sup>55</sup> Kadîhân Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Uzcendî., *Fetâvây-ı Kâdîhân* (Fetâvây-ı Hindiyeye kenarında), Diyarbakır/ Türkiye, ts. I, 143; Bilmen, *age*, s.219; Halebî, *age*, s.238. Detay için bkz. Kurt, "Fatiha Suresi ve Tecvidi", s. 128-129.

<sup>56</sup> Muhammed Mekkî, *age*, s.82; Mer'aşî, *Cühdü'l- Mukill*, s.48.

nan şekli değildir. Sonuç itibariyle bu harfi doğru telaffuz edebilmek için kalınlık sıfatına özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bu itibarla, mesela (الْبَطْشَةُ)<sup>57</sup> ve (بِالْقِسْطِ)<sup>58</sup> lafızlarındaki tâ (ط) harfinin kalınlığını giderip bu harfi, dâl (د) veya te (ت) harfi gibi okumak yanlıştır.<sup>59</sup>

Aynı şekilde (بَسَطْتُ), (أَحَطْتُ) ve (فَرَطْتُ) kelimelerinin tâ (ط) harflerini te (ت) harfine idğam edilerek / dönüştürülerek (بَسَتْ), (أَحَتْ) ve (فَرَتْ) şekillerinde okunmaları da bu tür hatalardandır<sup>60</sup> ve bu okuyuşların örnekleri Kur'ân'da bulunmamaktadır. Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere doğru okuyuşu elde edebilmek için bu idğâmlardaki tâ (ط) harfinin isti'lâ ve itbâk sıfatlarının mutlaka belirtilmesi gerekmektedir.<sup>61</sup>

Yine (صِرَاطٍ) kelimesindeki tâ (ط) harfinin isti'lâ ve itbâk sıfatlarını gidererek (صِرَادٍ) şeklinde okumak da yanlış okuyuşlardan biridir.<sup>62</sup>

Diğer bir örnek de Rûm sûresinde geçen (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) âyetindeki<sup>63</sup> tâ (ط) harflerini te (ت) harfi ile (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَتَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) şeklinde; yine Tebbet Sûresinde geçen (حَطْبٌ) kelimesini<sup>64</sup> (حَتْبٌ) şeklinde; kezâ (رِحْلَةَ الشَّطَاءِ) âyetindeki<sup>65</sup> te (ت) harfini (رِحْلَةَ الشَّطَاءِ) şeklinde tâ (ط) harfi ile okumak da hatalıdır ve namazı bozar.<sup>66</sup>

#### 4- Zâ (ظ) Harfinin Mahreci ve Okunuş Özelliği:

Zâ (ظ) harfi, dil ucu ile üst ön dişlerin uçlarından çıkar. Zâ harfinde cehr, rihvet, isti'lâ, itbâk ve tefhîm sıfatları bulunur.

<sup>57</sup> Duhân, 44/ 16.

<sup>58</sup> Nisâ, 4 / 135.

<sup>59</sup> İbnü'l-Cezerî, *age*, s.143.

<sup>60</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *age*, s.200; Safâkusî, *age*, s.52; Eskicizâde, *age*, s.12.

<sup>61</sup> Muhammed Mekki, *age*, s.83; Mer'aşî, *Cühdü'l- Mukill*, s.48.

<sup>62</sup> Bk. Kurt, " Fatiha Sûresi ve Tecvîdi", s.112.

<sup>63</sup> Rûm, 30/30.

<sup>64</sup> Tebbet, 111/ 3.

<sup>65</sup> Kureyş, 106/ 2.

<sup>66</sup> Alim b. el-Ala, *age*, I, s.472, 474; Kerderî, *age*, IV, 43; Debrelî Hoca Abdülkerîm, *Mizânü'l-Hurûf ve Şifâül-Ebdân*, (Muallimler için Tecvîd Risâleleri), Dersâadet, ts., s.50.

Bu harf, aynı mahreci paylaştığı zâl (ذ) harfiyle mukayese edilirken aralarındaki ses farkı şu şekilde belirtilmiştir: Zâ (ظ) harfi, kendisinde bulunan isti'lâ ve itbâk sıfatları sayesinde kalın okunmakta ve bu özelliğiyle de zâl (ذ) harfinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla kırâat esnasında zâ (ظ) harfindeki adı geçen isti'lâ ve itbâk sıfatları dikkate alınmazsa zâ (ظ) harfi, zâl (ذ) harfinin ince sesine dönüşür. Tilâvet esnasında bu hatalı okuyuştan dili korumak gerekir.<sup>67</sup>

Örnek: (وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا) “Çünkü senin Rabbinin lutfu (insanların bir kısmıyla) sınırlı değildir.”<sup>68</sup> Bu âyette geçen (مَحْظُورًا) kelimesinin okunuşuna dikkat edilmezse kelime (مَحْدُورًا) kelimesine<sup>69</sup> dönüşerek anlam kayması olur ve ayetin “sınırlı olmak” manası, “sakınma” şekline dönüşür ki, bu okuyuştan mutlaka kaçınmak gerekir.<sup>70</sup>

Harflerin mahreç ve sıfatlarında yapılan bu tür hatalı telaffuz şekilleri, okuyucuyu sorumlu duruma düşüren okuyuşlardır. Buna göre kırâatını lahn'dan kurtaramayan bir kimsenin okuduğu kırâat güzel olarak kabul görmediği gibi, böyle bir kimsenin arkasında namaz kılmak da câiz olmaz.<sup>71</sup>

Burada sonuca geçmeden önce, Kur'ân okumanın değerini ve okuyucuların konumlarına uygun olan sorumluluklarını hatırlatmayı uygun bulmaktayız.

Kur'ân okuyan herkes, okuduğu âyetlerin Allah kelâmı olduğunun farkında olmalı ve namazı bozacak okuyuşlardan kurtaracak kadar tecvid bilgisine sahip olmalıdır. Bu durumda Kur'ân tilâvetinde bulunanları üç gruba ayırmak mümkündür:

<sup>67</sup> Muhammed Mekkî, *age*, s.87; Kurtûbî, *age*, s.115.

<sup>68</sup> İsrâ, 17/ 20.

<sup>69</sup> İsrâ,17/ 57.

<sup>70</sup> Dâni, *a.g.e.*, s.145; Safâkuşî, *a.g.e.*, s.53.

<sup>71</sup> Herâzî, *age*, s.108; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Risâle yay, İstanbul 1994, I, 514.

Birinci grupta yer alan insanlar genellikle Kur'ân üzerinde eğitim yapmış; talim, tecvid konularını öğrenmiş, vakf ve ibtidai bilip aynı zamanda âyetlerin anlamlarına da riayet eden ilim sahipleridir. Kur'ân'ı bu bilgiler ışığında okuyan kimseler, Kur'ân mahiri olanlardır. Bu kimseler Kur'ân'ı tecvidli okumakla beraber Kur'ân'ın emir ve yasaklarına da uyarlar. Böylelerinin Allah katında yüksek makamlara nail olacakları umulur.

İkinci gruptakiler, Kur'ân-ı Kerîm'i düzgün okuma hususunda gayret gösterirler ve zorlanırlar. Yani Kur'ân-ı Kerîm'i zorlanarak okurlar. Zorlanarak okudukları için de, H. Peygamber'in hadisinde ifade buyurduğu gibi fazladan ecir alırlar.<sup>72</sup>

Üçüncü grupta olanlar, Kur'ân okuma konusunda gayret gösterdikleri halde dillerindeki bir özürden dolayı tam olarak okuyamayanlar veya kendisine Kur'ân okutacak kimseyi bulamamış olanlardır. Bunlar da içinde buldukları durumdan dolayı mazur sayılırlar. Çünkü Yüce Allah bu dinde zorluk kılmamış ve insanlara gücünün yetmeyeceği bir şeyi de teklif etmemiştir.

Unutulmamalıdır ki, dini tebliğ etmekle yükümlü olan imam, müezzin ve diğer din görevlileri her şeyden önce Allah'ın kelamını iyi öğrenmek ve güzel okumak durumundadırlar. Bu itibarla namazın bozulmasına neden olacak kadar bozuk okuyuşlar ile iyi bir ses ve talim eğitimini almamış olmak, istenilen başarıya ulaşmaya engel olur.

### Sonuç

Bu makalede, telaffuzu zor harflerden olması nedeniyle Kur'ân okunurken sıkça hataya düşülen harflerden sâd, dâd, tâ ve zâ harfleri ele alınmıştır. Harflerin mahreç ve sıfatlarının, Kur'ân tilâvetinin en önemli konularından sayıldığı bilinen bir durumdur. Binaenaleyh harflerin kendilerine ait seslerle telaffuz edilmesi kırâatin doğru yapıldığını gösterir. Aksi bir okuyuş o harfi başkalaştırır ve anlam bozukluğu meydana geti-

<sup>72</sup> Bk. Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 38.

rir. Bu tür okuyuşlar, kırâat âlimleri tarafından lahn-ı celî / açık hata olarak adlandırılmıştır.

Yapılan bu yanlışlar daha çok harflerin sıfatlarının veya hareketlerinin değiştirilmesi yahut sükûnlu bir harfe hareke verilmesi şeklinde ortaya çıkar.

Ağırlıklı olarak Fatiha sûresinden örnekler verilen bu çalışmada, (صِرَاط) kelimesinin (صِرَاد) ve (الصِّرَات); sâd harfinin sîn; (الصَّالِحَات) âyetinin (الطَّالِحَات); (وَالصَّالِينَ) âyetinin (وَالطَّالِينَ) veya (وَالذَّالِينَ); ya da (الْمَغْضُوبِ) kelimesindeki dâd (ض) harfinin, zâ (ظ), zâl (ذ) veya zây (ز) harfleri ile; (مَخْطُورًا) kelimesinin de (مَخْدُورًا) ile değiştirilerek okunması dikkat çeken örneklerdendir.

Bu şekilde hatalı olarak yapılan kırâatlar, anlam bozukluğuna neden olmaktadır. Oysa her Kur'ân okuyan kişinin anlam bozukluğuna meydan verecek okuyuşlardan kaçınması gerekir. Çünkü namazın sahih olabilmesi için yapılan kırâatin de doğru olması gerekmektedir.

Bu okuyuşların fikhî hükmü, harflerin telaffuz zorluğu dikkate alınarak belirlenmiştir. Buna göre, telaffuzu kolay harflerde harf değişimine sebep olacak şekilde okumak namazı bozmakta; ancak yapılan hata zor telaffuz edilen harflerde olunca, namaz bozulmamaktadır.

Şu da bilinmelidir ki, bu cevaz / ruhsat avam hakkında geçerli olup, fukahâ hakkında geçerli değildir. Zira bu kimseler yukarıda belirtilen türden hata yaptıklarında namazın iade edilmesi gerekir.

Diğer yandan avamın da gücü yettiği halde bu hatayı kasten yapması halinde, yine namazının bozulacağı belirtilmiştir. Ancak gayret eder de düzeltemezse mazur sayılmaktadır.

Son olarak, lahn ile okuyan imamın arkasında namaz kılmak da yine câiz görülmemiştir.

**Kaynakça**

- Abdülaziz b. Abdülfettâh , *Kavâidü't-Tecvîd*, Medîne 1409.
- Akrabâvî, Mahmûd Selâmet, *el-Mürşid fi İlmi't-Tecvîd*, Dâru'l-Furkân, 2001.
- Âlim b. el-Alâ, el-Ensârî ed-Dihlevî el-Hindî, *el-Fetâva't-Tâtârânîyye*, thk. Seccâd Hüseyin, Haydarâbât, H.1404.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn Ali b. Sultân el-Herevî, *el-Minâhü'l-Fikriyye bi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Mısır 1368/1948.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1304-1305.
- Ateşyürek, Remzi, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'aşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri", *OMÜİFD*, Samsun 2005, Sayı: 20-21, (s.237-252).
- Bilmen, Ömer Nasuhi *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım Evi, İstanbul, 1970.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh fi Lügati'l-Ulûm*, Beyrut 1974.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, Emin Yay., Bursa, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, *et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd* thk. Ğânim Kaddûrî el-Hâmed, Bağdat 1988.
- 174 Debrelî Hoca Abdülkerîm, *Mizânü'l-Hurûf ve Şifâül-Ebdân*, (Muallimler için Tecvîd  
OMÜİFD Risâleleri), Dersâadet, ts.
- Eskicizâde, Seyyid Ali b. Hüseyin, *Terceme-i Dürr-i Yetîm*, (Muallimler için Tecvîd ve Kıraat Risâleleri), Nâdide Kitaplar Kütüphanesi 1, ts.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye inde Ulemâi't-Tecvîd*, Bağdat 1986.
- Halebî, İbrâhim *Tam Kayıtlı Halebî Sağîr*, çev. Hasan Ege, İstanbul 1973.
- Harâzî, Mehdî Muhammed, *Buğyetü'l-Mürîd min Ahkâmi't-Tecvîd*, Beyrut 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l- Kıraati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_ *et-Temhîd fi İlmi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Beyrut 1986.
- Kadihân Fahrudin Hasen b. Mansûr el-Uzcendî, *Fetâvây-ı Kâdîhân* (Fetâvây-ı Hindiyeye kenarında), Diyarbakır / Türkiye, ts.
- Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık, *el-Burhân fi Tecvîdi'l-Kur'ân*, Kahire 1978.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul 1980.
- Karakılıç, Celâddin, *Tecvîd İlmi (Kur'ân-ı Kerîmi Okuma Kaideleri)*, Ankara, ts.
- Kaysî, Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâati ve Tahkîki Lafzî't-Tilâveh*, thk. Ahmet Hasan Ferhat, Ürdün, 1984.
- Kerderî, İbnü'l-Bezzâz, *el-Fetâva'l-Bezzâiyye*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Bulak, H.1310.
- Kurt, Yaşar, "Fâtîha sûresi ve Tecvîdi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c.VI, sayı: 3 (s.79-131).

- \_\_\_\_\_ “ Kırâat ve İmâmet”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c.V, sayı: 4. (s.136-165).
- \_\_\_\_\_ “ Fatiha Sûresi ve Kırâati” *EKEV Akademi Dergisi*, (yaz 2005), c. IX, sayı: 24 (s.155-174)
- Kurtûbî, Abdülvehhâb b. Muhammed, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, Thk. Ğânim Kaddûrî el-Hâmed, Ürdün, 2000.
- Mağnîsî, Ahmed b. Muhammed Mağnîsavî, *Terceme-i Cezerî*, Muallimler için Tecvîd Risâleleri (Nadide Kitaplar Kütüphanesi 1) , Dersâdet, ts.
- Mer'âşî, Saçaklızâde Muhammed, *Cühdü'l-Mukıll*, Konya, 1286.
- \_\_\_\_\_ *Beyânü Cühdü'l-Mukıll*, Konya, 1286.
- \_\_\_\_\_ “Keyfiyyetü Edâi'd-Dâdi”, *Mecelletü Mecmei'llüğati'l-Arabiyye*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Dımaşk 1416/1995, cilt.70, sayı:4.
- Mustafa İbrâhim vd, *el-Mucemü'l- Vasît*, Çağrı Yay, İstanbul ts.
- Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Mısır, 1375.
- Nasr, Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l- Kavli'l- Müfid fi İlmi't-Tecvîd*, Mısır H.1349.
- Safâkusî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed en- Nûrî, *Tenbihü'l-Ğâfilîn ve İrşâdü'l-Câhilîn*, Müessesetü'l-Kütibi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Sağman, Ali Rıza, *Sağman Tecvîdi / Kur'ân Nasıl Okunur*, Ahmet Sait Matbaası, 1933.
- Suyûfî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, 1951.
- Uygun, Hamdi, *Uygulamalı Kur'ân Tecvîdi*, Din ve Bilim Kitapları, İstanbul 2005.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul 1996.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Risâle Yay., İstanbul 1994.







# KUR'ÂN'I KUR'ÂN İLE ANLAMA\*

ALİ KARATAŞ\*\*

## Interpreting Quran by Quran itself

**Abstract:** This study entitled “Interpreting Quran by Quran Itself” and will evaluate whether approaches is right that accept Commentary of the Qur'an with Qur'an is objectionable. General tendency among the scholars on this issue will be discussed. Furthermore, with movement from the fact that scholars applying the method, this study will try to provide a method to understand the Quran in its entirety.

**Key Words:** Commentary, Subjectivity, Rumor, Integrity.



**Öz:** “Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama” başlığını taşıyan bu çalışmada Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sakıncalı bulan yaklaşımların haklı olup olmadığı değerlendirilecek. Âlimlerin bu konudaki genel temayülü ele alınacak. Ayrıca bu

\* Bu çalışma hazırlanırken “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir” (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010) adlı doktora tezinden yararlanılmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi İDİKAB [karatasali5@gmail.com].

çalışma müfessirlerin uygulamalarından hareketle Kur'ân'ı kendi bütünlüğünde anlamaya yönelik bir yöntem sunmaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Öznellik, Rivayet, Bütünlük.



## Giriş

Kur'an'ı Kur'an'la açıklamanın en sağlıklı yol/yöntem olduğu hususunda yaygın bir görüş vardır. Ancak son dönemde bu görüşe itiraz eden çalışmalar da mevcuttur. En kestirme şekliyle ayeti ayetle tefsir ve te'vîl etme olarak ifade edilebilecek "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri"nin en sahih, en sağlam ve en sağlıklı tefsir tarzı olduğu şeklindeki klişeleşmiş sözü özel olarak İbn Teymiyye (728/1327)'nin dile getirdiği, ondan önce bu ifadenin söylenmediği bazı araştırmalarda zikredilmektedir.<sup>1</sup>

Bu konuda yapılan bir makale çalışmasına göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde ifade edilen tefsir tarzının birtakım sorunları ve sakıncaları vardır. Bu sorunlar ve sakıncaların başında öznellik ve Kur'ân'ı tek kaynak olarak gören çevrelere dolaylı da olsa haklılık payesi vermek gelmektedir. Ancak burada akla şu soru takılmaktadır: Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeyi tefsir yollarının en güzeli olarak ifade edenler için acaba Kur'ân tek kaynak olarak mı yoksa temel kaynak olarak mı görülmektedir? Bu soruya vereceğimiz cevaplar Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini en güzel tefsir olarak görenlerin, çağdaş Kur'âncıların işine gelecek argümanlar ortaya koyup koymadığını gösterecektir. Ayrıca öznellik riski sadece Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ederken mi vardır? Örneğin Sahabe sözü ile Kur'ân'ı açıklarken müfessirin ayetleri kendine göre konuşturabilmesi de ihtimal dâhilinde değil midir?

Kur'ân'ın Kur'ânla tefsir edilmesiyle ilgili klasik eserlerde benzer noktalar dile getirilmiştir. Ancak eleştiri olarak dile getirilebilecek bir ifade ile tatminkâr bir içerik sunulamamıştır. Genel olarak bir ayette kısa ve özlü (mücmel) biçimde zikredilen bir hususun başka bir ayette tavih

<sup>1</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *ÇÜİFD*, 2008, c.8, sayı.2, ss.2-21.

edildiği, mutlakın takyit ve âmın da tahsis edilerek tefsir etmesi dışında bir yöntemden bahsedilmemiştir. Ancak müfessirler ayeti başka ayet veya ayetlerle açıklarken kendilerine göre bir yöntem kullanmışlarsa da bununla ilgili özel olarak bir metot değerlendirmesine girmemişlerdir.

Bu çalışmada Kur'ân'ı Kur'ânla tefsir etme olgusu genel olarak incelenecek ve bazı müfessirlerin uygulamalarından hareketle Kur'ân'ı Kur'ânla tefsir etmenin ilk dönemlerden itibaren tek kaynak olarak görülüp görülmediğinin işaretleri araştırılacaktır. Yine son dönem araştırmalardan hareketle Kur'ân'ı kendi bütünlüğünde anlamaya yönelik bir yöntem teklifi sunmaya gayret edilecektir.

### 1.Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

İbn Teymiyye(728/1327)'nin "Biri çıkıp, Kur'ân'ın en güzel tefsir yolu nedir? diye sorsa Kur'ân'ın yine Kur'ân ile tefsir edilmesidir, deriz. Zira bir yerde anlamı kapalı (mücmel) olarak beyan olunan bir ayet bir başka yerde tefsir edilmiştir; bir yerde kısaltılmış (muhtasar) olan husus, bir başka yerde etraflıca anlatılmıştır."<sup>2</sup> şeklindeki sözünü İbn Kesir (744/1372)<sup>3</sup>, Zerkeşî (794/1392)<sup>4</sup> ve buna yakın bir şekilde Süyûtî (911/1506)<sup>5</sup> tekrar etmiştir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la anlaşılmasının tefsir yollarının en güzeli olduğunu ifade etmek acaba tefsirde diğer kaynakları dışarıda bırakmak anlamına mı gelmektedir? İbn Teymiyye, Zerkeşî, Suyûtî gibi âlimlerin eserlerine ve ilk dönem müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında tabî ki böyle bir iddiada bulunulduğuna dair bir tez ileri sürülemez. Çünkü ilk dönem eserlerinde tefsirin kaynakları sıralanırken her ne kadar bu günkü anlamda bir sınıflandırmaya göre ele alınmasa da rivayet ve dirayet malze-

<sup>2</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, tahk. Adnan Zarzur, Dimeşk 1972, s.93.

<sup>3</sup> İsmail İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân'ı Kerîm Tefsiri*, çev.Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1984, c.II, s.4.

<sup>4</sup> Bedruddîn Muhammed bin Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Yûsuf Abdurrahman el-Mera'selî vd., Beyrut 1994, c.II, s.315.

<sup>5</sup> Celâlüd'dîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1978, c.II, s.225.

melerinin zikredildiği görülmektedir. Mesela İbn Teymiyye bunu “Şayet sen, Kur’ân’da olsun, Sünnet’te olsun Kur’ân’ın tefsirini bulamazsan, bu takdirde “Sahabî kavillerine” müracaatta bulunursun. Çünkü onlar bu konuda daha çok bilgi sahibidirler. Zira Kur’ân’ı Kerim’i müşahede ettikleri gibi bununla ilgili halleri ve durumları da müşahede etmişlerdir. Her şeyden önce tam bilgi ve gerekli kavrayış bunlarda mevcuttur.”<sup>6</sup> şeklinde ifade etmiştir. Yine kaynaklarda Hz. Peygamberden başlayarak Sahabe ve Tabiûn ileri gelenleri tefsir kaynağı olarak görülmüştür. Netice itibariyle Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, tefsir yollarının en doğrusu ve en hayırlısı kabul edilmiş olsa da diğer kaynaklar göz ardı edilmemiştir.<sup>7</sup>

Kur’ân’ın kendisini tefsiri etmesi söz konusu çalışmada dile getirildiği şekliyle sünneti ve her türlü haberi reddeden çağdaş Kur’âncıların işine gelmiş olsa da ilk dönemlerde her şeyin Kur’ân’da kafi bir şekilde yer aldığı iddiası ile hadisleri reddetme fikri<sup>8</sup> Kur’ân’ı kendi içinde açıklayan ilk dönem âlimlerince dile getirilmemiştir.<sup>9</sup> Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren zikredilen Kur’ân’ın Kur’ân’ı tefsiri etmesi fikri ile çağdaş Kur’âncılar tarafından dile getirilen Kur’ân’ın Kur’ân’ı tefsiri etmesi düşüncesinin çıkış noktaları aynı değildir. Mesela Hint Alt kıtası tefsir akımının temelinde “Bize Kur’ân yeter” düşüncesinin olduğu dile getirilmektedir. Yine zikredilen bilgilere göre bu akımca Kur’ân, hayatın her ihtiyacını karşılayacak potansiyele sahiptir<sup>10</sup> ve Hz. Muhammed’e indirilen tek vahiy Kur’ân’dır.<sup>11</sup> Dolayısıyla hadis devre dışı bırakılmış ve bu sebeple her şey Kur’ân’da aranmıştır.<sup>12</sup>

Söz konusu çalışmaya göre Kur’ân’ı Kur’ân ile anlayıp yorumlamak, en güzel/en mükemmel yöntem olmak şöyle dursun, son derece sakıncalı ve istismara açık bir tefsir tarzıdır. Çünkü Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri,

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *age*, s.95.

<sup>7</sup> Örnek olarak bkz. Süyûtî, c. I, s.244-245; c.I, s.225.

<sup>8</sup> Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed-İki Tasavvur Bir Gerçek*, Düşün Yay., İstanbul 2008, s.202-225.

<sup>9</sup> J.M.S.Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelişler*, Fecr Yay., Ankara 1994, s.31-32.

<sup>10</sup> Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s.146.

<sup>11</sup> İslamoğlu, *age*, s.206.

<sup>12</sup> Öztürk, *age*, s.163.

kesinlikle müfessirin öznelliğine açık hususiyettedir. Bununla birlikte Kur'ân'ı kendi iç bütünlüğü içerisinde anlaşılmalıdır. Fakat bu bütünlüğü tesis etmek, anlayan/yorumlayan özneye aittir. Dolayısıyla Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak en nihayetinde bir dirayet işidir. Ancak yazara göre burada şöyle bir paradokstan söz edilebilir: Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak sahih ve nesnel anlamın keşfedilmesine katkı sağlar; ama söz konusu bütünlüğün yorumcu tarafından inşa edilmesi ister istemez öznellik riskine yol açmaktadır. Nitekim İslam düşünce tarihinde birbirine muhalif fırka ve mezheplerden her birinin kendi görüşlerini Kur'ân'a dayandırmakta pek zorlanmaması, üstelik Kur'ân'a atıfta bulunurken çok kere ayetler arasında irtibat kurmuş olması söz konusu öznellik riskinin pratikteki tezahürleri olarak okunabilir.

Burada dile getirilen çekinceler aslında sadece Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri için geçerli görülemez ve görülmemelidir de. Benzer çekinceler haberlere dayalı olarak yapılan tefsir için de geçerli olabilir. Nitekim haberleri özne tavrına göre değerlendirip ayetleri buna göre yorumlayan her hangi birisi de çıkabilir. Bu sebeple rivayet ile tefsiri nasıl bir kenara atamayacaksa öznellik içereceği için Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirini de son derece sakıncalı bir tutum olarak görme sebebiyle bir kenara atamayız. Tabi ki her durumda da öznelğin haddini aştığı zamanlar olmuştur ve olacaktır da. Bu noktada "tefsir" adı altında yapılan çeşitli tahrifleri ortaya çıkarmanın ilk başvurulması gereken yolu da yine Kur'ân'a başvurmadan geçmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca tam anlamıyla olmasa da Albayrak'ın da ifade ettiği gibi bir ölçüde peşin fikirlerden uzaklaşılabilir. Kur'ân üzerinde düşünüp, ayet ve ayetlerdeki birimlerin birbirleriyle olabilecek ince irtibatları göz önüne alınıp Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemi sistemli bir şekilde tetkik edilebilir.<sup>14</sup> Yine müfessirlerin bu konudaki tutumları araştırmalar-

<sup>13</sup> Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an*, Ekin Yay. <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/v2/temel-kaynagimiz-kuran/index.htm> (17.06.2011.)

<sup>14</sup> Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 1998, s.14, 16.

la ortaya çıkarılarak ortak bir yöntem sunulabilir. Bu da objektiflik için önemli ölçüde katkılar sağlayacaktır.

Kur'ân'ın açıklanmasında Kur'ân'a başvurmanın ilk örneklerini Hz. Peygamber'in tefsirinde buluruz. Örneğin zulüm (En'âm, 6/82) kavramını şirk (Nisa, 4/48) ile açıklamıştır. Yine "Gaybın anahtarları O'nun nezdindedir, onları O'ndan başkası bilemez..." (En'âm, 6/59) ayetinde geçen gaybın anahtarlarından muradın ne olduğunu "Gaybın anahtarları beştir, onları Allân'dan başkası bilemez: 'Kıyamet saatini bilmek ancak Allah'a mahsustur. Yağmuru O indirir, rahimlerde bulunanı O bilir. Kimse yarın ne kazanacağını ve hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Muhakkak ki Allah her şeyi hakkıyla bilen ve her şeyden haberdar olandır'" (Lokman, 31/34) ayeti ile tefsir etmiştir.<sup>15</sup>

Sahabe de tefsirde önemli bir yere sahiptir. Bu önem sahabe'nin sarsılmaz imanı ve vahyin inişine sahip olması sebebiyledir.<sup>16</sup> Sahabe, tefsir için Hz. Peygamber'e müracaat etmeleri yanında kendi icthatlarıyla da tefsir yapmışlardır.<sup>17</sup> Tabiûn ise Sahabe'ye en yakın nesil olmaları hasebiyle tefsir için büyük birer kaynak değerindedirler. Tefsiri Sahabeden semâen nakletmiş, bunun dışındaki durumlarda rey'e başvurmuşlardır.<sup>18</sup>

Sahabiler ayetleri açıklarken Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurmuşlardır. Mesela İbn Mesud'un tefsirdeki yerini ele alan bir araştırmada "Abdullah b. Mesûd'un ilk tefsir kaynağı Kur'ân'dır. Abdullah, her hangi bir meseleyi Kur'an vasıtasıyla halledemediği zaman Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat eder, orada da bulamadığı takdirde kendi re'y ve içtihadına göre o meselenin tahlili cihetine giderdi. Şu halde Abdullah, ilk olarak Kur'ân'ın

<sup>15</sup> Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kuranı Tefsiri*, <http://www.darulkitab.com/oku/kuran/v2/peygamberimizin-kurani-tefsiri/index.htm> 18.06.2010.

<sup>16</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, DV Yay., Ankara 1993, s.234.

<sup>17</sup> Cerrahoğlu, *age*, s.234.

<sup>18</sup> Cerrahoğlu, *age*, s.244.

*Kur'ân ile tefsir edilmesi yolunu tercih ediyordu.*" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Yine Hz. Ömer'in de bu konudaki tutumu bilinmektedir.<sup>20</sup>

Mukatil bin Süleyman (ö.150) *el-Eşbah ve'n-Nazâir*'inde kelimelerin değişik ayetlerle açıklanmasının örnekleriyle doludur. Örneğin şirk kelimesinin üç farklı anlamını Kur'ân'ın bütünlüğü içinde tefsir etmiştir.<sup>21</sup> Yine Taberî (ö.310), zaman zaman bir ayeti başka bir ayetle te'vîl etmiştir. Bununla birlikte ayeti açıklamaya konu olacak birçok haberi de tefsirinde nakletmiş, Kur'ân'ı tefsirde tek kaynak olarak görmemiştir. Mesela Fatıha suresi 7. ayette zikredilen "*Kendilerine nimet verilenleri ve gazaba uğrayanları*" ayetler ve hadislerle açıklamıştır.<sup>22</sup> Yine "*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.*" (Bakara 2/7) ayetinde mühürlemenin kalplere ve kulaklara, perde çekilmesinin ise gözlere hasredilmesini "*Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın bir hikmete göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ ibret almayacak mısınız?*" (Câsiye, 45/23) ayetini delil getirmek suretiyle pekiştirmiştir.<sup>23</sup> İbn Kesir'e bakıldığında da ayetlerin zaman zaman birbiriyle açıklandığı görülecektir. Yine Deylemî (v.593/1197), "*Eğer biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz*" (Haşr, 59/21) ayeti ile "*Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti*" (A'raf, 7/143) ayeti arasında bir ilişki kurmuştur. Ona göre eğer Allah kahhar, intikam, celal ve azamet gibi sıfatlarla dağa tecelli etmiş olsaydı dağ parça parça olarak görülürdü.

<sup>19</sup> Hüseyin Küçükalkay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlimdeki Yeri*, <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/v2/imesudvetefsir/> (17.06.2011.)

<sup>20</sup> Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Gökhan Atmaca, Hz. Ömer'in *Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlimine Katkıları*, Rağbet Yay., İstanbul 2011, s.156-157.

<sup>21</sup> Mukatil bin Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nazâir*, <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/kuranterimlersozlugu/> (17.06.2011.)

<sup>22</sup> Bkz. Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. tahk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkiyyü, Kahire 2001, c.I s.176-199.

<sup>23</sup> Bkz. Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008, s.287-291.

Nitekim bu “*Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti*” ayetindeki gibidir. Deylemî, ayeti ayetle açıklamasının yanında diğer müfessirler gibi rivayet kaynaklarını da kullanmıştır.<sup>24</sup>

Son dönem müfessirlerinden Hamdi Yazır da örneğin Ali-İmran suresi 133. ayette geçen cennetin bir özelliğini başka ayetle tefsir etmiş, ayrıca aynı ayetteki arz kelimesini hem başka ayetlerle hem de İbn Abbas, Said bin Cübeyr ve âlimlerin görüşlerine göre de açıklanmıştır.<sup>25</sup>

## 2.Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsirde Usul

Vahiy yoluyla peyderpey indirilen ilahi sözler manzumesi Kur’ân’ın tefsirinin en sağlam kaynağının yine kendisi olduğunu müfessirler ifade ederler. Nitekim “*Sonra onu açıklamak bize düşer*” (Kıyame, 75/19) ayetinin Kur’an’ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiğine işaret ettiğini düşünmüşlerdir.<sup>26</sup> Bu sebeple, bir ayette ilahi kelamdan murat olunan mananın diğer bir ayette açıklığa kavuşturulması Kur’ân’ı en sağlam kaynak konumuna getirir. Ayrıca tevatür yoluyla nakledilmesi de güvenilirliğini gerektirip bağlayıcı olduğunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Öncelikle Hz. Peygamber ve Sahabeden olan müfessirler başta olmak üzere daha sonra gelen müfessirler Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etmişlerdir. Buna ek olarak Kur’ân’ın kendisine has üslûbu ve bilinen tertibi, zaten onun, kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasını bir zaruret olarak ortaya koymaktadır. Bu sebeple Kur’ân’ı ister baştan sona ayet ayet tefsir etsin, ister herhangi bir konusunu açıklamaya çalışsın, isterse onun tercümesini yapsın hiçbir müfessir ve Kur’ân araştırmacısı, Kur’ân’ı, yine kendi içyapısı içerisinde anlamaktan müstağni kalamamıştır.<sup>28</sup>

Öz olarak Kur’ân’ı kendisinden hareketle anlama olarak ifade edilebilecek Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri yaklaşımı ve müfessirlerin bunu uygu-

<sup>24</sup> Bkz. Abdullah Vargeloğlu, *Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî ve Tefsirdeki Metodu* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üni. Sosyal Bil. Ens., Ankara 2008, s.36-46.

<sup>25</sup> Bkz. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku’ân Dili*, Çelik –Şura Yay., İstanbul 1993, c.II s.382.

<sup>26</sup> Hamdi Yazır, *age*, c.VIII, s.181.

<sup>27</sup> Bayar, *age*, s.287.

<sup>28</sup> Albayrak, *age*, s.11-12.



lama yöntemlerine dair eserlerde yukarıda da ifade edildiği üzere ayrıntılı bir içerik bulunmamaktadır. Ancak son dönemde yapılan iki çalışma Mâtürîdî (ö.333) ve Râzî'nin uygulamalarından hareketle bir yöntem tespit etme yönünde önemli gayretler sunmuşlardır.

Bilindiği üzere Kur'ân, muhatapları tarafından anlaşılacak ve muhataplarını hidayete yöneltmek (A'raf, 7/52) için gönderilmiştir. Bu sebeple öncelikli olarak Arap toplumunun diliyle gelmiş ve onun mübelliği ve mübeyyini Hz. Peygamber tarafından açıklanarak indirilmiştir. (En'âm, 6/97, 6; Nahl, 16/89) Kur'ân, yirmi üç sene süren ve peyderpey devam eden (İsrâ, 17/106) bu uzun nüzul sürecine rağmen bütünlüğünü ve çelişkidenden uzak olmasını (Nisâ, 4/82) özellikle vurgulamıştır. Bu anlamda hem mana bakımından ifadeleri bir birine zıt değildir, hem de nazım yönünden birbirine muvafıktır.<sup>29</sup> Bu sebeple Kur'ân'ı anlamak isteyen özne, bahsedilen gerçeği unutmamalı ve Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamalıdır.<sup>30</sup>

Kur'ân; herkesin bildiği harflerin ve seslerin en güzellerinden, yerine göre en güzel nağmelerinden, Arapların bildiği ve bütün insanların anlayabileceği kelimelerden seçilmiştir.<sup>31</sup> En küçük birimi olan harflerden başlayarak kelimelere, yan cümlelere, ana cümlelere, ana cümlelerden müteşekkil ayetlere ve bu ayetlerin oluşturduğu daha büyük pasajlara kadar bir yapıya bürünmektedir. Ayrıca bahsedilen her bir parçanın Kur'ân bütünlüğü içinde birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturduğu da dikkati çekmektedir.<sup>32</sup> Kur'ân harfler, kelimeler, terkipler ve cümlelerin birleşiminden oluşan; ama bu ilahi kaynaktan neşet ettiği için beşeri metinlerden ayrılan bir kitaptır. Bundan dolayı onu metin yapan kelime,

<sup>29</sup> Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet Basım ve Dağıtım, İstanbul t.s.,c. I, s.227.

<sup>30</sup> Karataş, *age*, s.66.

<sup>31</sup> Hamdi Yazır, *age*, c.I, s.15-16.

<sup>32</sup> Albayrak, *age*, s.21-22.; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, s.294.

terkip ve cümle gibi unsurları zaman zaman yine bu metnin zikri geçen unsurları tarafından açıklanmaktadır.<sup>33</sup>

Zikri geçen hususlar bir usul önerisi için dikkate alınabilir. Öncelikle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine konu edilecek unsurlar belirlenmelidir. Daha sonra bu unsurlar açıklamaya konu edilirken aralarında ne gibi ilişki özellikleri olduğu ortaya çıkarılmalıdır. Unsurlar arasındaki irtibat yolları tespit edildikten sonra bunların birbiri ile anlaşılmasında hangi açıklama biçimlerine dayanarak tefsir yapılabileceği ortaya konmalıdır.<sup>34</sup> Yine ayetleri oluşturan unsurlar çeşitli ilişki biçimlerinden yola çıkılarak tefsir edilirken, tefsire katkı sağlayacak yardımcı kaynaklar ele alınmalıdır. İşte bu noktaların belirlenmesi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri için kanaatimizce bize bir yöntem sunmada önemli adımlar olacaktır. Ayrıca özneliği engelleyici ölçütler de sunabilecektir.

Kur'ân bir metin olarak kelime, terkip ve cümlelerin bileşiminden oluşmaktadır. Bunlar Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsire konu edilecek unsurlardır. Bunlar kendi başlarına var olamazlar ve çeşitli mana çerçevelerindeki anlamlarını Kur'ân'ın bütünlüğünde kazanırlar. Onun için bunların anlamını tespit etmek için bütünlüğü göz önünde bulundurmak gerekmektedir.<sup>35</sup>

Mesela el-ism kelimesini ele alırsak geçtiği ayete göre şirk, isyan, günah, zina ve hata anlamlarında kullanılmaktadır. Yine k-f-r fiili inkâr, nankörlük ve uzaklaşma anlamlarına gelmektedir. Her iki kelime de bu farklı anlamlarını kullanıldıkları yere göre almaktadır. K-f-r fiili inkar anlamını "*Küfr edip {yani, Allah'ın tevhidini inkâr edip} Allah yolundan alıko-yanlar...(Muhammed, 47/1)*" ayetinde, nankörlük anlamını "*(Fir'avn, Musa'ya dedi ki): "O yaptığın fiili yaptın, o halde sen o kâfirlerdensin"* (Şu'arâ, 26/19) ayetinde ve uzaklaşmak anlamını ise "*(İbrahim, babasına ve kavmine dedi ki): Biz size küfr ettik {yani, biz sizden teberrî ettik (uzaklaştık); bizimle*

<sup>33</sup> Karataş, *age*, s.68.

<sup>34</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev.Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul t.s., s.19.

<sup>35</sup> Albayrak, *age*, s.48.

*sizin aranızda ebedî olarak düşmanlık başladı.*" (Mümtehine 60/4) ayetinde kazanmaktadır.

Kur'ân'ın Kur'ân'la açıklamasına konu olan isim, fiil, edat, terkip ve cümle gibi unsurlar arasında değişik açılardan bağ ve irtibat kurulabilmektedir.<sup>36</sup> Her hangi bir ifadenin diğeri ile bağ ve irtibatından anlaşılması gereken şey, o iki ifadenin şekil, yapı ve ifade ettiği mana yönünden birbirine yakın, benzer ve uygun olması, aralarında çeşitli yollarla alaka kurulması durumudur.<sup>37</sup>

Mâtürîdî ve Râzî'nin yöntemini ele alan araştırmalarda bu iki müfessirin ayetleri açıklarken tefsire konu edilen unsurlar arasında benzerlik (tanzir), zıtlık, eşseslilik (vücu), eşanlamlılık (nezair), türdeşlik (iştikak) ve özdeşlik (ayniyet) gibi ilişki özelliklerinden hareket ettiği görülmüştür.

Müfessirler Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirde yardımcı öğelerden yararlanmaktadır. Bu yardımcı öğeler ayetleri tefsir ederken keyfiliği ve özneliği engellemede önemli kaynaklar kabul edilebilir. Bu kaynaklar Hz. Peygamber, Sahabe'nin açıklamaları, vahyin indiği ortamın bilgisi, Arap dilinin ifade ve üslup özellikleri ve edebî sanatlardır. Ayrıca metnin bağlamı<sup>38</sup> ve ayetler arasında ilişki kurmada mantıksal araçlardan da yararlanılmalıdır. Kıraat farkları da ayetlerin birbiri ile ilişkilendirilmesinde dikkate alınabilir. Nitekim müfessirler bu anlamda zaman zaman farklı kıraatleri de kaynak olarak kullanmışlardır.

## 6. Kur'ân'ı Kendisini ile Açıklama Yolları

Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsire konu olan kelime, terkip ve cümleler aralarındaki benzerlik, zıtlık gibi çeşitli ilişki özelliklerine göre dil, tarihsel araçlar, metnin bağlamı gibi yardımcı kaynaklardan yararlanılarak değişik açıklama biçimlerine göre bir biri ile tefsir edilir. Bu yardımcı kaynaklar ayetlerin birbiri ile ilişkilendirilmesinde kanaatimize göre keyfiliği gidermede önemli ipuçları sunacaktır.

<sup>36</sup> Karataş, *age*, s.86

<sup>37</sup> Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996, s.99.

<sup>38</sup> Albayrak, *age*, s.136.

Açıklama biçimleri ile bir ayeti başka ayet veya ayetler ile açıklarken kullanılan yöntemler kastedilmektedir. Anlatılacakların türüne ya da amacına göre değişik anlatım biçimleri kullanılabilir. Mesela bir yerde mana kapalı ise buradaki açıklama biçimi, anlamı netleştirme olmaktadır. Bir ayeti açıklayıcı mahiyette zikredilen ayet ilk ayetteki anlamı bir kayda bağlıorsa açıklama biçimi mutlaka takyidi olacaktır.<sup>39</sup>

Mesela Enbiyâ Sûresi'nin 91. âyetinde *elletî* ism-i mevsûlü ile namusunu koruyan, Allah'ın, kendisine ruhundan üfleyip hem onu, hem de oğlunu, kendi kudreti için âlemlere belge kıldığı bir kadından bahsedilmektedir, Tahrim Sûresi'nin 12. âyetinde hemen hemen aynı ifadelerle vasıflandırılan kadının ismi, İmrân kızı Meryem olarak açıkça zikredilmektedir.<sup>40</sup> Yine müteşabih olarak kabul edilen istiva kelimesi de kelimenin geçtiği diğer ayetler yardımıyla tefsir edilebilir. Yapılan yorumlar Kur'ân'ın tenzih prensibine göre değerlendirilir. Böylece istivanın tefsiriyle ilgili ortaya çıkan görüşlerde teşbih ve tescime kaçma durumunda tenzih ilkesi subjektifliğin sınırını belirleyebilecektir.<sup>41</sup>

Yine Yahudilerin âlemlere üstün kılınmasından (Bakara, 2/47) kastedilenin bütünlük içinde açıklanmasını burada örnek verebiliriz. Razî'ye göre onların üstün kılınması kendilerine peygamber gönderilmesidir. (Mâide, 5/20) Yani herhangi bir insani özellikten dolayı üstünlük söz konusu değildir.<sup>42</sup> Yine "Yedi gökle yer ve bunların içinde bulunanlar onu tesbih (ve tenzih) ederler" (İsra, 17/44) ayetinde yeryüzünde bulunup da Allah'ı tesbih edenlerin kim olduğu net değildir. Hasan Basri Çantay, buradaki tesbih edenleri "Görmez misin ki göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor" (Hacc, 22/18) ayeti ile tefsir etmiştir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Karataş, *age*, s.139.

<sup>40</sup> Albayrak, *age*, s.108.

<sup>41</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için örnek olarak bkz. Karataş, *age*, s.147-155.

<sup>42</sup> Aripov, *age*, s.77-78.

<sup>43</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an'ı Hakîm ve Meâli Kerim*, İslam Mecmuası, İstanbul 1984, c.I-3 s.516

İlk dönemlerden itibaren Kur'an'ın kendisini açıklama biçimleri olarak mutlakın takyidi, âmın tahsisi ve mücmelin tafsili gibi sınırlı sayıda açıklama biçimleri zikredilmektedir. Oysaki tefsirler incelendiğinde müfessirlerin kullandığı açıklama biçimlerin bunlarla sınırlı olmadığı görülecektir. Yapılacak araştırmalarla bunlar açığa çıkarılmalıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî ve Râzî'nin yöntemleri ele alınmış ve farklı açıklama biçimleri kullanıldığı görülmüştür. Tabi ki bu müfessirlerin yöntemleri araştırmacının takdirine göre isimlendirilmiştir. Başka araştırmacılar da bunları farklı bir şekilde adlandırabilir. Neticede bunlar birleştirilerek ortak isimlendirmeler kullanılabilir. Böylece genel geçer noktalara ulaşılabilir. İşte sözü edilen araştırmalarda Razi ve Mâtürîdî'nin anlamı zenginleştirme ve netleştirme, sınırlandırma(tahsis), görüşünü destekleme, yabancı (garip) kelimeleri açıklama, gerekçelendirme, kayıtlama (takyid) , uzlaştırma (müşkili giderme), sıra, örnekendirme, hükmü açıklama, nesh, zorlamalı ilişkilendirme ve dolaylı katkı sağlama gibi açıklama biçimleri ile ayetleri birbiri ile tefsir ve te'vîl ettikleri ortaya konmuştur.<sup>44</sup> Şimdi bunların bazılarını örnekleriyle ele alalım.

### 6.a. Anlamı Zenginleştirme

Kur'ân'daki bazı ayetlerde anlam açısından müphemlik, mücmellik, lafzın garabeti gibi çeşitli sebeplerle kapalı bir durum söz konusu olmasa da başka ayetler açıklamaya söz konu edilen ayetin anlamını genişletmekte veya zenginleştirmektedir. Yine ayetteki anlam açık olmasına rağmen başka manaların olması da muhtemeldir. İşte muhtemel manaları ortaya çıkaran diğer ayetler ilgili ayetin anlamına zenginlik katmaktadır.<sup>45</sup>

Örneğin herhangi bir ayette mü'minlerin bazı özellikleri zikredilmektedir. Ancak zikredilen hususlar mü'minlerin tüm özelliklerini an-

<sup>44</sup> Bkz. Karataş, *age*, s.224.

<sup>45</sup> Karataş, *age*, s.168.

latmamaktadır. Konuyla ilgili diğer ayetlerle bir arada tefsir edildiğinde anlam zenginleşecektir.<sup>46</sup>

### 6.b. Uzlaştırma (Müşkili Çözme)

İlk bakışta aralarında zıtlık varmış gibi görünen ayetlere müşkil ayetler denir. Kur'ân'da bu durum olmamakla birlikte böyle bir izlenim veren ayetler arasındaki müşkil durumun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Müfessirler bu durumları çeşitli gerekçelerle açıklamışlar ve ilgili ayetlerin anlamını uzlaştırma yoluna gitmişlerdir.

Mesela Hz. Musa'nın asasıyla ilgili gelen cânn (Kasas, 28/31), sü'bân (Şuara, 26/32) ve hayye (Tâhâ, 20/20) kelimelerinin geçtiği ayetlerin arasında müşkil bir durumun var olduğu düşünülebilir. Asanın mucizevî tarzda dönüştüğü yılan farklı kelimelerle anlatılmıştır. Razi'ye göre bu kelimeler asanın dönüştüğü yılanın çeşitli şekillerini ifade etmektedir.<sup>47</sup>

### 6.c. Sınırlandırma(Tahsis)

Kur'ân'da karşılaşılan hususlardan birisi de genel anlamlı kelimelerin hususî bir niteliğe bürünmesidir. Bu husus, elbette Kur'ân'ın ifade özelliğinin bir sonucudur. Genel ifadeli bir kelimeyi, Kur'ân'ın bütününde, sadece hususî bir nesneye hasretmek mümkün olmasa da yerine göre kelâmın sevk edildiği ortamda, yerine göre de muayyen konuları içeren Kur'ân ifadelerinde böyle bir açıklama tarzı söz konusu olabilmektedir.<sup>48</sup>

Mesela “*Size meyte (leş) haram kılındı*” (Mâide, 5/3) ayetindeki *meyte* ifadesi âmm olup “*Deniz avı ve onu yemek size helal kılındı*” ayeti ile tahsis edilmiştir.<sup>49</sup> Bu ayet ile denizden tutulan balıklar meytenin dışında tutulmuştur. Yine elçi (rusul) kelimesi bu türden bir lafızdır. Hem peygamberler hem de melekler için kullanılır. “*Elçilerimiz onun canını alırlar*” (

<sup>46</sup> Ayrıntılı örnekler için bkz. Niyazali Aripov, *Tefsiri Kebirde Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2005, s.73-75.; Karataş, *age*, s.168-172.

<sup>47</sup> Aripov, *age*, s.54-55.

<sup>48</sup> Albayrak, *age*, s.102-103.

<sup>49</sup> Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., İstanbul1990, s.42.

En'âm, 6/61) ayetindeki anlamı tahsis yoluyla açıklandığında “*De ki: “Üzerinize vekil edilen ölüm meleği, canınızı alır”* (Secde, 32/11) ayeti ile elçinin anlamı ölüm meleği ile sınırlandırılır. Mâtürîdî de ayeti bu şekilde te’vîl etmiştir.<sup>50</sup>

#### 6.d.Kayıtlama (Takyit)

Herhangi bir şey ile kayıtlı olmayana mutlak denir. Mesela “masa, kitap” kelimeleri herhangi bir özellik veya kayıtla vasıflandırılmamış lafızlardır. “Çalışma masası”, “İlahi kitap” dediğimizde kelimeleri bir lafızla kayıtlamış oluruz. Kur’ân’da bu tür örnekler mevcuttur. Onun için bir yerde mutlak olarak gelen bir kelime, başka bir yerde bir lafızla kayıt altına alındığında kayda bağlayan diğerini tefsir etmektedir. Bunun olması için mutlak olarak gelen lafız ile kayıt altına alınarak gelen lafızlar arasında hüküm bakımından bir birlik olması gerekir. Aksi durumda kayıtlı lafız mutlak olanı tefsir etmez.<sup>51</sup>

“*Leş ve kan size haram kılındı*” (Mâide, 5/3) ayetinde ed-demü (kan) lafzını, “*akıtılmış kan*” (En’âm, 6/145) ayetindeki mesfûhan (akıcı) kelimesi kanı akıtılmış sıfat ile kayıtlamıştır. Buna göre ikinci ayet, ilk ayeti bir kayda bağlayarak tefsir etmektedir.<sup>52</sup>

#### 6.e. Gerekçelendirme

Ayetteki bir durumun ifade olarak gelişindeki veya bir şeyin bir isimle vasıflandırılmasındaki sebebi ortaya çıkarmak için diğer bazı ayetleri gerekçe göstererek ayetlerin bir biri ile tefsir edilmesi durumudur.<sup>53</sup>

Örneğin İmam Mâtürîdî, “*Şeytanların ise kime inceğini size haber vereyim mi? Onlar, günahkâr iftiracıların hepsine iner.*” (Şuarâ, 26/221–222) ayetini te’vîl ederken günahkâr kimselerin iftiracılar olarak isimlendirilmesini başka ayetlerle gerekçelendirmiştir. Bu kişiler, Kur’ân için “*öncekilerin*

<sup>50</sup> Ebû Mansûr İmam el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kurân*, Mizan Yay., İstanbul 2005-2011, c.V, s.88.

<sup>51</sup> Gümüş, *age*, s.34.

<sup>52</sup> Gümüş, *age*, s.34.

<sup>53</sup> Karataş, *age*, s.180.

*masalları*" (En'âm, 6/25; Saffât, 37/36), "Bu apaçık bir iftiradır" (Sebe', 34/43) yalanını ortaya atmışlar ve "Hz. Peygamber için şair" (Enbiyâ, 21/5; Saffât, 37/36) ve "besbelli bir büyücü" (Yunus 10/2) gibi ithamlarda bulunmuşlardır. Bu sebeple günahkâr-iftiracı olarak isimlendirilmişlerdir. Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı "bir beşerin öğrettiğini söylemişlerdir." (Nahl, 16/103) Şeytanların Kur'ân'ı indirdiğini de iddia etmişlerdir. Kur'ân onların bu iddialarını "Kuran'ı şeytanlar indirmemiştir. Bu onlara düşmez, zaten güçleri de yetmez." (Şuara, 26/210) ayetleri ile yalanlamış ve onlara "De ki, onu mukaddes ruh indirdi" (Nahl, 16/102) cevabını vermiştir.<sup>54</sup> Burada Mâtürîdî, Hz. Peygamber aleyhine ortaya atılan iddiaları içeren ayetleri günahkâr iftiracıların bu şekilde isimlendirilmesine sebep göstermiştir.

### 6.f.Örneklendirme

Bir ayetteki ifadeyi daha anlaşılır kılmak için benzer bir durumu ifade eden başka bir ayeti örnek göstererek veya herhangi bir ayetin dile getirdiği hususun içeriğini örneklendirerek ayetlerin birbiri ile ilişkilendirilmesi sonucu tefsir edilmesidir.

"O esnada (Allah) buyurur: Huzurumda çekişmeyin! Ben size daha önce uyarı göndermiştim!" (Kâf, 50/28) ayetinde bahsedilen kişilerin şeytanla çekişmeleri "Onlar birbirlerini suçlayıp çekişirler. Siz bize sağdan gelir alaka gösterip dururdunuz (aldatırdınız,) derler. Diğerleri de onlara şöyle derler: Hayır, siz zaten mü'min kimseler değildiniz. " (Saffat, 38/27-29) ve "İş olup bitince Şeytan der ki O halde beni kınamayın, kendi kendinizi kınayın!" (İbrahim, 14/22) ayetleri ile örneklendirilip daha somut hale getirilebilir.<sup>55</sup>

### 6.g.Hükmü Açıklama

Bir ayette ifade edilen hükmü açıklama anlamında diğer ayetlerden destek alarak ayetlerin bir biri ile tefsir edilmesi durumudur. Burada ayetleri

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *age*, c.X, s.347-348.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *age*, c.XIV, s.109-110.



birbiri ile ilişkilendirmede gereklilik, serbestlik, haram ve helal olma yönünden sonuçlara ulaşmaktadır.<sup>56</sup>

Mesela “*Namaz kılınmca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan isteyin*” (Cuma, 62/10) ayetindeki dağılın emrinin vücup mu yoksa mübahlık mı ifade ettiğini tespit ederken başka ayetlerle ilişki kurulabilir. Razî, dağılın emrinin mübahlık ifade ettiği sonucuna varırken ayeti, “*Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur.*” (Bakara, 2/198) ayeti ile ilişkilendirmiştir.<sup>57</sup>

### 6.h.Dolaylı Katkı Sağlama

Bir ayeti başka bir ayetle tefsir ederken, bazı durumlarda, açıklayıcı mahiyetteki ayetle, açıklanan durumundaki ayet arasında doğrudan bir ilişki olmadan iki ayet birbiri ile tefsir edilebilir. Bu durumda müfessir olarak getirilen ayet konuya dolaylı bir katkı sağlamaktadır.<sup>58</sup>

Mesela “*Doğrusu güldüren de ağlatan da O’dur.*”(Necm, 53/43) ayetinde Yüce Allah nefisleri, nefislerin halleri ve fiillerini yaratmadaki kudreti ve otoritesini beyan etmiştir. Mâtürîdî, ayeti bu şekilde açıkladıktan sonra doğrudan tefsir etmemekle birlikte Allah’ın kudretini anlatan ayetleri zikrederek konuya dolaylı yoldan katkı sağlamıştır. Allah’ın nefisleri yaratmadaki “*O, sizi daha topraktan yarattığı zaman ve siz annelerinizin karnlarında bulunduğunuz sırada, sizi en iyi bilendir.*” (Necm, 53/32) ayetinde dile getirilen hususlardır. Nefislerin halleriyle ilgili kudretini ise “*Zengin eden de yoksul kılan da O’dur.*”(Necm, 53/43) ve “*Öldüren de dirilten de O’dur.*”(Necm, 53/44) ayetleriyle açıklamıştır.<sup>59</sup> Mâtürîdî, ayetlerdeki amaç benzerliğinden yola çıkarak dolaylı katkı sağlamak için ayetleri ilişkilendirmiştir. Ayetlerdeki ifadenin amacı Mâtürîdî’ye göre Allah’ın kudretini vurgulamaktır.

<sup>56</sup> Bkz. Aripov, *age*, s.89; Karataş, *age*, s.205.

<sup>57</sup> Aripov, *age*, s.88.

<sup>58</sup> Karataş, *age*, s.213.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *age*, c.XIV, s.215.

### 6.1.Zorlamalı İlişkilendirme

Bu açıklama biçiminde bir biri ile tefsire konu edilen unsurlar arasında doğrudan ve dolaylı yoldan bir ilişkilendirme bulunmamakla birlikte benzerlik, zıtlık gibi çeşitli ilişki özelliklerinden hareketle zorlamalı ilişkilendirilmeye gidilerek ayetler birbiri ile tefsir edilmektedir.<sup>60</sup>

Mesela “Onlar Allah ile beraber başka bir tanrı edinenlerdir. (Kimin doğru olduğunu) yakında bilecekler!”(Hicr, 15/96) ve “Onlar Kur’ân’ı parçalara ayırmışlardı.”(Hicr, 15/91) ayetleri konu olarak farklıdır. Bu iki ayetteki يَجْعَلُونَ fiili ayetlerin birbiri ile irtibat kurularak açıklanmasında rol oynayabilir. İmam Mâtürîdî bu iki ayeti birbiri ile açıklamıştır.

Ona göre ilk ayetteki يَجْعَلُونَ den kastedilen “ceale” anlamı değildir. Çünkü ayette bahsedilenler gerçek anlamda bir tanrı (ceale)edinmiş olsalar bunun olması gerekirdi. Her edinilen-kılınan mevcuttur. Hâlbuki burada kelimeden anlaşılması gereken onların ya isimlendirme ya da ibadet açısından Allah’tan başka tanrı edinmiş olmalarıdır. Nitekim “Onlar ki Kur’ân’ı parçalara ayırmışlardı.” (Hicr, 15/91) ayetinde Kur’ân’ın parçalara ayrılmasından, tutarsız hale getirilmesinden bahsedilemez. Çünkü onu Allah korumakta (Hicr, 15/9) ve ona hiç bir batıl yaklaşmamaktadır. (Fussilet, 41/42) Eğer onlar Kur’ân’ı tutarsız veya parça parça hale getirmiş olsalardı Kur’ân’a batıl yaklaşmış olurdu. Bu sebeple bu tür ifadeler mecaz olarak alınmalıdır. “Yavaşça putlarının yanına vardı.”(Saffât, 37/91) ve “İlâhları hep bir ilâh mı kılmış? Bu cidden şaşılacak bir şey: çok tuhaf” (Sâd, 38/5) ayetlerindeki ifadeler de bunun gibidir. Bu ayetler isimlendirme veya ibadet açısından birer mecazî ifade etmektedir.<sup>61</sup> Mâtürîdî, burada ifade benzerliğinden hareketle ayetleri birbiri ile te’vil ederken hem mantıksal bir çıkarımda bulunmuş hem de belagatten yararlanmış tır.

<sup>60</sup> Karataş, *age*, s.216.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *age*, c.VII, s.66.

## Sonuç

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sakıncalı bulan yaklaşımların haklı olup olmadığı değerlendirildiği, alimlerin bu konudaki genel temayülünü ele alındığı ve müfessirlerin uygulamalarından hareketle Kur'ân'ı kendi bütünlüğünde anlamaya yönelik bir yöntem sunmaya çalışılan bu makalede aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesinin en sağlam tefsir kaynağı olduğu özel olarak ilk dönemlerde zikredilmese de Hz. Peygamber'den itibaren müfessirler ayeti başka ayetlerle tefsir ve te'vîl etmişlerdir. Bunun yanında diğer tefsir kaynaklarını da dikkate almışlar ve Kur'ân'ı tefsirde tek kaynak olarak görmemişlerdir. *Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir* edilmesine dair hem tefsirlerde hem de Ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili eserlerde ayrıntılı bir içerik sunulmamıştır. Ancak âlimler bunu yöntem olarak uygulamışlardır. Buna rağmen tefsirin diğer kaynaklarını, reddeden bir tutumla dışarıda bırakmamışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'ı tek kaynak görerek Kur'ân'ın kendisine yeteceğini iddia eden modernistlerle çıkış noktasından ve yöntem açısından bir birinden farklıdırlar.

Kur'ân, bir binanın çeşitli unsurlardan meydana gelmesi gibi bir birine sıkıca bağlı çeşitli öğelerden oluşmaktadır. Bunlardan her birisi bütünlük içinde son derece önemli bir yere sahip olduğu için anlamını yine bu bütünlük içinde kazanmaktadır. Bunlar kelime, terkip ve cümledir. Bu unsurlar çeşitli ilişki özelliklerine göre birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.

Kur'ân'ı kendi içinde açıklamak diğer kaynakları reddetmek anlamına gelmemektedir. Bu kaynaklar bağımsız olarak tefsirin kaynakları olabileceği gibi ayeti ayetle açıklamanın yardımcı kaynakları da olabilir. Dolayısıyla bunlar özneliğin sınırını belirli bir noktada tutabilecektir. Bu kaynakları dışlayarak ayetleri kendi keyfine göre konuşturanların düşüncelerinin yanlışlığı yine bu kaynaklar ve bütüncül bakış açısıyla gözler önüne serilebilir. Böylece ayetleri hedefe uygun olmayacak şekilde irtibatlandırarak tefsir etmenin önüne de geçilebilecektir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde her ne kadar tatminkâr bir içerik bu zamana kadar sunulmamış olması bu konunun yabana atılabileceği anlamına gelmemelidir. Çünkü insanlığın serüveni devam etmektedir. Bundan sonra yapılacak çalışmalar konudaki eksik noktaları zamanla dolduracaktır. Zaten bu konuda -yukarda da zikredildiği gibi- çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

### Kaynakça

- Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- Aripov, Niyazali, *Tefsiri Kebirde Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Atmaca, Gökhan, Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelişler*, Fecr Yayınları, Ankara 1994.
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008.
- 196 el-Beydâvî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Der-  
OMÜİFD saadet Basım ve Dağıtım, İstanbul t.s.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, DV Yayınları, Ankara 1993.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an'ı Hakîm ve Meâli Kerim*, İslam Mecmuası, İstanbul 1984.
- Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990.
- İbn Kesîr, İsmail, *Hadislerle Kur'ân'ı Kerîm Tefsiri*, çev.Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, tahk. Adnan Zarzur, Dimeşk 1972.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed-İki Tasavvur Bir Gerçek*, Düşün Yayınları, İstanbul 2008.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev.Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.s.
- \_\_\_\_\_, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev.Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y.
- Karataş, Ali, *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Küçükcalay, Hüseyin, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlimdeki Yeri*, <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/v2/imesudvetefsir/> (17.06.2011.)
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr İmam, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, Mizan Yayınları, İstanbul 2005-2011.

- Mukatil bin Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nazâir*, <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/kuranterimlersozlugu/> (17.06.2011.)
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *ÇÜİFD*, 2008, c.8, sayı.2, ss.2-21.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.
- es-Süyûtî, Celâlü'd-dîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1978.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkiyyü, Kahire 2001.
- Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara 1996.
- Vargeloğlu, Abdullah, *Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî ve Tefsirdeki Metodu* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Yazır, Elmalı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Çelik -Şura Yayınları, İstanbul 1993.
- Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, Kayıhan Yayınları, <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/v2/peygamberimizin-kurani-tefsiri/index.htm> 18.06.2010.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed bin Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Yûsuf Abdurrahman el-Mera'selî vd., Beyrut 1994.
- Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur'an*, Ekin Yayınları, <http://www.darulkitap.com/oku/kuran/v2/temel-kaynagimiz-kuran/index.htm> (17.06.2011.)





# HADİSLERİN İLK DÖNEM TASNİF SÜRECİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

NEVZAT AYDIN\*

## An Evaluation on The Early Classification Period of Hadiths

**Abstract:** This study aims to reread in a comprehensive perspective the process of classification activities in the III. century after hijra, the time period of the formation of hadith history and the golden time for the hadith literature. Therefore, in these context, these issues are examiend; the early classification history, the process of first musannef works emergence, the method of hadith classification and its features, and lastly the problems of designation/naming of the masannef works. Basically, it is an important fact that the works have been done on this time period will contribute to the discussions made on the origins and features of the classification movements.

**Key Words:** Hadith, Tabweb/Bâab, Classification, Classified, Classifier.



\* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi İDİKAB [naydin@bayburt.edu.tr].

**Öz:** Bu araştırma, hadis tarihinin teşekkül dönemini oluşturan ve hadis edebiyatının altın çağı olarak kabul edilen h.III. asrı hazırlayan ilk tasnif faaliyetlerinin gerçekleştiği süreci, tarihî ve sosyo - kültürel bağlamlarını dikkate alarak bütüncül bir perspektifle yeniden okumayı amaçlamaktadır. Bu noktada ilk tasnif faaliyetinin tarihî seyri, ilk musannef eserlerin ortaya çıkış süreci, hadisleri tasnif mantığı ve özellikleri, ayrıca musannefleri isimlendirme problemi gibi konular ele alınıp değerlendirilmiştir. Esasen bu dönem üzerine yapılan çalışmalar, özellikle tedvin ve tasnif hareketinin menşei ve mahiyeti hakkında yaşanan bir takım tartışmalara ışık tutacak niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Bâb/Tebvîb, Tasnif, Musannef, Musannif.



## Giriş

İslamî ilimler ve kültür mirası içerisinde önemli bir yere sahip hadis ilminin, tarihî süreç açısından üzerinde öncelikle durulması gereken dönemlerinden biri tedvin ve tasnif faaliyetlerinin gerçekleştiği hicri ilk iki asırdır. Hadis ilminin teşekkül sürecini oluşturan bu dönemin incelenmesi, özellikle müsteşriklerin ve bazı Müslüman araştırmacıların sünnete ait bilgi ve belgelerin güvenilir(siz)liği hakkındaki iddiaları açısından da önem arz etmektedir.<sup>1</sup>

Bu dönem şifâhi gelenekten yazılı kültüre geçiş sürecini yansıttığından dolayı ilk devir tasnif sistemi ve mantığının belirlenmesi, özellikle de tedvin ve tasnif hareketinin menşei ve mahiyeti hakkında yaşanan bir takım tartışmaları aydınlatacak mahiyettedir. Hadis edebiyatının altın

<sup>1</sup> Oryantalistler genel olarak, “sünnet”in Cahiliyye Arap toplumu örfününün devamı olduğunu, “Hz. Peygamber’in sünneti” tabirin İslam hukukuna Şafii’yle birlikte girdiğini, onun Peygamber’in sünnetinin ancak hadisle sabit olacağına vurgu yapmasıyla birlikte, ilk Müslüman neslin kendi fikir ve içtihatlarının meşruiyetini sağlamak için isnadlar uydurarak Peygamber’e izafe ettiklerini, bunun sonucu hadis külliyyatının oluştuğunu iddia etmektedir. Goldziher’in tedvine ilişkin değerlendirmeleri için Bk. Fuad Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s.59-60; İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1996, s.18; Osman Güner, *Doğuş Devrinde Hadis, İlk Dönem Hadis İlminin Tarihçesi*, Dâru’s-Sünne, Samsun, 2000, s.104-105; Oryantalistlerin hadis ve sünnete yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, İz Yay., İstanbul, 2011, ss.177-189.



çağı olarak kabul edilen h. III. asırda meydana getirilen eserler ve dönemin tasnif mantığı hakkında yeterli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bu dönemi hazırlayan, alt yapısını oluşturan ve bir anlamda kaynaklık vazifesi gören h. II. asır ya da ilk devir tasnif faaliyetleri ve mantığı hakkındaki araştırmalar kısmen ihmal edilmiş ya da eksik ve hatalı değerlendirilmiş gibidir. Hâlbuki bu asırda tedvin faaliyetinden hemen sonra ortaya çıkan fakat tedvin ile birlikte yürütülmüş olan tasnif döneminde değişik yerlerdeki Musannifler kendi bölgelerindeki hadis malzemesini toplayarak tasnif etmişler ve hadis literatürünün ilk örneklerini vermişlerdir.

Hadis tarihine bakıldığında, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde hadislerin sistemli ve yaygın bir şekilde olmasa da özel gayretlerle yazıldığı ve toplandığı düşüncesi, - farklı söylemlere rağmen- genel anlayışı yansıtmaktadır.<sup>2</sup> Tedvin faaliyetleriyle ilgili üzerinde durulması gereken bir husus da, h.I. asrın sonu ile II. asrın ilk çeyreğini kapsayan bu zaman diliminde, muhaddislerin düşünceleri doğrultusunda müstakil konulu kitapların oluşturulup oluşturulmadığıdır. Yoksa bu süreci sadece dağınık haldeki malzemenin toplanması şeklinde değerlendirmek mi gerekir? Başka bir deyişle bu faaliyetler kapsamında belli konulara ilişkin malzeme bir araya toplayıp basit bir yapıda da olsa bir tasnif ameliyesinden bahsedilebilir mi? Bu sorulara cevap olabilecek şekilde, tedvin hareketinin en önemli ismi İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö.124/742) hadis malzemesini salt toplamakla kalmayıp, belli konulara ilişkin hadisleri bir nevi bâb başlıkları altında topladığı; onun muasırlarından Katâde (ö.118/736)'nin ise bir hadise ulaştığında onu ilgili bâbda yazdığı nakledilir.<sup>3</sup> Bu bilgiler-

<sup>2</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, T.D.V.Yay., Ankara, 1997, s.200; Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr gibi bazı sahabiler yazdıkları hadisleri küçük çaptaki metin/sahifelerde bir araya getirmişlerdir. Hadis edebiyatının ilk ürünleri sayılabilecek bu metinler o günlerdeki faaliyetlerin misallerini oluşturmaktadır. Söz konusu metinler zaman içinde bir yandan çoğalmış; öte yandan yoğunluk kazanmıştır. Bk. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V.Yay., Ankara, 1996, s. 9.

<sup>3</sup> Zührî'nin, hûl ve ilâ hakkında sorulması sorulması üzerine bu konuda otuz kadar hadisin olduğunu belirtmesi bu anlamda kayda değerdir. Bk.: Ebu Abdullah Şemseddin

den hareketle, tedvin dönemini salt dağınık rivayet malzemesini belli ölçülere bağlı kalmaksızın, bir anlamda rastgele bir toplama faaliyeti olarak görmenin isabetli bir yaklaşım olamayacağı söylenebilir.

### Hadisleri Tasnif Düşüncesinin Tarihi Arka Planı

Hadis tarihinde “tasnif” genel olarak, tedvin faaliyetleri sürecinde hiçbir ayrıma tâbi tutulmadan yazıya geçirilmiş ya da derlenmiş olan yığın halindeki sünnet verilerinin belli sistemlere göre tasnif edilmesi ve kitap haline getirilmesi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Başlangıcı olarak tâbiun asrının sonları yani h.II. asrın ikinci çeyreği gösterilen tasnif hareketi hadisin intikal safhaları arasında en uzun dönem olarak belirtilmiş ve bu süreç içerisinde farklı usûl ve sistemler de tekâmül etmiştir.<sup>5</sup>

Tasnif sistemlerinin, Musanniflerin amaçlarına uygun olarak ortaya çıktığı ve onların düşünce ve maksatları doğrultusunda da farklılık arz ettiği söylenebilir. Bu bağlamda hadis tarihinde genel olarak konularına göre (ale'l-ebvab) ve sahâbi râvilerini dikkate alarak yapılan sınıflandırma (ale'r-ricâl) olmak üzere iki tasnif sisteminden söz edilir. Konularına göre hadislerin sistematize edilmesiyle ortaya çıkan eserlerin genel adı “musannef” olurken, rivayetin içeriğine bakılmaksızın sadece kaynağı dikkate alınarak sahâbi râvilerine göre tasnif edilmesiyle meydana getirilen kitaplara da “müsned” denilmiştir.

Hadis tasnif sisteminin başlangıcının hangi ekseninde seyrettiği ya da tedvinde belli bir sisteme bağlı kalmaksızın toplanan hadis malzemesinin, ilk olarak hangi metoda göre tasnif edildiği hadis tarihinde farklı yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur.<sup>6</sup>

Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru Alâmin Nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnâvud-Ali Ebû Zeyd, Beyrut, 1992, c.5, s. 335.

<sup>4</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.19.

<sup>5</sup> Ali Akyüz, *Said b. Mansur'un Musannefinin Yeniden İnşâsı*, M.Ü.İ.F.Yay., İstanbul, 1997, s.58; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.21.

<sup>6</sup> Mesela, Bk. Ebu Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn, İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslamiyye bi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî*, 1984, s.363-367; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.205, 208, 233.

Mevcut verileri ve hadis tarihinin oluşum sürecini esas alarak müsnedler ile musannefler arasında ortaya çıkış açısından bir öncelik ve sonralık tespiti yapıldığında, musanneflerin daha önce telif edildiğini ve hadislerin ilk olarak konularına göre tasnif edildiğini söylemek mümkündür. Esasen, konuya ilişkin farklı değerlendirmelerde kavramlara yüklenen anlamların etkili olabileceğini düşünüyoruz. Zira bu noktada “müsned” kavramına hadis literatüründeki teknik anlamından öte farklı anlamların yüklenmesi, Ebu Hureyre’nin hadislerinin yer aldığı Hem-mâm b. Münebbih’in sahifesinin lügat anlamı itibarıyla “müsned” olarak düşünülmesine imkân verebilir. Ancak bu tespit, zihinlerde kavramların içinin doldurulması ya da algılanmasıyla ilintili öznel bir yorum olmanın ötesine geçemez. Bununla birlikte, müsnedlerin ortaya çıkışının önceliği konusunda ele alınıp değerlendirilebilecek bir argüman, belki Zeyd b. Ali’ye (ö.122/739) atfedilen ancak müellife aidiyeti noktasında tartışmaların olduğu “müsned” eseridir.<sup>7</sup>

Müsnedlerin ya da ale’r-ricel metodunun musannef yani konulu eserlerden daha önce ortaya çıktığını, yani menşe bakımından müsnedlerin önceliğini kabul eden Sıddıkî’nin bu düşüncesinde hareket noktasının isabetli olmadığı söylenebilir.<sup>8</sup> Şöyle ki, onun ilk müsned eserler olduğunu iddia ettiğini düşündüğümüz Ebu Hanife (ö.150/767) ve Evzâi (ö.157/774) gibi otoritelerin bazısına atfedilmiş müsned eserlerin birçoğu, onların güvenilir ve önemli bir râvisi tarafından veyahut onun senedi ile kendilerine rivayet edilen hadisleri toplayan daha sonraki hadisçiler tarafından cem edilmiştir.<sup>9</sup> Dolayısıyla Sıddıkî’nin kendisinin de hiç birinin

<sup>7</sup> Şiâ’dan Zeydiyye’nin fıkıh sahasında temel kaynağı olan bu eseri, Zeyd b. Ali’den rivayet eden Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vasîfî, hadis imamlarınca kendisine güvenilemeyen ve yalancılıkla itham edilen biridir. Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.219.

<sup>8</sup> Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı*, s.79.

<sup>9</sup> Evzâi’ye atfedilen “Müsnedü’l-Evzâi” adlı eser hadisleri sahâbe râvîlerine göre ihtiva eden bir kitap olmasına karşın, eseri Keşfü’z-Zunûn’da zikreden Hâcî Halife, bunun Evzâi’nin kendi telifi mi yoksa ölümünden sonra rivayetlerinin cem edildiği bir eser mi olduğunu açıklamamıştır. Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü’z-Zunûn an Esmâil’l-Kütübi ve’l-Funûn*, thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya-Muallim Rifat Bilge el-Kilisi, İstanbul, 1971, c. 2, s. 1682. Ancak, müsned tarzındaki eserlerin h.II. asrın sonlarında ortaya çıktığını göz önüne alırsak, bu eserin, râvîleri tarafından onun vefatından sonra rivayet-

müsned eser yazdığı bilinmeyen Ebu Hanife gibi birçoklarının müsnedlerinin bu şekilde olduğunu tespit etmekle birlikte bu tür eserlerin musanneflere önceliğini iddia etmesi pek tutarlı bir yaklaşım olmasa gerektir. Ancak, tedvin ile tasnif faaliyetlerini birbirinden ayırmayıp aynı süreç olarak kabul eden; tedvinin başlangıcını h.III. asrın başlarına götüren Goldziher, erken dönem musannef eserlere sahip olmadığımız gerekçeyle, ilk musannef kitabın Buharî'nin "el-Câmiu's-Sahih"i olduğunu belirtir.<sup>10</sup> O, h.II. asırda tasnif edilen ilk eserleri, hadis musennafatı olarak değil de kanunî tedvinin ilk denemesi olan hukuk kitapları olarak görür. Dolayısıyla onun düşüncesine göre, h.III. asrın başlarında ortaya çıktığını belirttiği müsnedler, ilk örneğini Buharî ile veren musanneflerden menşe bakımından öncedir. Ancak onun bu düşüncesinin, sahip olduğu ideolojiye hizmet maksadıyla hadis tarihini yanlış okumaktan kaynaklandığı, kısacası bilimsellikten ve objektiflikten uzak olduğu açıktır.

204  
OMÜİFD

Bütün bunlarla birlikte, h.II. asrın ilk yarısında muayyen ve muhtelif konulu musannef eserlerin yanında, oluşturulan bazı hadis kitaplarının, her muhaddise kendi şeyhinden intikal eden hadislerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Buradan hareketle bu kitaplar, her ne kadar mahiyetleri hakkında kesin ve sâbit tarihî bilgi ve veriler bulunmasa da hicri ikinci asrın sonlarına doğru çıkacak olan müsned sisteminin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir.<sup>12</sup> Dolayısıyla tarih okumalarındaki bakış açılarına göre bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmış; bazıları ale'l-ebvab sistemin kronolojik bakımından ale'r-rical metodundan sonra geldiğini belirtir-

lerinin müsned tarzında derlenmesiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, eserin Muhammed b. Cuhâfe (ö.?) tarafından derlendiği belirtilmektedir. Bk. Uğur, *Hadis İlimleri*, s.199

<sup>10</sup> Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies, Muhammedanische Studien*, (Traslated from German: C.R. Barber-S. M. Stern) George Allen&Unwin Ltd., London, 1971, c.2, s. 211-212; Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s. 81; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.20.

<sup>11</sup> Bir muhaddisin kendinden önceki muteber otoritelerin hadislerini ihtiva eden bir veya birkaç şeyhin kitabından kendi ölçü ve imkânlarına göre hadisler almasıyla yeni bir hadis kitabı meydana gelirdi. Sezgin, *age*, s.76.

<sup>12</sup> İmam Mâlik'in öğrencilerinden İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesir (ö.180/796) Ali b. El-Hucr rivayetiyle gelen hadisleri bu tarzın iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Bk. Sezgin, *age*, s.76.

ken;<sup>13</sup> genel kabul, müsned eserlerin ortaya çıkışının musannef denilen eserlerden çok kısa bir zaman sonraya rastladığı şeklindedir.<sup>14</sup>

Hadislerin yazılmasıyla başlayan; tedvin döneminde devam eden; nihayet tasnif aşamasında amacına ulaşan yoğun ve sistemli çalışmalar kısa zamanda meyvelerini vermiş ve ikinci asrın ortalarından itibaren asıl hadis eserleri görülmeye başlanmıştır.<sup>15</sup> Hadislerin konularına göre tasnif edilmesi faaliyetleri, ilk musannef eserlerin ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Bu musanneflerin önceliği, hadislerin muhtevalarına göre çeşitli bâblara ayrılıp tertip edildiği muhtelif konulu eserler olmalarına nispetlidir. Yoksa hadisleri muayyen bir bâbda tertip etme düşüncesiyle ortaya çıkan müstakil konulu eserler, ilk musanneflerden çok öncedir.

Bu bağlamda, “hadislerin ilgili olduğu konulara ayrılması” anlamında tasnif düşüncesinin yani *konu fikrinin* oldukça erken bir dönemde, sahabe zamanında, ortaya çıktığı söylenebilir. Gerçektende hadislerin konularına göre değerlendirilmesi düşüncesi, kişinin zihniyeti ve hadislerle yaklaşım tarzı ile yakından ilişkilidir. Nitekim daha sahabe döneminde bazı sahabîlerin ilgi ve ihtiyaç duydukları, korunmasını gerekli gördükleri bazı konulara ilişkin Hz. Peygamber’in hadislerini topladıkları olmuştur. Mesela, Hz. Ömer’in, vergi ve malî meselelerle ilgili; Zeyd b. Sâbit’in de ferâiz konusuna ilişkin Peygamberden intikal eden hadisleri toplayıp bir araya getirdiği nakledilmiştir.<sup>16</sup> Sahabenin yazdığı, müstakil konulu hadis sahifeleri<sup>17</sup> dikkate alınmasa bile, tabîun döneminde İbn Abbas(ö.68/687), Abidetü’s-Selmâni (ö.72/691) ve Ebu’l-Aliye (ö.90/709), Urve b. Zübeyr (ö.94/713), Mücahid (ö.102/720), Şa’bi (ö.103/721) ve muasırları gibi pek çok âlimin “*Kitabu’l-Feraiz, Cerahât, Talak, Sadakat, Tefsir ve Siyer/Megâzî*” gibi müstakil ve münferit konulu eserler kaleme aldıklarına

<sup>13</sup> Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 14.

<sup>14</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 205.

<sup>15</sup> Uğur, *age*, s. 16.

<sup>16</sup> Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistâni, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, hno:1570; Zehebi, *Siyer*, c.2, s. 312, Azami, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamber’imizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, çev.: Hulusi Yavuz, İz Yay., İstanbul, 1993, s. 58.

<sup>17</sup> Sahabilerin tarafından derlenen hadis sahifeleri için Bk. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.41-67.

dair rivayetler<sup>18</sup> konulu eserlerin erken dönemde ortaya çıkmaya başladığını ve tedvin faaliyetiyle iç içe olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde tedvinin önemli ismi Zühri'nin de hûl ve ilâ hakkında sorulması üzerine bu konuda otuz kadar hadisin var olduğunu belirtmesi,<sup>19</sup> muasırı Katâde'nin (ö.45/665) de kendisine ulaşan hadisi ilgili olduğu bâbda yazdığını ve aynı bâbda ezberlediğini nakletmesi,<sup>20</sup> hadisleri muayyen bâblara ayırma ve ihticâca elverişli olduğu bâbda yer verme düşüncesinin tedvin sürecinde de var olduğunu gösterir. Bu bilgiler, münferit bâblı (müstakil konulu) eserlerin, muhtelif bâblı (çok konulu) eserlerden daha önce telif edildiğini göstermektedir.<sup>21</sup> Nitekim kaynaklarda bu münferit bâblı hadis kitapları ve mahiyetleri hakkında yeterli bilgi bulunmaktadır. Bu düşünce ekseninde başlayan konularına göre hadis öğretiminin daha sonraları hem hususî hem de umumî meclislerde devam ettiği görülmektedir.<sup>22</sup>

206  
OMÜİFD

Yapılan araştırmalar, ilk musannef eserlerin yani muhtelif konulu çalışmaların kendilerinden önceki bu münferit konulu eserlere dayandığını, bâbların belirlenip hadislerin müzâkere edildiği bir teşekkül devresinin ürünü olduğunu göstermektedir. İlk Musannifler bu malzemeyi sistematik bir biçimde derlemişlerdir. Münferit konulu telifâtlar, muhtelif bâblı ilk musannef kitapların meydana getirildiği sonraki dönemde de devam etmiştir. Âdeta gelenek haline gelen yaklaşım, ilk Musanniflerden İbn Cüreyc (ö.150/767), Evzâi (ö.157/774) ve Süfyan es-Sevrî (ö.161/778) ile birlikte de devam etmiş, onlar musanneflerini oluşturan konulardan biri hakkındaki hadisleri bir araya toplayan münferit konulu kitaplar da yazmışlardır. Bu gelişmede müstakil konulu kitapların mufassal kitaplara nispetle derlenmesinin daha kolay, kullanımının pratik ve istifade imkânının daha geniş olması gibi faktörlerin rol oynadığı muhtemeldir. Dolayısıyla

<sup>18</sup> Bu haberler için bk. Azami, *age.*, s. 61.

<sup>19</sup> Zehebi, *Siyer*, c.5, s.335.

<sup>20</sup> Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rîfet ve't-Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Mektebetü't-Dâr, Bağdat, 1976, c.2, s. 282-283.

<sup>21</sup> Akyüz, *age.*, s.78.

<sup>22</sup> Akyüz, *age.*, s.76.

hadis tasnifinin ilk aşamasında ve sonraki dönemlerde her iki türün yan yana birlikte yaşadığı görülmektedir.<sup>23</sup>

Bu bağlamda tespit edilmesi gereken bir başka husus da tasnif ve tevbib faaliyetinde hadisle bâb arasındaki ilişkinin nasıl oluşturulup formüle edildiği meselesidir. Babların tespit geleneğine bakıldığında, başlangıçta oluşturulan münferit konulu eserlerde kaydedilen daha sonra gelenekleşen bâb başlıklarının hoca-talebe ilişkisi içinde oluştuğu, Musannifin öncelikleri ve düşüncesine göre şekillendiği söylenebilir.<sup>24</sup>

### B- İlk Musannef Eserlerin Ortaya Çıkış Süreci

H.II. asrın ikinci çeyreğinden sonra muhtelif bâblı birçok eserin ortaya çıkmaya başladığı ve telifâtların, hadislerin sadece rastgele kaydedildiği eserler veya tek bir konu üzerine yazılmış risâleler olmaktan çıkarak, çeşitli mevzuların sistematik şekilde toplandığı hacimli kitaplar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>25</sup> Bu bağlamda muhtelif kaynakların verdiği bilgilerden hareketle hadisleri ilk kez konularına göre tasnif edenler arasında, Basra'da Hişam b. Hassan (ö.147/764); Mekke'de İbn Cüreyc (ö.150/767),<sup>26</sup> Yemen'de Ma'mer b. Raşid (ö.153/770),<sup>27</sup> Basra'da Said b. Ebi Arûbe (ö.156/773), Şam'da Evzâî (ö.157/774), Medîne'de İbn Ebi Zi'b (ö.159/776),<sup>28</sup> Kufe'de Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Basra'da Hammad b. Seleme (ö.167/783), Medine'de Mâlik b. Enes (ö.179/795); Horasan'da Abdullah b. Mübarek(ö.181/797); Vasıt'ta Huşeym b. Beşir (ö.183/799) gibi şahıslar yer almaktadır.<sup>29</sup> Hadis edebiyatının ilk kaynakları olan bu eser-

<sup>23</sup> Sezgin, *age*, s.85

<sup>24</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Akyüz, *age.*, s.77-81

<sup>25</sup> Azami, *Hadis Edebiyatı*, s.32

<sup>26</sup> İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 316.

<sup>27</sup> Hayreddin ez-Zirikli, *A'lâm Kâmûsu Terâcimi li Eşhuri'r-Ricâli ve'n-Nisâi min el-Arabi ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1969, c.8, s. 190.

<sup>28</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifiyyi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, trz., c. 10, s. 157.

<sup>29</sup> Râmehurmuzî, Hassan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l Fâsil beyne'r-Râvi ve'l-Vâ'i*, thk. Muhammed Accac el-Hatib, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971, s. 611-613; İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri Mukaddimetü Fethu'l-Bâri Şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire, 1986, s. 405; Accac, Muhammed el-Hatib, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988, s.337.

lerin hepsi günümüze kadar ulaşabilmiş değildir. İçlerinden bir kısmı belki de fazla meşhur olmadığından yayılma imkânı bulamamış; ellerde dolaşan sayılı nüshalarının zaman içinde korunamaması yüzünden kaybolup “*ismi var cismi yok*”lar arasına karışmıştır. Bununla birlikte bir kısmı sonraki hadis eserlerine kaynak vazifesi yaptıklarından kısmen de olsa onlar aracılığıyla sonraki nesillere ulaşabilmiştir. Hadisin altın çağı olarak anılan Kütüb-i Sitte dönemi, çeşitli hadis koleksiyonlarının ve ilk musannef eserlerin meydana getirildiği bu dönemin mükemmel bir ürünü olarak görülür.

İlk Musanniflerin ölüm tarihlerine bakıldığında, hadis tasnif hareketinin ikinci asrın ilk yarısında gerçekleştiği anlaşılmış olmakla birlikte, hepsi aynı asırda yaşadıkları için hangisinin ilk Musannif olduğunun ve ilk musannef eserin hangi bölgede telif edildiğinin tespiti oldukça güçtür.<sup>30</sup> İlk olarak fıkıh bâblarına göre eseri tasnif edenin kim olduğu hususundaki tartışmalar bir yana, bu konuda ilk örnek alınan kişinin İbn Cüreyc (ö.150/767) olduğu kaydedilmektedir.<sup>31</sup> Genel olarak “ale’l-ebvab” sisteminde verilen, sünen, musannef, câmi’ türü altında isimlendirilen bu eserlerden önceliğin hangisinde olduğunu tespit etmek, mevcut tarihi verilerin ışığında mümkün görünmemektedir. Nitekim konuyla ilgili rivayetlerde Basra, Mekke, Medine, Suriye, Yemen gibi bölgelerde ilk defa hadisleri tasnif ederek eser veren âlimlerden bahsedilirken, önceliğin hangisinde olduğuna işaret edilmez.

Aynı şekilde, belli bir bölgede ilk musannefin kim olduğu konusunda da farklı görüşler vardır. Sözelimi, İmam Malikten önce Medine’de İbn Ebî Zib’in (ö.159/776) daha hacimli bir Muvatta kaleme aldığı, ayrıca aynı dönemde Abdülaziz b. Macişûn’un da (ö.164/780) hadislere yer vermeksizin, Medine ehlinin ittifak etikleri meseleler üzerine pek siste-

<sup>30</sup> Nitekim İbn Hacer ve Irakî, bunların hepsinin aynı asırda yaşadıklarını ve hangisinin kitabını daha önce yazdığının bilinmediğini belirtirler. Muhammed b. Cafer Kettâni, *Hadis Literatürü*, çev.: Yusuf Özbek, İz yay.İstanbul, 1994, Muk. s.8

<sup>31</sup> Hatib el-Bağdadî, *el-Câmi’ li Ahlâkı’r-Râvi ve Âdâbi’s-Sâmî*, thk. Mahmud Tahhân, Mektebetü’l-Meârif, Riyad, 1403, c.2, s. 282; Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, c.2, s.107; Akyüz, *Musannefinin Yeniden İnşâsı*, s.78.



matik olmasa bile Muvatta yazdığı belirtilmiştir.<sup>32</sup> Kaynaklarda İmam Malik'in İbnu'l-Macişûn'un bu telif girişimini takdir ettiği, ancak kitapta ahhâr ve asârin bulunmaması sebebiyle eleştirdiği; sünnet anlayışına paralel olarak Ehl-i Medine'nin ittifakları ya da Medine'deki câri uygulama, fikhî kurallar ve hükümlerle birlikte hadisleri de içerecek bir eser telif etmeye karar verdiği nakledilmiştir.<sup>33</sup>

Gerçi musannef türü eserlerin ortaya çıkışı için en erken tarih olarak h.120-130'lar gösterilmekte ise de h.116'da vefat etmiş olan Mekhûl eş-Şâmî'ye atfedilen "sünen", h.II. asırda telif edilen ilk musannef eser olduğu izlenimi vermektedir.<sup>34</sup> Ancak kaynaklarda bu eserin, sistematik tarzda muhtelif bâblı bir eser mi yoksa muayyen konulu kitap mı olduğu hususuna işaret eden bir bilgi yoktur.

İlk tasnif çalışmalarıyla tanınan İbn Cüreyc, Mamer b. Raşid ve Evzâi gibi Musanniflerin h. II. asrın ortalarında vefat etmesi, bu çalışmalarının aynı asrın ilk çeyreğinde hazırlanmış olduğunu göstermekte, dolayısıyla tedvin ve tasnif faaliyetlerini kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmaya imkân bulunmadığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar genel kabule göre tasnif, tedvinden sistem, kapsam ve zaman bakımından farklı olmasına rağmen, gerek münferit gerekse muhtelif konulu eserlerin ortaya çıkış süreci dikkate alındığında tasnifi tedvin ile birlikte başlamış, iç içe birlikte yürütülmüş faaliyetler olarak değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Zira böyle bir yaklaşımın, tedvin ile tasnifi aynı şey olarak addederek kaynaklarda her iki faaliyet için gösterilen tarihler arasında tezatın olduğundan hareketle tedvine ait haberleri zayıf sayan ve tedvin hareketinin menşei h.III. asrın başlarına götüren Goldziher'in mantığından çok farklı olduğu açıktır.

<sup>32</sup> Kettâni, *Hadis Literatürü*, Muk. s. 41.

<sup>33</sup> Bu hususu Suyûti, İbni Abdilber'den şöyle nakleder: "Muvatta' tarzında Medine de ilk kitap yazan, Medine ehlinin icma' ettiklerini toplayan Abdulaziz b. Abdullah b. Ebû Seleme Macişûn olmuştur. Bunu hadissiz yaptı. İmam Mâlik'e gösterdi. Mâlik ona bakınca: Ne güzel bir iş bu, eğer ben yapmış olsaydım. Hadisle başlardım, dedi." Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyutî, *Tezyinü'l-Memâlik bi menâkib-i seyyidînâ İmâm Mâlik*, Kahire, 1907, s. 44.

<sup>34</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, s.318; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.210.

Tasnif düşüncesiyle ortaya çıkan ve h.II. asırda ilk örneklerini veren muhtelif bâbli hadis eserlerin, genellikle sünnet malzemesini fikhî konularına göre tebvîb ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak belli alana ait hadislerin erken bir dönemde yani daha ilk asrın sonlarına doğru müstakil kitaplarda toplanması söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi Musanifin bu yönelişinde düşüncesi ve dönemindeki kitlelerin ilgi ve ihtiyaçlarının da etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "sîret"ini ve savaşlarını anlatan rivayetleri bir arada toplayan kitaplar ortaya çıkmıştır. Özel konulu hadis edebiyatı da diyebileceğimiz ve tarihî hadisleri toplayan "siyer" ve "meğazi" eserlerinin ortaya çıkışının, toplumun Peygamberin şahsiyetine yönelik ilgisi ve buna paralel olarak şekillenen hadis anlayışıyla yakın ilişkisi bulunmaktadır.

210  
OMÜİFD

Sahâbe döneminde insanların zorunlu ilgileri ilahî mesajları tebliğ edip İslamî bir toplum oluşturma düşüncesindeki Hz. Peygamber'in misyonu ve teşri' görevi üzerine odaklaşmıştır. Bu süreçte onun fiziki varlığı mitolojik bir olgu olarak düşünülmediğinden bu yaklaşım Hz. Peygamber'in kendisini yani fizikî varlığını değil, misyonunu ön plana çıkarmıştır. Ancak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra insan psikolojisi gereği toplumda onu tanımaya yönelik bir ilginin doğması gayet normaldir.<sup>35</sup> Kamuoyunun Hz. Peygamber'e yönelik ilgisinin teşri' görev alanından onun fizikî şahsiyetine, şemâiline ve sîretine yönelmesi, bu hususlarla ilgili rivayetlerin artması ve belki de öncelenmesine neden olmuştur. Başka bir deyişle, ilk döneme göre önceliği olmayan bilgilerin konuşulmaya başlanması, hadis ve sünnet anlayışı noktasında farklı bir eğilimi yansıtan Hz. Ömer gibi otoritelerin tepkisine yol açmıştır. Halkın önceliğinin bir prototip olarak Hz. Peygamber'in şemâilinde olması ve bu yöndeki toplumsal talebin artmasıyla, bir anlamda toplum mühendislerinde insanlar arasında sirkülasyonu başlayan bilgiyle ilgili endişeler oluşmuştu. İşte bu süreçte, Hz. Ömer'in özellikle teşri' değeri haiz olmayan, bir hüküm ve sünnet ifade etmeyen hadislerin rivayetine sınırlama getirdiği

<sup>35</sup> Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi*, s.164.

görülmür.<sup>36</sup> Buna rağmen söz konusu gelişmeyle birlikte, Hz. Peygamber'in hulkî (ahlakî) ve hılkî (yaratılış) özellikleri, şemâli, siyer, meğâzî kısacası hayatıyla ilgili her şey hadis sayılmış böylelikle "hadis"le ilgili anlam ve kapsam açılımı yaşanmıştır.

İşte toplumdaki gelen böyle bir talep, ilgi ve merakla başlayan bu süreçle birlikte, söz konusu isteklere cevap verme bağlamında ortaya çıkan eserler, siyer ve meğâzî alanında olmuştur. Tarihî kaynaklardan anlaşıldığına göre bu sahada ilk eser veren Urve b. Zübeyr (ö.94/713) olmuş<sup>37</sup>, onu Amir eş-Şa'bi (ö.103/721), Eban b. Osman (ö.105/723), İbn Şihâb ez-Zühri (ö.124/742), İbn İshak (ö.151/768) gibi isimler takip etmiştir.<sup>38</sup>

Hz. Peygamber'in fizikî şahsiyetinin ve hayatının bütün yönleriyle Müslümanların ilgi alanına girmesi sürecini, sadece özlem ve meraka bağlamak pek doğru olmayacaktır. Bununla birlikte, gerek ayetlerin gerekse hadislerin kavranması noktasında yaşanan tarihî sürecin özel bir anlam ifade ettiği ve bu yaklaşımın böyle bir amaca yönelik olduğu da ifade edilmelidir.<sup>39</sup>

Dolayısıyla, tedvin devri başladığında bazı muhaddisler, Hz. Peygamber'in risaletle ya da teşri ile ilgili hadislerini toplarken bazıları da şahsî hayatı, fiil ve davranışları, ahlakî, kısacası sîreti ve gazveleri ile ilgili haberleri topladılar. Bu bağlamda hadisçilikle iç içe gelişen siyer ve meğâzî ilimlerinin müellifleri muhaddisler olduğundan tarihî hadislerle ilgili bu malzeme, dönemin rivayet metoduna göre nakledilmiş ve mütekâmil manada olmasa da isnad zincirine bağlı kalınmaya çalışılmıştır.

Hz. Peygamber'den sonra sünnet konusunda kapsam açısından yaşanan bu gelişme, daha sonra farklı bir boyut kazanmış, başta Râşid hali-

<sup>36</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Ünal, *age*, ss.107-150.

<sup>37</sup> Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 1977, c.9, s.101; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tahk.: İhsan Abbâs, Beyrut, 1977, c.2, s.311; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 208.

<sup>38</sup> Koçyiğit, *age.*, s.208-209; Azami, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s.58.

<sup>39</sup> Ünal, *age*, s. 165.

feler olmak üzere sahâbe ve tabiûndan otoriter olanların görüş ve uygulamalarına özel bir anlam ve önem atfedilerek dinî bir delil olarak algılanmıştır. Nitekim dönemin sünnet anlayışına bakıldığında, sünnetin geniş bir kontekstte sahip olduğu, semantik açısından amelî ve fikhî yönüne vurgu yapıldığı ve öncelendiği görülür. Dolayısıyla bu dönemde sünnet, hadisten çok geniş kapsamlı olup başta Hz. Peygamber'in sünneti olmak üzere, sahabe ve tabiûn kavilerini, uygulamalarını yani ilk İslam neslinin Hz. Peygamber'den tevarüs ettiği tatbikatı, hadislerden istidlal edilen hükümleri ve kuralları da ihtiva etmektedir.<sup>40</sup> Bir anlamda Hz. Peygamber'in sünnetine öncelik verilmekle birlikte sünnetin dayanağı Hz. Peygamber'in yanı sıra sahâbe, tabiûn ve hatta kıyas da olabilmektedir.

212  
OMÜİFD

İlk dönemlerden itibaren bölgeler arasındaki sünnet anlayışlarının farklılık göstermesi, ayrıca Peygamber döneminden uzaklaşıldıkça sosyal alanda bir takım problemlerin, siyasi ve itikadî ayrılıkların ortaya çıkması Müslümanların beşeri ve toplum hayatını düzenleyip yön veren teşri' ve pratik değere haiz hadislerin ve uygulamaların öncelenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Zira pratik değeri olmayan tarihî hadislerin, toplumun bireysel ve toplumsal gereksinimlerini karşılamada Müslümanlar için önceliği yoktu. Aksine Hz. Peygamber'in tebliğ göreviyle ilgili hususları ve metotları, her Müslümanın fiilî hayatının ve amel düzeyinin esasını teşkil edecektir. Bunun içindir ki, zamanla hadisçiler faaliyetlerini daha önce Hz. Ömer'in zihniyetinde ifadesini bulan yaklaşıma yani sadece amelî olan ve teşri' değeri bulunan hadislerin uygulanması ve toplanmasına hasrettiler.

Bu yaklaşım tedvin döneminde de etkisini göstermiş, bu süreçte İbn Şihab ez-Zühri işittiği her şeyi yazarken, muasırı Ebu'z-Zinad ise helal ve haramla ilgili yani teşri' değeri olan rivayetleri kaydetmiştir.<sup>41</sup> Ayrıca,

<sup>40</sup> H.II. asırda "sünnet", Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin normatif, kural oluşturucu ve model olucu karakterini de yansıtmaktadır. Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, s.25.

<sup>41</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.205.

yukarıda bahsettiğimiz gibi ferâiz, talak gibi muayyen konulu kitapların oluşturulması tedvin faaliyetiyle iç içe yürütülmüştür. Nitekim daha ilk dönemde Hz. Ömer'in temsil ettiği yaklaşım, Zühri'nin düşüncesiyle paralel kapsamda toplumsal gereksinimlere binaen ortaya çıkan ilk musannef eserlerin çizgisini belirlemiş ve ilk iki asra büyük oranda damgasını vurmuştur.

H.II. asırda tedvin faaliyetinden hemen sonra ortaya çıkan fakat tedvin ile birlikte yürütülmüş olan tasnif döneminde Musannifler, kendi bölgelerindeki hadis malzemesini özellikle de ma'ruf, amelî ve ahkama dair olanları toplayarak tasnif etmişlerdir. Amaçları ise hadisleri ya da fıkhn kaynağı olan materyalleri sistemli bir şekilde toplamak ve hüküm çıkarılabilecek düzenli bir kaynak meydana getirmektir. Guraya'ya göre fakîh kimliği ön plandaki bu alimlerin dönemin genel eğilimine uyarak eserler derlemelerinin sebebi, kendi bölgelerindeki insanları belirli bir fıkhi gelenek çerçevesinde tutabilmek ve mahallî alimlerin serbest düşünceleri ile sünnetin statüsünü onaylayan bir icmâ oluşturmaktır. Zira bu aşamada halk kesimleri yönelik, bölgedeki kadı ve âlimlerin karar ve görüşlerini, derleyenlerin yorumlarını da katarak bir araya getiren bir musannef oluşturmak yeterli idi.<sup>42</sup>

Başka bir deyişle, bir açıdan telifteki öncelikli maksatları teşri' alanında hizmet ve hadislerden hüküm istinbatını kolaylaştırmaktadır. İlk musannef eserlerden günümüze ulaşan, Medine'deki İslam toplumunun tabii ve fiilî sünnet anlayışını yansıtan,<sup>43</sup> İmam Malik'in Muvattâ'ı bu dönemde özel bir konuma sahip olup, Hicaz'da hâkim sünnetle muhafaza edilen tatbikat ve geleneğin yanı sıra hadisleri de tespit etmiştir.<sup>44</sup> Nitekim Muvattâ'nın yazılış gerekçesi olarak Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur'un, hukuki ihtilafları sona erdirmek bir anlamda İslam coğrafyasında hukuki standardizasyonu sağlamak için Malik'ten Medine'deki

<sup>42</sup> Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım (Malik'in Muvattâ'ı Özelinde)*, trc. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s.26.

<sup>43</sup> M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s.43.

<sup>44</sup> Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s.86.

dağınık hukuk materyallerini yazmasını ve bir kitapta toplaması isteği kaynaklarda zikredilir.<sup>45</sup> Daha sonra Halife Mansur'un Muvatta'nın çoğaltılıp İslam beldelerine gönderilmesini ve insanların ondaki hükümlere göre amel etmesini emredeceğini belirtmesi üzerine İmam Malik'in verdiği şu karşılık dönemin panoramasını en güzel bir şekilde yansıtmaktadır: "Emiru'l-mü'minin'e böyle yapmamalarını söyledim. Çünkü halkın kendi menkul sözleri, mervî haberleri ve kendi rivayetleri vardır ve onlar kendi teâmül ve adetlerine tâbidirler. Bağlı oldukları şeyi terke zorlanmaları halinde, büyük bir kargaşa çıkabilir. En iyisi bırakın, her bölge halkı kendileri için seçtikleri, dilediği uygulamaya uysun."<sup>46</sup>

Bu haberden o dönemde Hicâz, Suriye, Irak gibi beldelerin kendi bölgelerindeki geleneğe ve asâra tâbi olduğu, otoriter âlimlerin insanları bu dinî yaşayış ve fikhî gelenek içerisinde tutmaya çalıştıkları, bölgesel farklılıkların göz ardı edilerek insanların standart tek bir hukukî geleneğe bağlı kalmaya zorlanamayacağını, aksi halde bunun kaosa yol açabileceği anlaşılmaktadır. Esasen İmam Mâlik bölgesindeki sünneti, Medine ehlinin ameli ve geleneğini eserine yansıtmakla dönemin eğilimine uymakla birlikte, kitabının her bölümüne hadisle başlayacak derecede hadise önem vererek, yerel düzeyde gelişen pür fıkha karşı hadisi takdim etmiştir.<sup>47</sup> Rivayet malzemesini fıkıh alanında değerlendirme gayretinden dolayı ilk Musanniflerin ehl-i hadis fakihlerden olması bu anlamda kayda değerdir.

### C- İlk Musannef Eserlerin Tasnif Mantığı ve Özellikleri

H.II. asır hadis külliyyatına kaynaklık etmesi bakımından önemli bir konuma sahip olan ilk musannef eserler -Mamer b. Raşid'in Câmî'i ve Malik'in Muvattâ'ı dışında- kaybolduğundan ya da günümüze ulaşmadığından muhteva, metot ve karakteristikleri hakkında mutlak bir fikir ileri

<sup>45</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, thk. Ez-Zeynî Taha Ahmed, Müessesetü'r-Risâle, Kahire, 1967, s.155; Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Haydarabad, 1955, c.1, s.209.

<sup>46</sup> Guraya, *Sünnetin Neliği*, s.21. (Taberi, Zeyl, c.13, s.2519'dan naklen).

<sup>47</sup> Guraya, *age*, s.27

sürülememektedir. Bununla birlikte, genel olarak dönemin tasnif mantığından ayrıca o zaman dilimine ait eserlerden günümüze ulaşan ve umumî planda kendinden önceki sistemi takip etmiş olması muhtemel İmam Malik'in Muvattâ'ından hareketle bir takım tespitlerde bulunmak mümkündür. Ayrıca, ilk musannefler hakkındaki kaynaklardan hareketle de bu dönem eserlerinin özelliklerini tespit etme imkânına sahibiz. Ancak, bu eserlerin ilim dünyasına kazandırılması söz konusu olursa, şimdiye kadar yüzeysel işlenen birçok konu derinlemesine incelenme imkânı bulacak ve dönemin tasnif mantığı hakkında daha kesin ve net değerlendirmeler yapılabilecektir.

Dönemin sünnet anlayışının, ilk musannef eserlerin ortaya çıkışında olduğu gibi, içeriğinin belirlenmesi ve tasnif mantığının oluşmasında da etkin olduğu görülecektir.<sup>48</sup> Sünnetin pratik ve davranış biçimiyle ilgili ve fikhî/normatif yönü etkin bir kavram olması dolayısıyla, ilk musannefler tahâret, ibadât ve muamelât gibi ahkâm hadisleri fikhî konularına göre tertip etmektedir. Zaten, Müslümanların ilk dönemlerden beri ahkâm hadisleriyle salt tarihî hadisler arasında fark gözetmişler, teşri' değeri haiz ve fikhî konularla ilgili hadislerin tespiti ve nakline diğerlerine nispetle daha fazla ehemmiyet verdiği söylenebilir.

H.II. asırda telif edilen ilk musannef eserlerin, genel olarak ahkâm hadisleri fikhî konularına göre ihtiva etmiş olmalarından hareketle olsa gerek, tasnifi h.III. asırdan başlatan Goldziher, bu asırda sistematik hadis eserlerinden bahsedilemeyeceğini, söz konusu kitapların hadis musannefatı değil, kanuni tedvinin ilk denemesini teşkil eden hukuk kitapları olduğunu belirtir.<sup>49</sup> O, iddialarına devamla şöyle der: "...Bu şekilde kaleme alınmış bir kitabın, ele alınan konularla alakalı sünnet malzemesinden oldukça faydalanmaması mümkün değildi. Nadir olmayan bu hukuki mahsuller denemesi "Sünen" diye adlandırılıyordu. Tanımlarında bunların fikhî malzemelerine göre tasnif edilmiş oldukları açıkça belirtti-

<sup>48</sup> İlk dönem hukuk ekollerinden Medine ekolünün hadis ve sünnet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, ss.65-172.

<sup>49</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, c.2, s. 211

lir. Bunların bazılarının ismi Kitabu's-Sünen"dir. İbn Cüreyc ve İbn Ebî Arube'nin eserlerinin bu cinsten oldukları ise, İbn Nedim'in eserinde bunların muhtevasına dair yeterli malumattan anlaşılmaktadır."<sup>50</sup>

Goldziher, ilk dönem musannef eserlerin telif amacını kendi zihniyetine hizmet edecek doğrultuda salt hukukî malzemeyi derlemeye indirgemesi, ayrıca "sünen" ile "hadis"e dair meydana getirilen eserleri ayrı şeyler kabul etmesi pek tutarlı değildir. Zira musanneflerin telifini tek bir amaca indirgemek doğru olmadığı gibi, o dönemdeki sünnet ile hadis kavramları arasındaki ayırmadan hareketle öyle bir sonuca ulaşması da hatalıdır. Zira o dönemde hadis, sünnetin tek materyali olmamakla beraber en önemli kaynağıdır. Dolayısıyla o eserler, yalnız uygulamayı değil, sünnet ifade eden hadisleri de kapsamaktadırlar. Nitekim İmam Malik'in Muvatta'ını daha sonraki fıkıh kitapları manasında bir eser değil de, büyük oranda ahkâm hadisleri ihtiva eden ve dönemin sünnet anlayışının kendisinde kristalleştiği bir hadis mecmuası olarak değerlendirmek daha doğrudur. Ayrıca, hadis musannefatının ilk örneği olan Mamer b. Raşid'in Câmî'i, daha ziyade fikhî konular dışındaki hadisleri toplamaktadır.<sup>51</sup>

Dönemin sünnet anlayışına uygun olarak, tasnif mantığının vücut bulduğu eserlerde Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının yanında sahâbe, tabiûn görüşlerine, uygulamalarına ve ilk Müslüman neslin tatbi-katlarına yer verilmiştir. Nitekim bu yaygın anlayışın sonucu olarak ilk iki asırda tedvin ve tasnif faaliyeti kapsamlı tarzda gelişmiş, tasnif edilen eserlerde merfû' hadislerin yanında dinî bir değer atfedilen mevkûf ve maktû' haberler de yerini almıştır. İlk dönem musannefatından günümüze ulaşan eserlerden İmam Malik'in *Muvattâ'*, Mamer b. Raşid'in *Câmî'i* ve Evzâi'nin rivayetlerinin derlendiği "*Sünenü'l-Evzâi'*"ye bakıldığında mevkûf ve maktu haberlerin oranının merfû' haberlerle yakın olduğu

<sup>50</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, c.2, s. 211-212

<sup>51</sup> Ali Yardım, *Hadis II*, Damla Yay., İstanbul, 1997, s.57



görülmür.<sup>52</sup> Bu, sahâbe ve tâbiûn görüşlerinin delil değeri açısından Hz. Peygamber sünnetinin önüne geçirildiği ya da merfuâtın geri plana itildiği anlamına gelmemelidir. Zira bu uygulamalar Nebevi Sünnet ile irtibatlı olduğu takdirde veya öyle düşünüldüğünde bir değer ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Bu dönemde Musanniflerin, eserlerini oluştururken gerek kendi düşüncesi gerekse yaşadığı dönemin ve bölgenin sosyo-kültürel yapısı, toplumsal ihtiyaç ve beklentileri dikkate alarak bir tasnife yöneldikleri söylenebilir. Bu nedenle seçtiği konu ve hadis türlerinde onun zihniyetinin izlerini ve dönemin problemlerini görmek mümkündür.<sup>54</sup> Ayrıca dönemin bölgesel sünnet anlayışı doğrultusunda Kur'an ve sünnet nassları bölgesel teamüller içersinde yorumlanmıştır. Bunun sonucunda, musannef eserlerde sünnet verilerinin olduğu gibi yansıtılmadığı, Musannifin yorumlarına uygun şekilde kategorize edilip anlamlandırıldığı görülür. Aslında bu tasnif ameliyesi, hadisler üzerine anlama ve yorumlama faaliyetinin bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü bâb başlıklarına ayırıp hadisleri konularına göre tasnif etmek, gerçekte bir anlama faaliyeti olup yorumun bir parçasıdır. Bu anlamda bâb başlıkları fıkhu'l-hadis'in ürünü olarak kabul edilmiştir.<sup>55</sup>

İlk musannef eserlerdeki malzemenin sıhhat noktasından tetkikine gelince, bu eserlerde sahih ile başka tür hadislerin karışık olarak yer aldığı yani sahih, zayıf hadisler ve hatta bazı âlimlere göre uydurma sayılan rivayetlerin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>56</sup> H.II. asırda her konuda geniş bir rivayet ağının kurulduğu; İslamî her konuda kaynağına bakılmaksızın

<sup>52</sup> Mesela bu türün klasik örneklerinden biri kabul edilen ve 1720 hadis ihtiva eden Mu-vattâ'da, 600 mûsned, 613 mevkuf ve 285 de maktu haber bulunmaktadır. Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 42; Evzâi'nin rivayetlerinin derlendiği Sünenü'l-Evzâi de578 merfu rivayetinin yanında 151 mevkuf, 497 maktu haber bulunmaktadır. Bk. Nevzat Aydın, *İmam Evzâi ve Sünenindeki Metodu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü.S.B.E., Samsun, 2001, s.80-81.

<sup>53</sup> Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı*, s. 170; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev.: Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul, 1999, s. 79-81.

<sup>54</sup> Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi*, s.176

<sup>55</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Yay., Ankara, 1997, s. 107

<sup>56</sup> Kettani, *Hadis Literatürü*, Mukaddime, s. 38; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.17

rivayette bulunulduğu göz önüne alınırsa, bu hususu tabii karşılamak gerektiği ifade edilmiştir.<sup>57</sup>

Gerçekte bu eserlerde zayıf hadislerin bulunduğu düşüncesinin arka planında, ilk musanneflerde mürsel, munkatı ve belağ rivayetlerin oldukça fazla yer alması ve tür rivayetlerin sonraki dönemde zayıf sayılması bulunmaktadır. Ancak bu bakış açısı, bir dönemi sonraki dönemin şartlarına ve kriterlerine göre değerlendirmek anlamına geldiği için anakronik bir durumu da içermektedir. Bilimsel çalışma ve objektiflik adına esas olan, her dönemi kendi özellikleri, şartları ve yapısına göre tahlil etmektir.

H.II. asra ait hadis literatüründe sonraki dönem isnad tatbikinde eksik ve kusur sayılacak meçhul râvi içeren, mürsel, munkatı rivayetlerin yer almasını, o dönemin ilmî geleneği ve isnad anlayışı bağlamında değerlendirmek gerekir. Nitekim bu dönemde isnad sisteminin henüz gelişmekte olduğu, muttasıl isnadın rivayetin zorunlu bir parçası olma sürecini tamamlamadığı söylenebilir.<sup>58</sup> Mesela, Ebû Hanife, Evzâî, İmâm Mâlik gibi otoritelerin kabul ve delil olma noktasında bir problemin olmadığını düşündükleri mürsel hadisleri yaygın olarak kullanılmış ve onlarla amel etmişlerdir. Ayrıca bu otoritelerin meseleye râviye güven temelinde yaklaşarak, râviyi hafzedenin hafzettiğinin adaletine kesin inandığı ya da adaletini garanti ettiği düşüncesinde oldukları belirtilmiştir. Sonraki süreçte sorunu –belki de kuşku temelinde- ihtiyaten ve şeklen değerlendiren, isnada ittisal şartını önceleyen muhaddisler, özellikle senesinde kopukluk gerekçesiyle mürselleri zayıf kabul etmişlerdir. Özellikle bölgesel sünnetlere karşı haber-i vahidi/hadisi savunan, sünnetin kaynağının sadece hadis olduğunu vurgulayan İmâm Şafîî'nin senede ittisal şartını araması ve bu işi sıkı tutması kaçınılmazdır.<sup>59</sup> Ancak, Şafîî sonrası dönemde isnadda ittisal şartı öncelenince mürsel hadise yaklaşı-

<sup>57</sup> Uğur, *age.*, s.17

<sup>58</sup> Mamer b. Raşid'in Cami'i, Malik'in Muvattâ'ı ve Sünenü'l-Evzâî'de mürsel ve munkatı rivayetler oldukça fazladır.

<sup>59</sup> Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları*, s.78-80.

mın farklı olmasından hareketle geçmişi muasırın yöntem, değer yargıları ile değerlendirmek pek tutarlı değildir. Dolayısıyla ilk dönem eserlerindeki rivayetlerin içeriği hakkında salt senet merkezli bir değerlendirme yapmak doğru olmasa gerektir.

H.II. asrın genelinde hâkim olan ve musannef eserlerin ortaya çıkışını hazırlayan “sünnet” anlayışında Medine ameli gibi yerel uygulamanın, bölgeselliğin ve ideal tatbikatın önemli bir yeri olduğunu görmekteyiz. Öyle ki, bir hadisle amel edilebilmesi, onun yerleşik uygulamaya dayandığını dolayısıyla bir anlamda doğruluğunun güvencesini göstermektedir.<sup>60</sup> En genel ifadesiyle Sünneti hadise önceleyen, daha doğrusu çatıştığında bölgesel sünneti / yerel uygulamayı haber-i vahid'e tercih eden bu yaklaşımın yanında bu asrın sonlarına doğru hadisle sünneti özdeşleştiren, sünneti sadece Hz. Peygamber'in sünnetine onu da hadise indirgeyen tam anlamıyla Şafii'de (ö.204/819) ifadesini bulan bir zihniyet de vardır. Pratiğe karşı teoriyi savunan, yerel muhtevaya karşı ilkesel kavramlara ulaşmayı hedefleyen bu merkezileşme/evrenselleşme politikasıyla geçersizleştirilmesi amaçlanan Sünnet mefhumu “bölgesel sünnet” olup otoritesi ve meşruiyeti tartışma dışı olan ise Hz. Peygamber'in sünnetidir.<sup>61</sup> Esasen Şafii'nin itirazı, dayanağı çeşitlilik arz eden bazen de muğlak olan “sünnet” adı altında meşrulaştırılmaya çalışılan yerel uygulamaya yönelikti. Şafii, geleneğin ve bölgeselliğin haber-i vahid yoluyla oluşan Hz. Peygamber'in sünnetine öncelenmesine ya da onun yerine ikama edilmesine karşı çıkmıştır.<sup>62</sup> Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, sünnetin sahih muteber, kat'i ve gerçek temeli ya da kaynağı hadistir.<sup>63</sup> İmam Şafii sünnetin tespitinde hadisi öncelemiş ve sahih haber-i vahide vurgu yap-

<sup>60</sup> İmam Mâlik'in Muvatta'da "emr, amel, sünnet" kavramlarını hangi anlam ve bağlamda kullandığının örnekleri için bk. Köktaş, *Hadis ve Sünnete Oryantalist Yaklaşımlar*, ss.143-164.

<sup>61</sup> Osman Taştan, “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliği Veda veya Şafii Faktörü”, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, haz.: M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyât, Ankara, 2000, s.152-156.

<sup>62</sup> Köktaş, *Hadis Usulü Yazuları*, s.57-58.

<sup>63</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Kitâbu'l-Ümm*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, 1973. c.7, s.240.

mıştır.<sup>64</sup> İmam Şafîî'nin, kendi dönemi ve tarihî şartları çerçevesinde, tedvin ve tasnif faaliyetlerinin gerçekleşip hadislerin yazıyla kayıt altına alınmasını da dikkate alarak, dejenere olma ihtimali taşıyan uygulamada standardizasyonu sağlamak düşüncesi ve haklı gerekçelerle sünnetin materyallerinden özellikle hadise vurgu yapması, anlamlı olup kayda değer bir yaklaşımdır. Aslında Ebû Yusuf (ö.182/798) ve Şeybânî (ö.189/805) gibi kimselerin teorik delili zikredilmeyen "amel" kavramına yönelik eleştirileri Şafîî'ye zemin hazırlamıştır.<sup>65</sup>

Böylece sünnetle hadisin müteradif kullanımı ve özdeşliği düşüncesi doğmuştur. Sünnet hadisle eşitlenirken diğer gelenekler, örfler ve anlayışlar bir anlamda tasfiye ediliyordu. Aslında bu anlayış hadis yoluyla Hz. Peygamber'in sünnetini garantiye almak amacına matuftu.<sup>66</sup> Çünkü bu dönemde hadisler tespit ve tasnif edilmiş olup, sünnetin kayıt altına alınması ve dolayısıyla sünnetin hadisten başka elde edilme yolu kalmamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber devrinden uzaklaşıldıkça, süregelen uygulamaların güvenilirliği ve Hz. Peygamber sünnetini yansıtmaya özelliği zayıflamaktadır.<sup>67</sup> Nitekim bu tip yerleşik tatbikatlara yönelik eleştiriler daha ikinci asrın ortalarında başlamıştır. Tabi ki, bunda o dönemde yaşanan siyasî kaosların ve toplumsal kargaşaların da etkisi olmuştur. Ayrıca, çeşitli bölgelerin sünnet anlayışlarının farklılık göstermesi ve hukuki tatbikatta birliğin sağlanması gereksinimi, İslâm toplumunda bölgeselliğe veda edip standardizasyonu sağlamaya yönelik arayışları gündeme getirmiştir. Bu bağlamda ortak noktanın ya da asgari müşterekin hadis etrafında oluşturulması söz konusu olmuştur.

<sup>64</sup> Şafîî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Türâs, Kahire, 1979, s.453; Öyle görünüyor ki, Şafi sünneti hadisle tanımlayan ilk kişi değil, geçmişte Salih b. Keysan (ö.140) gibi bu görüşte olan bazı kimseler vardı. Abdurrezzak, Ebu Bekir b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1970, c. 11, s. 259; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1968, c. 9, s. 448; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 201.

<sup>65</sup> Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 134.

<sup>66</sup> Köktaş, *age*, s.59.

<sup>67</sup> Hasan, *age*, s. 122-123.

Sünnetin, Hz Peygamber'e ait hadislerden yani merfûattan oluşması düşüncesi fikhî, amelî ve ahlakî vb. gibi ayrımlar yapmadan bütün haber-i vahidlerin toplanması zorunluluğunu beraberinde getirmişti. Musannef eserlerin tasnif mantığını hazırlayan zihniyete karşı gelişen ve sünnetin kaynağını Hz. Peygamber'e ait olan merfuâta indirgeyen bu seçmeci yaklaşım, h.II. asrın sonlarına doğru ale'r-ricâl tasnif sistemine dayanan "müsned" eserlerin çıkışını hazırlamıştır. Yani, sahabe ve tabiun sözlerinin bol olduğu eserlerden sadece veya çoğunlukla Hz. Peygamber'e ait söz ve fiillerin bulunduğu hadis kitaplarının derlenmesine geçiliyordu. Sonraki dönem hadis kitapları musanneflerin aksine ekseriyetle sahabe ve tabiûn sözlerinden arındırılmıştır. Şafiî düşüncesinin bunda etkili olduğu muhtemeldir.<sup>68</sup> Bir anlamda bu zihniyet çatışmasının ürünü olarak nitelendirilebilecek müsnedler, sahabî ravilerin, muhtelif kriterlere göre sıralanıp, her birinden rivayet edilen hadisler, konularına bakılmaksızın, isimleri altına dercedildiği eserlerdir.<sup>69</sup> Bu dönüşüm sonraki dönemde "ale'l ebvâb" sistemiyle te'lif edilen câmi, sünen ve musannef eserlerin muhtevasına da yansımış; bu eserlerde, asıl referans noktası olarak sahabe kavli ve tabiin fetvalarına değil, merfûata yer verilmiştir.

Musannef eserlere nispetle bu sistemde, hadis metinleri olduğu gibi korunmuş, ricâle ait rivayetler hüküm istinbâtı için bir arada tespit edilmiştir.<sup>70</sup> Dolayısıyla bu tür eserlerde, musanneflerde olduğu gibi, hadislerin yorumlarla yansıtılıp, doğru anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında yönlendirme ya da ön yargıların oluşturulması gibi engeller söz konusu değildir. Musannef eserlerde ise musannifin aklî, bilgisel ve kültürel tarihselliğinin eserine yansyıp rivayetlerin bir takım tarihselliklerle ve yorumlarla yoğrularak aktarılması muhtemeldir.<sup>71</sup>

Gelişen bu süreçle birlikte h.II. asrın sonlarına doğru bazı muhaddislerin sadece Hz. Peygamber'in hadislerine /merfûata tahsis olunan hadis

<sup>68</sup> Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları*, s.58.

<sup>69</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.25.

<sup>70</sup> Çakan, *age.*, s.25-26.

<sup>71</sup> Nevzat Tartı, "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", *İslâmiyât*, Ankara 2003, c. VI, sayı: 2, s.147.

kitaplarını yazmaya başladığı görülür.<sup>72</sup> Bu tür eserlerin ilki olarak Ebu Davud et-Tayalisi'nin (ö.204/819) Müsned'i bilinmektedir.<sup>73</sup> Ancak, "müsned"i kendisinin kaleme almadığı, bu eseri onun için başkasının cem etmiş olabileceği de belirtilmiştir.<sup>74</sup> Bu tarz ve mantıkla ilk eser verenler arasında Esed b. Musa el-Ümevî (ö.212/827), Ubeydullah b. Musa el-Abesi el-Kufî (ö.213/828), Humeydi el-Esedî (ö.219/834), Müsedded b. Müserhed el-Basrî (ö.228/843) ve Nuaym b. Hammad el-Huzâi (ö.228/843) zikredilir.

Hz. Peygamber'in hadislerini diğerlerinden ayırma gayesiyle ortaya çıkan müsnedler, hem kullandığı ale'r-rical tasnif sistemiyle çok kullanışlı bir yapı arz etmemiş; hem de hadis tenkit sistemini, amacını gerçekleştirenken tam olarak uygulamamıştır.<sup>75</sup> Amacı sahih ile zayıfı ayırt etme düşüncesi olmayınca, sadece kaynağına göre hadisleri derleyen bu eserlerde zayıf olarak nitelendirilebilecek birçok haber yer almıştır. Bu tarihî süreci daha sonra câmi' ve sünen türü eserlerin ortaya çıkması takip etmiştir.

222

OMÜİFD

### D- İlk Dönem Musannefleri İsimlendirme Problemi

H.II. asırda ale'l-ebvâb sisteminde telif edilen ilk musanneflerin isimlendirme problemine dikkat çekmekteki amacımız, gerçekte o dönemin isimlendirmeye ilişkin ilmî teâmül ve anlayışının olup olmadığını, varsa mahiyetini tespit etmektir. Gerek klasik gerekse son dönem kaynaklarda ilk devir tasnif sisteminin mahsullerinden bahsedilirken, "sünen", câmi'" ve "musannef" gibi isimler kullanılır. Hatta ikinci asrın başlarında tedvin ve tasnif faaliyetinin başlaması ile ortaya çıkan ilk eserlerinin hadislerin fıkıh bâblarına göre tasnif edildiği ve ahkâm hadisleri muhtevi "Sünen" denilen hadis koleksiyonları olduğu belirtilir<sup>76</sup> İlk "sünen" sahibi olarak da Mekhul (ö.116) zikredilirken<sup>77</sup> İbn Cüreyc (ö.150), Said b. Ebî Arûbe

<sup>72</sup> Kettani, *Hadis Literatürü*, Mukaddime, s.40.

<sup>73</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 205.

<sup>74</sup> Kettani, *Hadis Literatürü*, s.91; Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı*, s.79.

<sup>75</sup> Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi*, s.181.

<sup>76</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.210; *Hadis İstılahları*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1985, s.399.

<sup>77</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, s.318; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.210.

(ö.156), Evzâi (ö.157), İbn Ebî Zî'b (ö.159) gibi ilk Musanniflerin de “sünen” sahibi oldukları nakledilmiştir.<sup>78</sup>

Hadis edebiyatında, akla gelebilecek her konudaki sorunun çözümü için başvurulacak en mufassal ve bütün dinî konularla alakalı rivayetleri içeren hadis koleksiyonları olarak tanımlanan<sup>79</sup> “*Câmi*” türünün ilk örneği olarak da Mamer b. Raşid'in (ö.153/770) *Câmi*' belirtilir.<sup>80</sup> Ayrıca, muhteva ve plan bakımından “*Sünen*”lere çok benzediği belirtilen ve mevkuf ve maktu haberler yer vermelerinin<sup>81</sup> aralarındaki bariz fark sayıldığı<sup>82</sup> “*musannef*” eserlerin ilk örnekleri olarak da Hammad b. Seleme (ö.167/783) ve Veki b. Cerrah (ö.197/812)'in musannefleri zikredilir.<sup>83</sup> Bu bilgilerden hareketle, hadis edebiyatında genel kabul gören ve hâkim olan bu değerlendirmeler hangi kriterlere göre yapılmıştır? Acaba h.II. asrın isimlendirme geleneği mi yoksa H.III. asırda sistemin yerleşmesi ve teknik anlamda türlerin oluşup karakteristiklerinin belirginleşmesi mi dikkate alınmıştır? Kısacası, tasnifin altın çağındaki *câmi*’, *sünen* ve *musannef* türü eserler esas alınarak mı değerlendirme cihetine gidilmiştir? Başka bir deyişle ortada bir kavram kargaşası mı yaşanmaktadır?

H. II. asırda başlayıp H. III. asrın tamamını kapsayan tasnif faaliyeti kuşkusuz belli anlayış ve metotların oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Sistem olarak “*ale'l-ebvâb*” ve “*ale'r-ricâl*” tertibinde yapılan bu faaliyetler daha sonraki dönemlerde yapılan tüm çalışmalara kaynak olmuş ve örnek teşkil etmiştir. H.II. asırda fikhî konularına göre tasnif edilen eserlere umumiyetle “*musannef*” “*sünen*” veya nadirde olsa “*Camî*” ismi

<sup>78</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.210-211.

<sup>79</sup> Subhi Salih, Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B.Yay., Ankara, 1986, s.122; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.46; Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s.286-287. *Câmi*, dinî konuların hemen tamamını kapsayan sekiz ana bölümü ihtiva etme özelliğine sahiptir. -Kitâbu'l-İmân(Akaid)-Ahkam ve Sünen(İbadet ve Muamelat)-Kitabu'r-Rikak ve Zühd-Kitabu't-Et'ime ve Eşribe ve Adâb-Kitabu't-Tefsir-Tarih, Siyer ve Cihad Menâkib-Fiten ve Melâhim

<sup>80</sup> Kettani, *Hadis Literatürü*, s. 41.

<sup>81</sup> İbrahim Canan, *Kütübü's-Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1988, c.1, s. 148; Yardım, *Hadis II*, 67.

<sup>82</sup> Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 309; *Hadis Tarihi*, 212-213, 250; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 40.

<sup>83</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 213.

verilmiştir. Fakat bu tarz isimlendirmede ve ayırım noktasında hangi kriterlerin esas alındığı belli değildir. Bundan dolayıdır ki, dağınık haldeki hadis malzemesini sistematik bir şekilde bâblarda toplayan ilk musanneflerin değişik şahıslar tarafından farklı zaman ve mekanlarda “sünen”, musannef, cami” gibi anonim isimlerden biriyle adlandırıldığı bilinmektedir.<sup>84</sup> Bundan dolayıdır ki, bazıları bu döneme ait bir esere musannef derken, diğerleri aynı esere câmi’, kimileri de sünen diyebilmektedir.<sup>85</sup> Örneğin İbn Nedim, Hammad b. Seleme (ö.167/783) ve Veki b. Cerrah (ö.197/812)’in musanneflerini “*Kitabu’s-sünen*” adı altında zikretmiştir ki,<sup>86</sup> bu husus söz konusu dönemde teknik olarak sünenler ile musannefler arasında bir farkın bulunmadığı hatta böyle bir ayırımın yapılamayacağını gösterir.

Bu noktada gerek ilk dönem ve gerekse son dönem usûl ve tarih çalışmalarında ikinci asra ait musannef eserler incelenirken sonraki dönemde şekillenen, tasnifin altın çağındaki câmi’, sünen ve musannef türü eserlerin esas alınıp değerlendirme ve isimlendirme cihetine gidildiğinden bir takım hatalara düşüldüğünü belirtmek isteriz. Bunun en temel nedeninin ise ilk dönemin ilerleyen süreçte hadis usûlünde teknik anlam kazanan kavramlarla değerlendirilmesi ya da kelimelerin kullanımında lügat ve istilahî anlamları arasındaki ayırımın sağlıklı yapılamaması, daha doğrusu dünün bugünün kriterleriyle ele alınması sonucu ortada bir kavram kargaşası olduğunu düşünmekteyiz.<sup>87</sup> Mesela, sonraki dönemde bir eserin câmi olabilmesi için belirlenen kriterlere uymadığı halde yani

<sup>84</sup> Ahmet Naim, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Mukaddime), D.İ.B.Yay., Ankara, 1980, 39; Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s.83; Salih Tuğ, *Züheyr b. Harb ve Kitabu'l-İlm Adlı Eseri*, İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul, 1984, s.32.

<sup>85</sup> İbn Cüreyc'in eseri, hem sünen hem de musannef olarak isimlendirilmiştir. Bk. Kettani, *Hadis Literatürü*, s.27, 36; Abdurrezzak'ın Musannef'i Câmi' adıyla da anılır. Bk. Kettani, *age.*, s. 36 dn. 5; Abdurrezzakın Kitabul's-Süneni, umumen musannef diye bilinenle aynıdır. Bk. Sıddıki, *Hadis Edebiyatı*, s.89; Ayrıca, Süfyan es-Sevri ve Süfyan b. Uyeyne'nin camii'nden bahsedilir. Bk. Kettani, *age.*, s.37.

<sup>86</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 213.

<sup>87</sup> Hadis ilminde Mutekaddimuna göre şâz, illet, münker vb. kavramlar "hata etti, vehmetti" anlamıyla aynı şeye işaret ederken; muteahhiruna göre bu kavramlar ravi merkezli tanımlanarak farklı olay ve durumlar için kullanılmıştır. Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları*, s. 85.



sekiz ana bölümü içermemekle birlikte Mamer b. Raşid'in eseri câmi' sayılmıştır.<sup>88</sup> Çünkü Buhârî'nin Câmii'nin vasıfları ve karakterleri ile Mamer b. Raşid'inki arasında mukayese edilemeyecek derecede fark vardır. Bununla birlikte, onun eserine "Câmi'" isminin verilmesi muhtemelen, kelime manasından hareketle hadisleri ve sünnet malzemesini bir araya toplamasından dolayıdır. Çünkü "Câmi'" kelimesini, "hadisleri bir arada toplayan "eser manasında kabul edenler vardır."<sup>89</sup> Nitekim Mamer b. Raşid'in Câmii'i, daha ziyade fikhî konular dışındaki hadisleri toplamaktadır.<sup>90</sup> Öte yandan daha sonraki dönemlerde telif edilen derleme ve cem nitelikli bazı kitaplara da "Câmi'" adının verildiği görülmektedir. Süfyan es-Sevri'nin *Câmiu's-Sağir* ve *Câmiu'l-Kebir* gibi eserlerde kelime sözlük anlamındadır.<sup>91</sup> Bununla birlikte, Mamer b. Raşid'in Câmii'ne *ale'l-ebvab* sistemiyle te'lif edilmesi nedeniyle "musannef" de denilmiştir.<sup>92</sup>

Bu döneme ait bazı eserlerin "sünen" diye adlandırılması, teknik anlamdaki "sünen" türünden hareketle yapılmışsa bu sağlıklı ve doğru bir isimlendirme olmayacaktır. Çünkü hadis edebiyatındaki "sünen" türünün ahkâm hadisleri ihtiva etmekle beraber, mevkûf ve maktu' haberlere yer vermediği belirtilmiştir.<sup>93</sup> Ancak, ilk musannef eserlerin dönemin tasnif mantığına uygun bir şekilde merfû rivayetlerin yanında mevkûf ve maktu' haberlere de yer verdiğini ve bu üç tür haberin neredeyse birbirine yakın ağırlığa sahip olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla ilk musanneflerden bazılarının umumiyetle "sünen" adının verilmesi, onların dönemin sünnet anlayışına uygun ve kitabın muhtevasını yansıtacak bir anlayışla, eserin ihtiva ettiği malzemenin, pratik değeri haiz sünnet bilgisi ve ahkâm hadisleri olduğunu belirtmek amacını taşımaktadır. "Musannef" şeklindeki isimlendirmeler ise, eserin oluşturulduğu sistemi yansıtmamasından olsa gerektir. Dolayısıyla hadisleri konularına göre ihtiva eden

<sup>88</sup> Bk. Sezgin, *Hadis Musannefatının Mebde'i ve Ma'mer b. Raşid'in Câmii*, Türkiyat Mecmuası, XII, 1955, s.115-134.

<sup>89</sup> Yardım, *Hadis II*, s. 81.

<sup>90</sup> Yardım, *age.*, s. 57.

<sup>91</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 53.

<sup>92</sup> Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 276.

<sup>93</sup> Kettani, *Risale*, s. 29; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 81.

eserlerin genelde sistemin adıyla yani “musannef” olarak anıldığı görülür. Musannef, -müsnedin dışındaki tasnif sisteminin adı olursa- “Câmi”, “Sünen”, “Musannef” bu genel anlamda birer musannef eserdir. Ayrıca, ilk dönem eserler müelliflerinin adlarına nispetle de isimlendirilmiştir.

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle, dönemin isimlendirmeye ilişkin ilmî geleneğine baktığımızda, -İmam Mâlik istisna edilirse- ilk Musanniflerin meydana getirdikleri eserlere belirli bir isim vermedikleri, bu eserlerin sonraki dönemlerde farklı kişiler tarafından câmi’, sünen, musannef gibi anonim isimlerden biriyle adlandırıldıkları anlaşılmaktadır. Bu isimler, daha sonraki dönemlerde belirli muhtevaya sahip eserlerin adı olacak şekilde tarif ve tespit edildiyse de o dönemde böyle bir istilâhî anlayışın var olduğuna dair herhangi bir işaret mevcut değildir.<sup>94</sup>

### Sonuç

226 Hadislerin tedviniyle birlikte yürütülmüş erken dönem tasnif faaliyetleri, rivayetlerin nakli ve muhafazasındaki rolü itibariyle hadis ilmi için bir dönüm noktası olmuştur. Hadislerin muayyen bir bâbda tertip edilmesi anlamında tasnif düşüncesinin sistematik ve yaygın olmasa da sahabe döneminden itibaren var olduğu söylenebilir. Bu açıdan H.II. asrın ilk yarısında ortaya çıkan hadis edebiyatındaki “ale’l-ebvâb” sistemindeki muhtelif konulu ilk musannef eserlerin, kendilerinden önceki münferit konulu eserlere dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber sonrası toplumunda ilginin Allah Resulü'nün şemâiline ve sîretine yönelmesiyle, bu anlamdaki ihtiyaç ve beklentilere cevap verme bağlamında ilk eserler siyer ve meğazî alanında ortaya çıkmıştır.

İlk Musannifler kendi amaçları ve öncelikleri doğrultusunda hem dönemin ilmî geleneğini hem de içinde yetiştikleri kültürü, toplumsal ihtiyaç ve beklentileri dikkate alarak hadisleri, fikhî konularına göre sistematik bir biçimde derlemişlerdir. Bu anlamda hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetinin bir ürünü sayabileceğimiz musannef eserlerin, vücut buldukları dönemin ilmî ve sosyo-kültürel panoramasını yansıttığı;

<sup>94</sup> Akyüz, *Musannefinin Yeniden İnşası*, s. 63.

ancak rivayetlerin bir takım tarihselliklerle yoğrularak aktarılmasının beraberinde bir takım olumsuzlukları getirdiği söylenebilir. İmam Mâlik'in Muvatta'sı dışında, ilk Musanniflerin meydana getirdikleri eserlere belirli bir isim vermedikleri, dönemin ilmî geleneğinde böyle bir anlayışın olmadığı, bu eserlerin sonraki dönemlerde farklı kişiler tarafından câmi', sünen, musannef gibi anonim isimlerden biriyle adlandırıldıkları anlaşılmaktadır. Onların hepsi aynı sırada yaşadıkları için hangisinin ilk Musannif olduğunun ya da ilk musannef eserin hangi bölgede telif edildiğinin tespiti oldukça güçtür.

İlk Musannef eserlerin muhtevasına bakıldığında dönemin sünnet anlayışına da paralel olarak ferâiz, talak gibi fikhî / teşri' nitelikte ve amelî değere sahip hadis malzemesinin tasnif sisteminde öncelendiği; ayrıca merfû' hadislerin yanında dinî bir değer atfedilen mevkûf ve maktû' haberlere de yer verildiği görülecektir. İlk musannef eserlerde zayıf hadislerin bulunduğu düşüncesinin arka planında ise, bu eserlerde sonraki dönem hadis usûlü kriterlerine göre zayıf addedilen mürsel, munkatı ve belâğ rivayetlerin oldukça fazla yer alması yatmaktadır. Ancak, bir dönemi sonraki dönemin şartları ve kriterlerine göre tenkit etmek ve rivayetlerin içeriği hakkında salt senet merkezli bir değerlendirme yapmak doğru olmasa gerektir.

Hadis tarihinde bir dönüm noktası mesabesindeki İmam Şâfiî'nin doktrini ile sünnet anlayışında yaşanan değişim sonucu, Sünnetin kaynağı Hz. Peygamber'e ait olan merfuâta indirgenmiştir. Bu dönüşüm, ilk aşamada Hz. Peygamber'in hadislerini diğerlerinden ayırma gayesiyle "aler'r-ricâl" tasnif sisteminde "müsned"lerin ortaya çıkışını hazırladığı gibi, daha sonraki süreçte "ale'l-ebvâb" metoduyla te'lif edilen, teknik anlamda "câmî, sünen, musannef" gibi eserlerin içeriğinin şekillenmesine de yansımış ve bu eserlerde merfûata ağırlık verilmiştir. "Müsned" eserlerde hadislerin yorumlarla aktarılması gibi bir durum söz konusu olmasa da, mantık olarak rivayetleri tenkit süreci işletilmeyince çok kullanışlı bir yapı arz etmemiş; birçok zayıf hadis bu eserlerde yer almıştır. Bu ta-

rihî süreci daha sonra câmi' ve sünen türü eserlerin ortaya çıkması takip etmiştir.

### Kaynakça

Accâc, Muhammed el-Hatib, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988.

Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, trz.

\_\_\_\_\_, *Fecrü'l-İslâm*, Mektebetü Nahzati'l-Mısıryye, Kahire, 1965.

Ahmet Naim, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Mukaddime), DİB Yay., Ankara, 1980.

Akyüz, Ali, *Sa'd b. Ebi Mansur'un Musannefinin Yeniden İnşası*, MÜİF Yay., İstanbul, 1997.

Aydın, Nevzat, *İmam Evzâi ve Sünenindeki Metodu*, (Basılmamış Y.L.Tezi) OMÜS-BE, Samsun, 2001.

Azamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamber'imizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yay., İstanbul, 1993.

228

OMÜİFD

Canan, İbrahim, *Kütübü's-Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1988, (I-XVIII).

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜİFY, İstanbul, 1996.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Ebu Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn, İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslamiyye bi's-Sünneti'n-Nebevîyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1984.

Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997.

\_\_\_\_\_, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara, 1996.

Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan, *Kitâbu'l-Ma'rifet ve't-Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Mektebetü't-Dâr, Bağdat, 1976, (I-III).

Fevzi, Rıfat Abdulmuttalib, *Tevsîku's-Sünne fi'l-Karnî's-Sânî el-Hicrî, Ususuhû ve İtticâhatuhû*, Mısır, 1991.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies, Muhammedanische Studien*, (Trasnlated from German: C.R. Barber-S. M. Stern) George Allen&Unwin Ltd., London, 1971, (I-II).

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Yay., Ankara, 1997.

Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım (Malik'in Muvattâ'ı Özelinde)*, trc. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

- Güner, Osman, *Doğuş Devrinde Hadis, İlk Dönem Hadis İlminin Tarihçesi*, Dâru's-Sünne, Samsun, 2000.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esmâil'l-Kütübi ve'l-Funûn*, thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya-Muallim Rifat Bilge el-Kilisî, İstanbul, 1971.
- Hassan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, trc. Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul, 1999.
- Hatib el-Bağdadî, *el-Câmi' li Ahlâk'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmî*, thk. Mahmud Tahhân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1403
- \_\_\_\_\_, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Yusuf el-Aş, Dâru'l Vâî, Haleb, 1975.
- İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b.el-Askalâni, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bâri Şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1968 (Dâiretü Meârifî'n-Nizamiyye, Haydarabad, 1325 tarihli baskıdan ofset basım), (I-XII)
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbâu Eb-nâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut, 1977.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 1977.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmame ve's-Siyâse*, thk. Ez-Zeynî Taha Ahmed, Müessesetü'r-Risâle, Kahire, 1967.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *Tabakât'ül-Kübrâ*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1968, (I-VIII).
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifiyyi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, trz., (I-XV).
- Kettâni, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, trc.Yusuf Özbek, İz yay.İstanbul, 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, AÜİFY, Ankara, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Hadis Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 1997.
- Köktaş, Yavuz, *Hadîs Usulü Yazıları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, İz Yay., İstanbul, 2011.
- Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fıkîh Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Râmehurmûzî, Hassan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'i*, thk. Muhammed Accac el-Hatib, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971.
- Sezgin, M. Fuad, *Buharinin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

- Sıddıkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, Tekâmülü, Hususiyetleri ve Tenkidî)*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yay., İstanbul, 1966
- Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, trc. M. Yaşar Kandemir, DİB Yay., Ankara, 1986.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tezyinü'l-Memâlik bi menâkıb-ı sey-yidînâ İmâm Mâlik*, Kahire, 1907.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Türâs, Kahire, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Ümm*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, 1973, (I-VIII).
- Tartı, Nevzat, "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", *İslâmiyât*, Ankara 2003, c. VI, sayı: 2, ss.141-151.
- Taştan, Osman, "Merkezîleşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliği Veda veya Şâfiî Faktörü", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, der. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyât, Ankara, 2000, ss.149-163.
- Tuğ, Salih, *Züheyr b. Harb ve Kitabu'l-İlm Adlı Eseri*, İÜEF Yay., İstanbul, 1984.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV Yay., Ankara, 1996.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yay., Samsun, 2001
- Yardımlı, Ali, *Hadis I-II*, Damla Yay., İstanbul, 1997.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi*, Hicri İlk Üç Asır, MÜİFV Yay., İstanbul, 1996.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Ali Ebû Zeyd, Beyrut, 1992, (XXV).
- \_\_\_\_\_, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Haydarabad, 1955,
- Ziriklî, Hayreddin, *A'lâm Kâmûsu Terâcimi li Eşhuri'r-Ricâli ve'n-Nisâi min el-Arabi ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1969, (I-XII).



# EL-CÂHİZ'İN SÜNNET/ HADİS HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ\*

HÜSEYİN AKYÜZ\*\*

## Ideas on Sunna/Hadith of al-Jâhiz

**Abstract:** Hz. Muhammad's sunnah and hadiths has been always a centre of attention in Islamic culture. Until today, most of the discours has been made around the sunnah and hadith, focused on the problem of its belonging to Hz. Muhammad or true understanding and practising of the sunnah. Most striking matter that has been seen on these discussions, describing of the parties as hadith and sunnah denier each other. It is obvious that there has been a defensive and emotional psychology became effective on these descriptions.

By the recently researchs made on the views of the school of Mu'tazilah (al-Jâhiz was also a member of this school), it is appeared that the cliché about the Mu'tazilah's denying of the hadith and sunnah is negated. Here, in this article we will try to definite of al-Jâhiz's ideas about sunnah and hadith without repeating the known and obvious knowledges..

\* Bu makale, 2004 yılında Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamış olduğumuz "el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı", isimli doktora tezinin ilgili bölümünden özetlenerek hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Eğitim Fakültesi İDKAB Eğitimi Bölümü ABD [huseyinakyuz73@gmail.com].

**Key Words:** Hadith, Sunna, Mu'tazilah, al-Jâhız.



**Öz:** Hz. Peygamber'in sünnet ve hadisleri, İslam kültürünün daima ilgi odağı olmuştur. Günümüze kadar sünnet ve hadis etrafında gerçekleşen söylemlerin çoğu, ya bu kaynakların Hz. Peygamber'e aidiyeti meselesi ya da sünnet'in doğru anlaşılması ve uygulanması üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalarda görülen en önemli husus tarafların birbirlerini sünnet ve hadis münkiri olarak vasıflandırmalarıdır. Şüphesiz bu vasıflandırmada savunmacılık ve duygusallık ön planda yer almaktadır. Son dönemlerde el-Câhız'ında içerisinde yer aldığı Mu'tezile ekolünün sünnet ve hadis hakkındaki görüşleri üzerine yapılan araştırmalarda "Mu'tezile'nin hadis münkiri" olduğuna dair ezberin bozulduğu görülmüştür. İşte bu makalede malumu ilam'dan ziyade bizzat kendi eserlerine dayanılarak el-Câhız'ın sünnet ve hadis konusundaki görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Mutezile, el-Câhız.



## Giriş

Dini metinlerin aklî esaslara göre anlaşılmasını ve yorumlanmasını savunan Mu'tezile, Kur'an, sünnet ve hadislerin anlaşılması konusunda ortaya koydukları görüşleri İslam tarihi boyunca tartışılmış ve halen tartışılmaya devam edilmektedir. Hicrî II. asrın ilk yarısında Basra'da ortaya çıkan bu Kelamî düşünce ekolü, devlet erkânını etkileyebilecek ve iktidarın stratejik politikalarını belirleyebilecek konuma kadar yükselmiş ve Abbasî halifesi el-Mütevekkil (ö.247/861)'in iktidara gelişinin akabinde misyonunu kaybetmeye başlamıştır. Bu tarihten sonra çeşitli bölgelerde dağınık bir şekilde varlığını sürdürmeye çalışan Mu'tezile, tarih boyunca Kur'an ve sünnetin anlaşılması konusunda genelde olumsuz tutum ve yargılarıyla ön plana çıkartılmışlardır. Bu olumsuz tavırların baskın bir şekilde yaygınlaşmasında Mu'tezilî alimlerin İslâmî ilimlere dair birçok eserinin çeşitli sebeplerle -mezhep taassubu, Bağdat'ın Moğollar tarafından istilası, savaşlar, yangınlar ve doğal afetler gibi muhtelif faktörler-kaybolmasının yada manipüle edilmesinin etkisi olmuştur. Fakat 1960'lı yıllarda ünlü Mu'tezilî alimlerin eserlerinin yayımlanmasıyla birlikte bu ekol hakkındaki görüşlerde köklü değişiklikler yaşanmaya başlanmıştır.



Bu bağlamda fesahat, belağat ve hitabeti ile şöhret bulmuş fakat hadislerle dalga geçmekle hatta sünnet ve hadis inkarcısı olmakla itham edilen Mu'tezilî alim el-Câhız'ın hadis ve sünnet konusundaki görüşlerinin tespiti önem arz etmektedir. el-Câhız, daha çok akla önem vermekle tanınan mu'tezile ekolünün "Câhızıyye" koluna mensup bir kalamcı olup her konuda yazdığı eserleriyle İslam düşüncesinde özel bir yere sahiptir. Şüphesiz bu eserlerin çoğunun günümüze kadar gelmiş olması, onu Mu'tezile içerisinde daha da ayrıcalıklı kılmakta ve bu bağlamda sünnet/hadis konusundaki değerlendirmeleri ayrı bir önem arz etmektedir.

Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından birisi sayılan el-Câhız'ın tam adı 'Amr b. Bahr b. Mahbûb/Fezâre el-Kinânî el-Leysî el-Fukeymî (Fukemî) el-Basrî'dir<sup>1</sup>. Künyesi Ebû Osman olup, lakabı el-Câhız'dır. Ayrıca ona el-Hadekî de denmektedir<sup>2</sup>. Kaynaklar, el-Câhız'ın doğduğu yerin Basra olduğu hakkında ittifak ettikleri halde, doğum tarihinde ihtilâf etmişlerdir. Muhtemelen O, İbn Kuteybe'den yarım asır önce 155/771 yılında doğdu<sup>3</sup>. Dedesinin zenci olması dikkate alındığında el-Câhız'ın Arap-zenci melezlerinden olması kuvvetle muhtemeldir<sup>4</sup>. Patlak gözlü, kısa boylu, esmer tenli bir fiziki yapıya sahip olan el-Câhız, neşeli, şakacı, zeki ve nüktedan olarak bilinen bir kişiliğe sahip olup, ilmi tartışmalardan zevk alan bir şahsiyettir. el-Câhız'ın hayatını, doğup büyüdüğü şehir olan Basra ile aklî ve edebî yönünün geliştiği, kalıcı eserler bıraktığı şehir olan Bağdad dönemleri diye iki bölüme ayırmak mümkündür. Basra dönemi genelde tahsil dönemi, Bağdad ise üretim dönemidir. İlk dö-

<sup>1</sup> İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Yakub, *el-Fihrist*, Terc.: M. Rıza Teceddüd, Tahran 1346, s.304; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdad*, Lübnan, t.y., C. XII, s.212; Şerîfu'l-Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Ahmed el-Huseynî, *Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ*, Tahk.: Muh. Bedrettin el-Halebî, Mısır 1904, C. I, s.138.

<sup>2</sup> Kâdî Abdulcebbâr, el-Hemedanî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Talik: Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Haşim, Tahk.:Abdulkerim Osman, Kahire 1408/1988, s.52; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, C. XII, s.213; el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah, *İrşâdu'l-Erîb ila Ma'rîfeti'l-Edîb*, Tahk.: İhsan Abbas, Beyrut 1993, C. V, s.2107.

<sup>3</sup> Akyüz, Hüseyin, *el-Câhız'ın Sünnet/Hadis Anlayışı*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2004, s.51.

<sup>4</sup> es-Sendûbî, Hasan, *Edebu'l-Câhız*, Kahire 1350/1931, s.13.

nemde de eserler yazmıştır, fakat bu döneme hakim olan tahsil yapmasıdır<sup>5</sup>.

Rivayetlere göre el-Câhız, fakir bir aileden dünyaya gelmiş ve küçükken babası ölmüş fakat hangi tarihte öldüğü konusunda kaynaklarda ise bilgi verilmemiştir. Annesi eşinin ölümünden sonra çocuğunun terbiyesiyle ilgilenmiş ve onu yetiştirmiştir<sup>6</sup>. el-Merzubânî (ö.384/994)'nin rivayetine göre, küçük yaşta babasını kaybettiği için kendisi ve ailesinin geçimini Seyhan kanalı kıyısında gündüzleri ekmek arası balık satarak sağlıyordu. Bu durum yaklaşık 20 yaşlarına kadar devam etmiştir<sup>7</sup>. Gençliğinde "Divan Kâtipliğine" getirilen el-Câhız, memuriyete elverişli olmayan haleti ruhuyesi sebebiyle bu görevinden üç gün sonra istifa etmiştir. Üzerine vazife almaktan kaçınan el-Câhız, geçimini yazdığı eserleri ithaf ettiği kimselerden aldığı ödüllerle temin etmiştir. Bilhassa, "K. el-Hayevân", "K. el-Beyân" ve "K. ez-Zer' ve'n-Nahl"i takdim ettiği kimselerden beşer bin dinar mükâfat almıştır<sup>8</sup>.

234

OMÜİFD

Hayatının sonuna doğru felç olan el-Câhız, hastalığının artması ve hayli yaşlanmış olması nedeniyle Basra'ya çekilmek zorunda kalmış ve 255/869 yılı Muharrem ayında Basra'da vefat etmiştir<sup>9</sup>. Abbasîlerin hem en parlak hem de en sıkıntılı dönemlerini gören el-Câhız'ın ilk öğretim yeri mahallesindeki Kur'an okulları olmuştur<sup>10</sup>. Rivayetlere göre el-Câhız, kitap okumaya çok erken yaşlarda başlamıştır. Eline geçen her kitabı hangi konuda olursa olsun okurdu. O, gençken kitap okumak için geceleri kitapçı dükkânlarında kalırdı. el-Câhız, Basra'da bulunan alimlerin derslerine devam ederek lügat, gramer, edebiyat ve şiir sahasındaki ufkunu genişletti. el-Câhız döneminin meşhur hadis hocalarından Ebû Yu-

<sup>5</sup> el-Hâcîrî, Tâhâ, *el-Câhız Hayâtuhu ve Asâruhu*, Kahire 1969, s.78.

<sup>6</sup> Pellat, Charles, *Le Milieu Basrien et la Formation de Câhız*, Paris 1953, s.63.

<sup>7</sup> el-Hamevî, *İrşâd*, C. V, s.2101; Pellat, *Le Milieu*, s.64.

<sup>8</sup> el-Hamevî, *İrşâd*, C. V, ss.2103-2118; ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muh. b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Tahk.: Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri, Beyrut 1406/1986, C. XI, s.529.

<sup>9</sup> Şerifu'l-Murtazâ, *Emâli*, C. I, s.142; el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, C. XII, ss.219-220.

<sup>10</sup> el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Tahk.: Abdusselâm M. Hârun, Kahire, 1385/1965, C. II, s.14.

suf Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö.182/798), el-Haccâc b. Muhammed el-Massîsî el-A'ver (ö.206/823) ve Ebû Halid Yezîd b. Hârûn (ö.206/821)'dan hadis dersi aldı. Ayrıca farklı mezhep mensubu alimlere de öğrencilik yaptı. Bu arada çeşitli ilim meclislerine dinleyici olarak – özellikle Mescidîler (el-Mescidîyyun)'in meclislerine, Mirbed'e- katıldı. Fasih Arapçayı onların ağızından öğrendi<sup>11</sup>. el-Câhîz, yabancı kültürlere ait eserleri – özellikle İran, Yunan ve Hint kültürleri- okuyarak bu kültürler hakkında geniş bilgiye sahip oldu.

İslam dinine muhalefet edenlere, mülhitlere, kâfirlere ve diğer din mensuplarına cevap vermiş bir şahsiyet olan el-Câhîz'in, İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. Ansiklopedik bir yazar olan el-Câhîz, Arap edebiyatında en çok eser veren müellifler arasında zikredilmektedir. Eserlerinin sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün değildir. İki yüzden az olmamak kaydıyla, eserlerinin sayısını üç yüz altmış'a kadar götürülenler vardır<sup>12</sup>. Fransız araştırmacı Pellat tarafından eserleri üzerinde yapılan son araştırmada 244 adet kitap adı yer almaktadır<sup>13</sup>. Bu eserler arasında hadis konusuna ilişkin olarak Kitâbu'l-Ahbâr Keyfe Tasihh<sup>14</sup>, Kitâbu'l-Hucce fî Tesbîti'n-Nubuvve<sup>15</sup> ve Kitâbu Haberi'l-Vâhid<sup>16</sup> adlı eserler yer almaktadır.

<sup>11</sup> İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Yakub, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s.169; el-Hamevî, *İrşâd*, C. V, s.2101.

<sup>12</sup> el-Câhîz, *el-Hayevân*, C. I, ss.3-13; el-'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *'Ikdu'l-Cumân fi Tarihi Ehli'z-Zemân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed bölümü, No:2911, C. IX, vr.:72a-73b; el-Hamevî, *İrşâd*, C. V, ss.2117-2120.

<sup>13</sup> Pellat, Charles, "Nouvel Essai d'Inventaire de l'œuvre Ğahizienne", *Arabica*, C. XXXI, Cüz: 2, 1984, ss.117-164.

<sup>14</sup> Kısmen bize kadar gelen eserlerinden olup kaynaklarda *Kitâbu'l-Ahbâr Kitâbu'l-Ahbâr Keyfe Tasihh*, *Tashîhu'l-Ahbâr* isimleri altında geçer.Bkz.: İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, (Tecdüdü baskısı), s.308; Şeşen, Ramazan, "Câhîz'in Eserleri Hakkında Bazı Yeni Malzemeler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (Sayı 1'den ayrı basım), İstanbul 1970, s.238; Hadislerin güvenilirliği konusunda yazılan bu eserin ilk bölümünde İslam öncesi Araplar, Bizans, Fars ve Hintlilerin özelliklerinden bahsedilmektedir. İkinci bölümde ise en-Nazzâm'ın hadisle ilgili olan görüşlerine yer verilmektedir. Eserden bir bölüm, Neşvân el-Himyerî (ö.573/1177)'nin "*el-Hûru'l-'Iyn*"'i içerisinde yer almaktadır. Aynı bölüm İmtiyaz Ali Arşî tarafından Rambur'da müstakil olarak yayımlanmıştır. el-Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Ahbâr*, Neşr: İmtiyaz Ali Arşî, Mecelletu Mecmau'l-İlmî el-Hindî,

Eserlerinde el-Câhız, kendi dönemindeki farklı sosyo-politik uygulamalar nedeniyle, değişik konuları ve hassasiyetleri öne çıkarmıştır. Bu konuları ele alırken ayet ve hadisleri referans alan el-Câhız'ın sünnete ne değer attettiği, hadislere nasıl itiraz ettiği ve hadis rivayetlerini nasıl eleştirdiği araştırılmaya değer bir konudur.

## A- el-Câhız'ın Hadis Kültürü

### 1. el-Câhız'ın Hadis Eğitimi

el-Câhız ömrünün yarısını, büyük çaplı hadis koleksiyonlarının oluşturduğu bir dönemde geçirmiştir. el-Câhız, Basra'da iken hadis ilmiyle ilgilenmeye başlamış ve hadis derslerine katılmıştır<sup>17</sup>. Basra dönemindeki bu eğitiminden sonra el-Câhız kendi ifadesine göre, Bağdad döneminde de hadisle ilgisini azaltmamıştır<sup>18</sup>. Fransız müsteşrik Pellat, el-Câhız'ın

Rampur, t.y., C.IX, s.33-62; Ayrıca Josef Van Ess tarafından geniş dipnotlar ve açıklamalar ilavesiyle 1967 yılında, "Ein Unbekanntes Fragment des Nazzâm" adıyla Frankfurt'ta yayımlanmıştır. Bkz.: Ess, Josef Van, "Ein Unbekanntes Fragment des Nazzâm", *Der Orient In Der Forschung*, (Festschrift Für Otto Spies Zum 5. April 1966), Wiesbaden 1967, ss.171-179; Yine aynı yıl içerisinde kitabın ilk bölümü Charles Pellat tarafından "al-Câhız les Nations Civilisées et les Croyances Religieuses" adıyla Fransızca'ya tercüme edilerek yeniden basılmıştır. Bkz: Pellat, Charles, "al-Câhız les Nations Civilisées et les Croyances Religieuses", *Journal Asiatique*, C.: CCLV, Paris 1967, ss.91-105.

<sup>15</sup> Haberlerin epistemolojik değerleri üzerinde ilginç değerlendirmeler ihtiva etmektedir. el-Câhız, kendisinin ifadesine göre bu eserinde alimleri bağlayan, avamı bağlamayan haberler; az sayıdaki kişinin haberinin çok sayıdaki kişinin haberinden daha kuvvetli delil olduğu yerler; aslı zayıf olduğu halde haberin yaygınlık kazanmasının nedenleri; asırlar geçmesine rağmen değişmeyen haberler; haberleri dinlemeye olan ihtiyaç; haberler sayesinde gerçek nebî ile sahtesinin, doğru söyleyen ile yalan söyleyenin nasıl ayırt edildiği, şaz ve yaygın olan haberler arasındaki farkın nasıl anlaşılacağı gibi konuları ele alır. Ayrıca sahabîlerin haberleri için toplamadığı, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden bazı hadisler, Kur'an'ın icazı ve Hz. Peygamberin ahlakı gibi konuları da ele alır. el-Câhız'ın kendi ifadesine göre eserin ismi, *Kitâbu'l-Hucce fi Tesbîti'n-Nubuuvve'*dir. Bkz.: el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.9; C. VII, s.200.

<sup>16</sup> el-Câhız'a ait müstakim bir eser olduğu hakkında şüpheler mevcuttur. İçeriği hakkında bilgiye sahip olmadığımız bu eserin matbu bir nushası mevcut olmadığı gibi el yazması da yoktur. el-Câhız da bu esere herhangi bir atıfta bulunmamıştır. el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İcazu'l-Kur'an*, Tahk.:Seyyit Ahmed Sakr, Mısır 1963, s.248; Şeşen, *Câhız'ın Eserleri*, s.251.

<sup>17</sup> es-Sendûbî, *Edebu'l-Câhız*, s.24.

<sup>18</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. V, s.421.

elinde Kur'an ve hadis ilimlerine ait bir kitabın olduğunu ve hadisçilerin derslerine katıldığını<sup>19</sup>, Ahmed Emin de el-Câhız'ın hadis rivayet edebilmek (Talebu'l-Hadis) için seyahate çıktığını söylemektedir<sup>20</sup>.

## 2. el-Câhız'a göre Hz. Peygamber

el-Câhız'a göre, Hz. Peygamber, beşeri tavır ve davranışlarında tabii ve normal tutum sergilemiştir<sup>21</sup>. el-Câhız, Hz. Peygamber'in keler eti hakkında, "kavmimin yemeğinden değildir"<sup>22</sup> dediğini naklederek, bir beşer olması hasebiyle Hz. Peygamber'inde kendi kişisel zevk ve tercihlerinin olabileceğini vurgulamak istemiştir<sup>23</sup>. Yine bu konuda, Hz. Peygamber'in ayakkabılarını tamir ettiğini, elbiselerini yamadığını, parmaklarını yaladığını, 'Eğer ben, bir koyun/kuzu kolu yemeye çağrılısam, icabet ederim. Yine bana bir koyunun paçası hediye edilse, onu kabul ederim'<sup>24</sup> dediğini

<sup>19</sup> Pellat, *Le Milieu*, ss.90-91.

<sup>20</sup> Emin, Ahmed, *Feydu'l-Hatır*, Kahire 1943, C. IV, s.290.

<sup>21</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Buhalâ'*, Kahire 1323, s.6; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, "et-Terbî' ve't-Tedvir", *Resâilü'l-Câhız*, Mısır 1399/1979, C. III, s.96; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyânu ve't-Tebyîn*, Tahk.: Abdüsselâm M. Hârûn, Mısır 1395/1975, C. II, s.30.

<sup>22</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul 1992, 54 İsti'zân, 10 (II/968); Abdurrazzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannef*, (Ma'mer b. Râşid'in el-Câmi'i ile birlikte), Tahk.: Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 1403/1983, IV, 509; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, İstanbul 1992, I, 332; IV, 88-89; ed-Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sunen*, İstanbul 1992, 7 Sayd, 9 (II/418 H.N.:2023); el-Buharî, Ebû Abdillâh Muh. b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1992, 70 Et'ime, 10 (VI/200); 72 Zebâih, 33 (VI/231-232); Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, İstanbul 1992, 34 Sayd 44 (II/1543-1544); İbn Mâce, 28 Sayd 16 (II/1079-1080 H.N.:3241); Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen*, İstanbul 1992, 26 Et'ime, 27 (IV/153-154 H.N.:3794); en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunen*, İstanbul 1992, 42 Sayd, 26 (VII/198-199 H.N.:4313-4314).

<sup>23</sup> el-Câhız, *el-Evtân*, C. IV, s.117.

<sup>24</sup> Hadisin birinci kısmı için bkz: Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Ezdî, *el-Câmi'*, (Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö.211 H.)nin Musannef'i ile birlikte), Tahk.: Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 1403/1983, X, 415, 417; Hadisin ikinci kısmı için bkz: İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 424, 479, 481, 512; el-Buharî, 51 Hibe, 2 (III/129); 67 Nikah 73 (VI/144); et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sunen*, İstanbul 1992, 13 Ahkâm 10 (III/623 H.N.:1338).

naklederek, Hz. Peygamber'in bir beşer olarak hangi yiyecek ve yemeklerden hoşlandığına işaret etmektedir<sup>25</sup>.

el-Câhız, güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderilen Hz. Peygamber'in insanlara karşı nasıl şefkatli ve merhametli davrandığını, hoşgörüsü ve affediciliğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

Hz. Peygamber yemeği yerde yedi. Yere otururdu. Aba giyerdi. Garibanlarla sohbet ederdi. Çarşılarda dolaşır. Elini yastık ederdi. Kendinden kısas alınmasına izin verirdi. Parmaklarını yalardı. Yaslanarak yemek yemezdi. Ağız dolusu güldüğü asla görülmemiştir. ...Hz. Peygamber, tek başına yemek yemedi, kölesini dövmedi, Allah yolunda olması hariç hiç kimseye eliyle vurmadı. Hz. Peygamber, son derece sabırlı ve affediciydi. Mekke'nin fethi gününde olanlar, bunun apaçık ve en mükemmel delilidir. Hz. Peygamber, Mekke'ye girdiği esnada karşısındakiler (Müşrikler) onun amcasını, amca çocuklarını, dostlarını, arkadaşlarını öldürmüşler, mahallesinde onu muhasara altına almışlardı, arkadaşlarına en şiddetli bir şekilde işkenceler yapmışlardı, onu yaralamışlardı, ona eziyet etmişlerdi, ona küstahça tavır sergilemişlerdi, onu tuzağa düşürmek için hep birlikte anlaşmışlardı. Müşriklerin bütün direnişlerine rağmen, Hz. Peygamber galip gelip Mekke'ye girdiğinde onlara: Kardeşim Yusuf'un dediği gibi söylüyorum: 'Bugün azarlanacak değilsiniz, Allah sizi bağışlasın. O, merhamet edenlerin en merhametlisidir'<sup>26''27</sup>.

el-Câhız'a göre Hz. Peygamber, bir beşer ve insan olmakla birlikte, ahlâk bakımından onların en üstünüydü. Onda daha önce asla bir beşerde bulunmayan ve bundan sonrada yine herhangi bir beşerde bulunmayacak ahlâkî davranışların olduğunu söylemektedir<sup>28</sup>.

el-Câhız, bütün insanlara peygamber olarak gönderildiğine inandığı<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in cömertliği hakkında ise şu cümleleri söyler:

<sup>25</sup> el-Câhız, *el-Buhalâ'*, s.10.

<sup>26</sup> 12 Yusuf, 92.

<sup>27</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. II, s.30.

<sup>28</sup> el-Câhız, Hz. Peygamber'in sabrının, hilminin, vefasının, zühdünün, cömertliğinin, tevâzu'unun, yardımseverliğinin, dostluğunun, ilminin ve cesaretliliğinin hiç kimsede bulunmadığını söylemektedir. Bkz.: el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*Kitâbu'l-Hucce fi Tesbîti'n-Nubuve*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. III, ss.280-281.

<sup>29</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. V, ss.70-71.

“Hz. Peygamber, para üstüne para koymadı. Kerpiç üstüne kerpiç de koymadı. Arap yarımadasına sahip oldu. Zekâtları teslim aldı. Irak'ın göllerinden, Umman sahiline ve Yemen'in köylerine kadar her yerden ona mallar getirildi. Ama öldürüldüğünde zırhı rehindi. Ondan bir şey istendiğinde 'hayır' dediği duyulmamıştır. İsteneni verir, sözünü yerine getirirdi. Şairler onu cömertliğinden dolayı övdüler. Hatipler onu hoşgörüsüyle andılar. Yalnızca bir tek adama, bir koyun ve bir deve sürüsü verdi. Bir Arap hükümdar verse verse yüz deve verirdi ve onun için 'bir sürü deve verdi' denilirdi. Hâlbuki Hz. Peygamber, bin deve vermişti<sup>30</sup>. Adam develerin çokluğunu görünce; 'senin peygamberliğine şahitlik ederim' dedi. Bu normal insanların yapabileceği bir şey değil...”<sup>31</sup>

el-Câhiz, Hz. Peygamber'in vahiy almadığı konularda bir beşer gibi gaybı bilemeyeceğini fakat hilm, ilim, sabır, yakîn, cesaret, temizlik, re'y, doğruluk, kemâliyyet ve olgunluk gibi konularda ise insanlardan üstün olduğunu ifade etmiştir<sup>32</sup>. Ona göre Hz. Peygamber, örnek alınması gereken bir ahlaka sahiptir<sup>33</sup>. Buna mukabil Hz. Peygamber'in bilgi, beceri ve tecrübe gerektiren dünyevi konulardaki davranışları bağlayıcı değildir. Özellikle Hz. Peygamber'in kendi toplumundaki tıbbî uygulamaları yansıttığı ifadeleri bu bağlamda değerlendirilmelidir<sup>34</sup>.

Bunlara ilaveten el-Câhiz, Hz. Peygamber'in konuşurken kelimeleri özenle seçtiğini, fasih/beliğ konuştuğunu ve maksadını en güzel bir şekilde ifade ettiğini söyler. Ona göre dil konusunda, Hz. Peygamber'e **جوامع الكلم** (az sözle çok şey ifade etme) ve **علم فصل الخطاب** (kesin ve doğru konuşma ilmi) gibi edebî ayrıcalıklar verilmiştir<sup>35</sup>. Ona göre Hz. Peygamber'in sözlerinin benzerini hiç kimse söyleyememiş ve bu sözlerin çoğu konuşma diline girmiş veya mesel haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in

<sup>30</sup> Kaynaklarda Hz. Peygamber'in "kime, niçin, nerede ve ne zaman?" bin deve verdiği dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

<sup>31</sup> el-Câhiz, *el-Buhalâ'*, s.132.

<sup>32</sup> el-Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-'Umyân ve'l-Hûlân*, Tahk.: Muhammed Mürsi el-Hûlî, Beyrut 1408/1987, s.254.

<sup>33</sup> el-Câhiz, *el-Beyân*, C. II, s.28.

<sup>34</sup> el-Câhiz, *el-Bursân*, ss.253-254.

<sup>35</sup> el-Câhiz, *el-Beyân*, C. II, s.15; ss.17-18; s.28.

mesel haline gelmiş sözlerinden bazıları şöyledir: يا خيل الله اركبي<sup>36</sup> (Ey Allah'ın süvarileri! davranın), ماتت حتف أنفه<sup>37</sup> (öldü), إنا لان حمى الوطيس<sup>38</sup> (İşte şimdi harp kızıştı), لا تنتنج فيه عنزان<sup>39</sup> (İki keçi onda toslaşmaz), كل الصيد فى بطن الفرا<sup>40</sup> (Bütün avlar, vahşi eşeğin karnındadır), هدنة على دخن<sup>41</sup> (Barış, duman üstündedir), لا يلسع المؤمن من جحر مرتين<sup>42</sup> (Mü'min, bir delikten iki defa ısırılmaz). el-Câhız'a göre, bu tür güzel ve deyimsel sözleri ifade etmede, Hz. Peygamber'i hiç kimse geçememiştir. Bütün bu hadisler, darb-ı mesel olmuştur<sup>43</sup>. Fakat bu rivayetlerden bazılarının Hz. Peygamber'e ait olduğu şüphelidir. Dolayısıyla kaynakların Hz. Peygamber'e aidiyetini doğru-

<sup>36</sup> Bu ifadenin Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Benzeri içerikli rivayet için bkz.: Ebû Davud, 15 Cihâd, 49 (III/55-56 H.N.:2560); el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şu'abu'l-İmân*, Tahk.: Muhammed es-Sa'îd Besyünî ez-Zağlul, Beyrut 1410, C. VII, s.362; İbnu'l-Esîr, Mecdudîd Ebû's-Saadât el-Mubarak b. Muhammed, *en-Nihaye fi Çaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, Kahire 1322, C. II, s.9.

<sup>37</sup> Bu ifadenin Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

<sup>38</sup> Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, V, 380; el-Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zubeyr b. İsâ el-Kureşî, *el-Musned*, Tahk.:Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut t.y., C. I, s.218; İbn Hanbel, *el-Musned*, I, 207; Muslim, 32 Cihâd, 76 (II/1398-1399).

<sup>39</sup> el-Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâmeb. Ca'fer b. Ali, *el-Musned*, Tahk.: Abdulmecid es-Selefi, Beyrut 1986, C. II, ss.46-48.

<sup>40</sup> ed-Deylemî, Ebû Şücâ' Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh el-Hemedânî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Tahk.: es-Sa'îd b. Besyünî Zağlul, Beyrut 1986, C. V, s.367.

<sup>41</sup> et-Tayâlisî, Ebû Davud Suleyman b. Davud, *el-Musned*, Beyrut t.y., s.59; İbn Hanbel, *el-Musned*, V, 386, 403; Ebû Davud, 34 Fiten, 1 (IV/446 H.N.:4245).

<sup>42</sup> el-İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut 1405/1985, C. VI, s.127; Bu hadis kaynaklarda لا يلدغ lafzıyla rivayet edilmiştir. Bkz.:et-Tayâlisî, *el-Musned*, s.250; İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 115, 379; ed-Darimî, 20 Rikâk, 65 (II/625 H.N.:2784); el-Buharî, 78 Edep, 83 (VII/103); Muslim, 53 Zühd, 63 (III/2295); Ebû Davud, 40 Edep, 29 (V/185 H.N.:4862); İbn Mâce, 36 Fiten, 13 (II/1318 H.N.:3982-3983).

<sup>43</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. II, s.15; ss.17-18; C. IV, s.32; el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.335; C. II, s.256; C. IV, s.275; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*el-Kavlu fi'l-Biğâl*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. II, ss.222-223; el-Câhız, *el-Bursân*, s.292; Hz. Peygamber, 'Şimdi vetîs kızıştı' sözünü Huneyn savaşının en şiddetli bir anında söylemiştir. Bu söz, harb manasında, istiare edilerek kullanılmıştır. Yani Hz. Peygamber, 'harb kızıştı' demek istemiştir. Burada 'vetîs' kelimesi yerine, 'tandır' kelimesini kullanmamıştır. Zira 'tandır' bilinen bir ateş yeridir. Hâlbuki 'vetîs' kelimesi daha çok, büyük bir ateş yerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu söz, Hz. Peygamber'den önce, hiçbir kimse tarafından söylenmemiş ve kullanılmamıştır. Bkz.: en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Muslim*, Beyrut 1392, C. XII, s.116.



lamadığı bu yaygın/meşhur sözlerin, Hz. Peygamber'e izafe edildiği kanaatindeyiz.

el-Câhız, Hz. Peygamber'in lisan yönünden Arapların en fasihi, en güzel şekilde konuşanı, en derin manalı ve kolayca söz söyleyeni olduğunu şöyle dile getirir:

“Çünkü o, Arap topluluğundandır ve Haşim oğulları kabilesindedir. Dayıları, Zühre oğullarındandır. Süt akrabaları, Sa'd b. Bekir oğullarındandır. Yetiştirmesi, Kureyş'tedir. Evliliği, Esed b. Abdiluzza oğullarındandır. Hicreti, Amr oğullarındandır. Onlar da Evs ve Hazreclilerdir. Burada Kureyş'in zikredilme sebebi ise onların Arapların lisan yönünden en fasihi, beyan yönünden en üstünü olmalarındandır. Hz. Peygamber buyurdu ki: 'Ben, Arapların en fasihiyim. Üstelik ben Kureyş'tenim ve Benî Sa'd b. Bekir kabilesinde yetiştim’”<sup>44</sup>.

Şüphesiz sözü en güzel söyleyenlerden ve anlatımı en güzel olanlardan biri olan Allah Resûlünün sözlerini el-Câhız, şu sözleriyle takdir etmektedir:

“Hz. Peygamberin sözleri, harfleri az, manası çok, yapmacıktan ve zorlamadan uzak olup Allah'ın da dediği gibidir: 'Ey Muhammed de ki: 'ben olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim'<sup>45</sup>. Nasıl olmasın ki, sözü ağızda boğmayı ve yapmacık ifadelerle konuşmayı ayıplamış, uzun olması gereken yerde uzun, kısa olması gereken yerde kısa konuşmuştur. Garip ve anlaşılmaz kelimeleri kullanmaktan kaçınmış, sözü uzatılması gereken yerde uzatmış, kısa ve öz olması gereken yerde de çok veciz ifadeler kullanmıştır. Konuşmaları, hikmet mirasına dayanan, ismetle donatılmış sözlerden ibarettir. Onun sözleri ismetle donatılmış, ilahî teyid ve yardımla desteklenmiştir. Allah onun sözlerine muhabbet katmış ve onları kabule şayan kılmıştır; onlarda azâmet ve tatlılığı birleştirmiş, güzellik ve anlaşılmağı bir araya getirmiştir. Hz. Peygamber'in sözleri, dinleyenin tekrarına ihtiyaç duymayacağı kadar özlüdür... Konuşurken amacı, hasmı sustur-

<sup>44</sup> el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *“Risâle fî Tafâdîli'n-Nutkr'alâ's-Samt”*, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.238; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *“Kitâbu'l-Evtân ve'l-Buldân”*, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.117; Bu hadis aslı olmadığına ve uydurma olduğuna dair bkz: el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammaştehere mine'l-Ehâdis 'alâ Elsineti'n-Nâs*, Tashih: Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, Lübnan 1408/1988, C. I, s.182.

<sup>45</sup> 38 Sad, 86.

mak olmazdı, muhatabının anladığı dilden konuşurdu. Sadece doğruları delil olarak kullanırdı ve sadece hakkın üstün olmasını arzu ederdi. Hileye başvurmaz, aldatmaya çalışmazdı. Önünden ve arkasından kimseyi çekiştirmezdi. Ne çok hızlı ve ne de çok yavaş konuşurdu... Sonra insanlar, onun sözü kadar faydalı, tatlı, ölçülü, kapsamlı, istenileni en iyi şekilde ifade eden; geniş, açık, derin manalı, yerinde ve kolayca söylenmiş söz görmemiştir. Haber sahiplerinden aldığım cümleleri bu kitapta topladım. İlimden nasibi az ve sözün değerini takdir edemeyen bazıları sanırlar ki biz bütün bunları onu övmek, onda olmayan şeyleri varmış gibi göstermek için söylüyoruz. Asla! Olmayan varmış gibi göstermeyi alimlere haram eden, yapmacık söz söylemeyi hikmet sahiplerine ve yalan söz söylemeyi de fakihlere çirkin kılan Allah'a yemin olsun ki, çabası boşa gidenden başka kimse böyle bir iddiada bulunmaz"<sup>46</sup>.

### 3. el-Câhız'a göre Sahâbe

Hadislerin ilk ravisi olan sahabenin adalet yönünden tenkit dışında tutulduğu tarihi bir gerçekliktir. el-Câhız, sahabenin mallarını İslam'ın yayılması için harcayan ve ihtiyacı olduğu halde çocuklarına miras bırakmayan insanlardan oluştuğunu söylemektedir. Onların şahsi menfaatlere kapılıp Hz. Peygamber'e yalan isnatta bulunmalarının mümkün olmadığını belirtir. Öyle bir karaktere sahip olsalardı, İslam'ın yayılması için çok çetin sıkıntılara katlanmalarına gerek olmadığını vurgulayarak<sup>47</sup>, sahâbe hakkında hem dini bir hassasiyetle hem de edebî bir üslupla şu ifadeleri söyler:

"Onlar, karanlığın lambalarıdır, insanoğlunun liderleri, yeryüzünün bereketleri, dünyanın süsleri, kendisiyle yola çıkanların yollarını kaybettirmeyen yıldızlarıdır. Kendilerine başvuran zalimleri aydınlatan fenerler, Allah'ın kendileriyle azı çoğalttığı, itaatkârı yücelttiği ve sayılarını çoğalttığı grupturlar... Onlar, bulanık gözlerin pasını gideyen, mantıklılarıyla hastalıklı zihinlerin zekâsını işleyen, uyuyan kalpleri uykularından uyandıran, kalpleri kötü adetlerinden kurtaran kimselerdir. Yine onlar, onur kırıcı olan kendini ifade edememe has-

<sup>46</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. II, ss.16-18; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *"Risâle fi'l-Belâğati ve'l-Îcâz"*, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.151.

<sup>47</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, ss.227-228.

talığını tedavi edenlerdir. Şüphesiz bize apaçık bir metodu bıraktılar..."<sup>48</sup>

Ayrıca sahabîler, İslam anlayışının temeli olan Kur'an ve kıraat meseleleri konusunda önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. el-Câhız, sahabîlerin Hz. Peygamber'e yardımcı oldukları, onunla birlikte hicret ettikleri, yardımseverlikleri, sabırları ve faziletleri hakkında övücü ifadeler kullanmaktadır<sup>49</sup>.

el-Câhız, sahâbenin faziletine dair bir çok hadis zikreder<sup>50</sup>. Çeşitli eserlerinde sahâbe hakkında övgü dolu cümlelere yer vermiştir<sup>51</sup>. Bunlara mukabil "*Kitabu't-Tevhîd*" adlı eserinde Ebû Hureyre (ra)'nin Hz. Pey-

<sup>48</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. II, ss.5-6; Fakat bazı çağdaş kaynaklarda Sahâbe ile ilgili olarak yanlışlıkla el-Câhız'a atfedilen görüşler vardır. Örneğin; bunların birisinde el-Câhız'ın Sahâbe hakkında "... Şu sözler el-Câhız'ındır. Fakat yine bunlar, hiçbir Sahâbinin muvafak etmediği; Ömer, Osman ve Aişe'nin yalancı olarak ilan ettikleri Ebû Hureyre'nin hadislerini rivayet eder ve delil olarak kullanırlar. Keza Ömer ve Aişe'nin yalancı olarak zikrettikleri ve hakkında; biz Rabbimizin kitabını ve Peygamberimizin sünnetini bir kadının sözüyle terketmeyiz... dedikleri Fatıma bt. Kays'ın sözüyle hükmederler" dediği rivayet olunmaktadır. Bkz: Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, s.200; Yazar bu görüşünü Talat Koçyiğit'in *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* adlı eserine dayandırmaktadır. Oysa bu eserde böylesi bir iddiayı destekleyecek bir cümle yoktur. Muhtemelen yazar, Talat Koçyiğit'in "...İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde, Mu'tezilenin hadisçiler hakkındaki görüşlerinden, el-Câhız'ın yukarıda zikrettiğimiz görüşlerine benzer başka örnekler bulmak mümkündür. Mu'tezile der ki:..." şeklindeki ifadelerini yanlış anlamış olmalıdır. Zira bu ibarede el-Câhız'ın değil, Mu'tezile mezhebine mensup diğer alimlerden söz edilmektedir. Ayrıca İbn Kuteybe'nin eserinde de söz konusu ifadeler kelimcilerin hadisçilere karşı eleştirileri olarak zikredilmektedir. Bkz: İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs (Hadis Müdâfaası)*, Çev.: M.H. Kırbasoğlu, İstanbul 1989, ss.69-72; Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, ss.240-241.

<sup>49</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, s.281; el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s.53; s.81.

<sup>50</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. III, s.150; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-'Usmâniyye*, Tahk.: Abdusselam Muhammed Hârûn, Mısır 1374/1955, s.32; ss.180-186; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, "*Kitâbu Fahri's-Sûdân 'ale'l-Bîdân*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. I, s.181.

<sup>51</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, "*Risâletu fi'l-Hakemeyn ve Tasvibi Emiri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib fi Fi'lîhi*" Tahk.: Charles Pellat, *Mecelletu'l-Maşrık*, 1958, ss.431-433; el-Câhız, *Fahru's-Sûdân*, C. I, ss.179-181; el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, ss.26-36; s.86; s.92; ss.93-95; el-Câhız, *el-Bursân*, ss.213-214; ss.250-251, s.252; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*el-Cevâbâtu ve İstihkaku'l-İmame*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.292.

gamber'den hadis rivayet etme konusunda güvenilir olmadığını söylediği iddia edilmektedir<sup>52</sup>. el-Câhız'ın bu eseri matbu olmadığı için söz konusu iddiayı teyit etme imkanımız olamamıştır. Aslında el-Câhız'ın "*Kitabu't-Tevhîd*" adlı bir eseri olmamakla birlikte tevhid ile ilgili faydalı eserleri mevcuttur<sup>53</sup>. Bazı kaynaklarda ise el-Câhız'ın "*Kitâbu'l-Muhâtabât fi't-Tevhid*" adlı eserinin olduğu tespit edilmiştir<sup>54</sup>.

el-Câhız, Hz. Aîşe hakkında nakledilen bir rivayetin akabinde "Mü'minlerin annesi, Hz. Ebû Bekir'in kızı hakkında söyledikleri söz ne kötüdür" diyerek böylesi rivayetlere bile tahammülünün olmadığını belirtir<sup>55</sup>. Yine el-Câhız, Hz. Osman'ı eleştiren muhalifine karşı çıkmış; onu aceleci olmak ve gerçek konusunda hataya düşmekle itham etmiştir<sup>56</sup>.

el-Câhız, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin sahih tevhit anlayışına sahip olduklarını, Kitap ve Sünnet'e bağlı kaldıklarını ifade eder. Buna mukabil Mu'aviye (ö.60/680) hakkında ise; "birlik yılı" diye isimlendirdiği senenin, kahr'ın ve zorbalığın yaşandığı bir yıl olduğunu ve hilafet kurumunu Kısra saltanatına, Kayser zorbalığına dönüştürdüğünü ifade etmiştir. Mu'aviye'nin yaptığı en büyük hatalar ise, Hucr b. Adiy'i öldürtmesi, Amr b. As'ı haracla doyurması, halkı oğlu Yezid'e biat etmeye zorlaması, fey'i kendisine ayırması, valileri kendi hevasına göre seçmesi, had ve cezaları uygulamayı aracılık ve akrabalık yoluyla ihmal etmesidir. Ayrıca "Çocuk yatağıdır (yani nikâhın sahibi-nindir). Zina eden erkeğin hakkı ise hüsrân ve mahrumluktur"<sup>57</sup> hadisine

<sup>52</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Ebî Hamid Abdulhamîd b. Hibbetullah el-Medâinî, *Kitâbu Nehci'l-Belâğâ*, Şerh: Muhammed b. Ebî Ahmed el-Huseynî, Mısır 1329, C. XX, s.31.

<sup>53</sup> İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşr: Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut 1409/1988, s.68.

<sup>54</sup> es-Sendûbî, *Edebu'l-Câhız*, s.139; Bunlara ilaveten en-Nazzâm'ın "*Kitabu't-Tevhîd*" adlı bir eserinin var olduğunu tespit ettik. Bkz: İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, (Tecdüdü baskısı), s.299.

<sup>55</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. V, s.317.

<sup>56</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, s.232.

<sup>57</sup> Malik b. Enes, *el-Muwatta'*, 36 Akdiye, 20 (II/739-740); et-Tayâlîsî, *el-Musned*, s.15, 155, 169, 204; Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musanef*, III, 321-322; IV, 148; VII, 99-102, 134, 218-219, 442-444; IX, 47-48; Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horâsânî, *Kitâbu's-Sunen*, Tahk.: Habîburrahman el-'Azamî, Hindistan 1982, C. I,

muhalefet ettiği gerekçesiyle de onun hakkında sert ifadeler kullanmıştır. Hatta zikredilen nedenlerden dolayı zamanının bazı alimlerinin Mu'aviye'yi tekfir etmemekle küfre düştüklerini ifade eder<sup>58</sup>. Bu tutumuyla el-Câhız'ın sahabe konusundaki görüşlerinde tutarsızlık olduğu görülmektedir. İnsan olarak sahabenin de hata yapabileceği dikkate alındığında onun sahabe konusundaki bu ölçüsüz uslûbunu tasvip etmek mümkün görülmemektedir.

#### 4. el-Câhız'ın göre Haber Kavramı

el-Câhız, haber kelimesini, hem Hz. Peygamber'in söz veya işleri hem de onun haricindeki insanların söz ve işleri anlamında kullanmıştır. el-Câhız, *حamal الأخبار* (Hummâlu'l-Ahbâr)<sup>59</sup>, *أصحاب الأخبار* (Ashâbu'l-Ahbâr)<sup>60</sup>,

ss.149-150; C. II, ss.106-107; İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim İbn Osman Ebî Bekir el-Kufî, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, Tahk.: Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409, C. IV, s.51; C. V, s.518; C. VI, s.8; İbn Hanbel, *el-Musned*, I, 25, 59, 65, 69, 104; II, 179, 207, 239, 280, 386, 475; IV, 186-187, 238-239; V, 267, 326; VI, 37, 129, 200, 237, 246; ed-Darimî, 11 Nikâh, 41 (II/473, H.N.:2241-2242); el-Buharî, 34 Bü-yü", 3, 100 (III/ 5, 39); 44 Husûmât, 6 (III/91); 55 Vasâyâ, 4 (III/187); 64 Meğazî, 53 (V/96); Muslim, 17 Ridâ', 36, 37 (II/ 1080-1081); İbn Mâce, 9 Nikâh, 59 (I/646-647, H.N.:2004-2007); Ebû Davud, 13 Talâk, 34 (II/703-707, H.N.: 2273-2275); et-Tirmizî, 10 Ridâ', 8 (III/ 463, H.N.:1157); en-Nesâî, 27 Talâk, 48, 49 (VI/180-181, H.N.:3480-3485).

<sup>58</sup> el- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*Risâle fi'n-Nâbite*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. II, ss.11-12; el-Câhız, *el-Hakemeyn*, s.449; el-Câhız, bir kimsenin hangi davranışlardan dolayı tekfir edilebileceği hususunda ise şunları söylemiştir: "Tekfir konusunda gerçekleşen husus, kitap ve sünneti inkar etmektir... Bununla birlikte bu asrın ehlinden olan birçok kimse, Mu'aviye'yi tekfir etmemekle küfre düşmüşlerdir... Üstelik öldürmekten dolayı kafir ismini hak eden, Kabe'yi yıkmak ve sünnet'i reddetmekten dolayı kafir ismini kazananlar gibi değildir. Aynı şekilde Allah'ı yarattıklarına benzetmekten dolayı kafir ismini hak eden, zulümden dolayı kafir ismini hak eden gibi değildir... Dolayısıyla onlar Kabe'yi yıktılar, onun mahremiyetini çiğnediler. Cuma namazını güneşin batışına kadar ertelediler. Birisi "Allah'tan kork, namazı geciktirdin..." dese, onlar o adamı bu sözünden dolayı hiç çekinmeden öldürürlerdi. Onun bu sebepten dolayı öldürüldüğünün bilinmesi, namazın inkarından daha kötüdür. Öyleyse nasıl oluyor da kul, kötü bir amelinden dolayı kafir sayılıyor da ondan daha büyük bir şeyden dolayı kafir sayılmıyor?" Bkz.: el-Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, C. II, ss.12-16.

<sup>59</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s.99.

<sup>60</sup> A.g.e., s.115, s.249; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*Fadlu Haşim 'ala Abdî'ş-Şems*", Resâilu'l-Câhız, (Hasan Sendubî neşri), Mısır 1352/1933, s.107; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*Makâletu'z-Zeydiyye ve'r-Râfizıyye*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.312; el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.146.

رواة الأخبار (Ruvâtu'l-Ahbâr)<sup>61</sup>, "horozla ilgili haber ve hadislerden varid olanların bazıları"<sup>62</sup>, "Halbuki bizim onların dedikleri gibi anlamamız için Hz. Peygamber'den gelen bir habere dayanmamız gerekir"<sup>63</sup>, "Sizler, haber bilgisine sahip değilsiniz. Dolayısıyla haberleri nasıl bilebilirsiniz?"<sup>64</sup>, "Hüccet olması bakımından haberlerle şiirler arasında bir fark yoktur..."<sup>65</sup> gibi ifadeleriyle, haber kavramını kullandığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadesinde Hz. Peygamber'e dayanan sözlere 'el-Haberu's-Sâdık' adını vermiştir<sup>66</sup>.

el-Câhız, bir haberin bilgi kaynağı olabilmesi için, haberin doğru olmasını şart koşmuştur<sup>67</sup>. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) ve el-Âmidî (631/1233), el-Câhız'ın haberi üç kısma ayırdığını ifade etmektedirler:

- 1-Doğruluğu kesin olarak bilinen haberler,
- 2-Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler,
- 3-Doğru veya yalan olma ihtimali bulunan, başka bir ifadeyle doğru veya yalan olduğu belli olmayan haberler<sup>68</sup>.

246

OMÜİFD

el-Câhız, bir haberin tercih edilebilmesini yaygınlığına, ravilerinin sayısının çok olmasına, isnadlarının daha sahih ve daha meşhur, lafızlarının daha açık olmasına bağlamaktadır<sup>69</sup>. el-Câhız, az sayıdaki kişinin haberinin çok sayıdaki kişinin haberinden daha kuvvetli olduğunu belirttikten sonra bir bilgi kaynağı olarak haberlerin değeri ve onların hüccet olması hakkında şunları söylemektedir:

<sup>61</sup> el-Câhız, *Fadlu Haşim*, s.70.

<sup>62</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. II, s.354.

<sup>63</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, ss.117-119.

<sup>64</sup> A.g.e., s.160.

<sup>65</sup> A.g.e., s.124.

<sup>66</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. VII, s.73.

<sup>67</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, ss.225-226.

<sup>68</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Tahk.:Muhammed Hamidullah, Hasen Hanefî, Muhammed Bekir, Dimeşk, 1384/1964, C. II, ss.544-545; el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tahk.:Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1404, C. II, ss.17-18.

<sup>69</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s. 3; el-Câhız, *el-Hayevân*, C. II, ss.132-133; el-Câhız, *el-Beyân*, C. IV, s.28; ss.31-32.

“Fıkıhçı ve kelimcilerin Âsâr'ı (hadisleri) açıklamayı ve tashih etmeyi terk etmeleri gerçekten hayret edilecek bir durumdur. Çünkü insanlar, haber sayesinde gerçek Nebî ile sahtesi, doğru söyleyen ile yalan söyleyen, şeriat ile sünnet, farz ile nafîle, haram ile helal, şaz ile yaygın olanlar, red ve muaraza, cennet ile cehennem arasındaki farkı bilirler. Haberlerin kısımları, Hz. Peygamber'in mucizeleri, nübüvvetinin delilleri, şeriat ve sünnetlerini zikrettim. Sonra hadislerin taksimatını yaptım ve onları derecelerine göre ayırdım. Yine hıfzı zayıf, sema'ı az; hıfzı iyi sema'ı çok olanların haberlerden nasıl istifade edebileceği gibi konuları özetledim”<sup>70</sup>.

Ayrıca el-Câhiz, haber verme ve haber alma isteğinin insanların karakterinde var olduğunu ve bu karakter sayesinde geçmişten-geleceğe, hazır bulunanlar-hazır bulunmayanlara haberler naklettiğini ifade ederek haberlere duyulan ihtiyacı dile getirmiştir<sup>71</sup>. Ona göre akıl tek başına bilgi tahsili için yeterli değildir. Bu nedenle geçmişe ait haberleri mutlaka derleyip toplamak gerekir<sup>72</sup>. İnsanlar sadece duyuları vasıtasıyla elde ettikleri bilgilerle, kendi lehlerine ve aleyhlerine olanları tespit edemeyecekleri için, Allah onlara geçmişte yaşanmış olanların anılarını, salih selefin edebini, ilahi kitapların bilgisini elde etme yolunu öğretmiştir. Peygamberlerin hayatlarını ve geçmiş medeniyetlere ait haberleri öğrenmeksizin çok az bilgi sahibi olunacağından, işlerin doğrusu ile yanlış kolaylıkla birbirinden ayırt edilemez. Bundan dolayı her asırdaki insanlar kendilerinden sonra gelen nesillere, kendilerinden öncekilerin haberlerini aktarırlar<sup>73</sup>.

el-Câhiz, çelişkili olan ve tabiatta mümteni' olan haberlerin hüccet ifade etmediğini, bu tür haberlerin muhakkak tetkik edilmesi gerektiği görüşündedir<sup>74</sup>. Ayrıca el-Câhiz, birçok kimsenin naklettiği haberin yalan olmasını muhal görmektedir. Çünkü ona göre birçok kimsenin aynı zamanda, aynı manada ve yalan haber üzerinde birleşmeleri imkânsızdır<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, ss.223-224.

<sup>71</sup> el-Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "*Kitmânu's-Sırrı ve Hıfzu'l-Lisân*", Resâilu'l-Câhiz, Mısır 1399/1979, C. I, s.143.

<sup>72</sup> el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, s.237.

<sup>73</sup> A.g.e., C. III, s.239.

<sup>74</sup> el-Câhiz, *el-Hayevân*, C. III, ss.238-239.

<sup>75</sup> el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, s.241; s.248.

Bunlara ilaveten el-Câhız'ın açıkça mütevâtir haber kavramını kullandığını da görmekteyiz:

“Senin bilmediğin fakat başkalarının bildiği bir konu hakkında bilgi sahibi olmanın tek yolu, **mütevâtir haberler**dir. Dost, düşman, iyi ya da kötü niyetli kimseler tarafından bilinebilen bu haberler, insanlar arasında yaygın olan haberlerdir. Bu haberleri duyan kimsenin onu tasdik etmesinde bir zorluk yoktur. Alim ve cahil kimseler, bu tür haberleri bilmede eşittirler. Bir de bundan daha özel bir anlamda gelen, ancak sormak ve araştırmak suretiyle öğrenilebilen haberler vardır. Bu haberlerin de, haber verenlerin durumlarının farklı oluşu, uzak bölgelerde bulunmaları dolayısıyla tanışmamaları ve aynı haber üzerinde ittifaklarının mümkün olmaması –ki bu konuda insanların çoğu cahil de olsa- gibi nedenlerle, yalan olması imkânsızdır ve batıl üzerinde ittifak etmek de mümkün değildir”<sup>76</sup>.

el-Câhız, bazı güvenilir kişilerin hıyanet edebileceği ve doğru kimselerin yalan söyleyebileceğini aklen mümkün görmekle birlikte, mütevâtir haberlerde yalanın asla olamayacağını<sup>77</sup> ve mütevâtir haberlerin ilm-i yakîn ifade ettiğini vurgulamaktadır<sup>78</sup>. Buna mukabil el-Câhız, haber-i vâhid'lerin doğruluğunu, kişinin ravi hakkındaki hüsn-i zannına ve adaletine olan güvenine bağlı olduğunu ifade eder<sup>79</sup>.

## 5. el-Câhız'a göre Sünnet Kavramı

el-Câhız, Kitap ve Sünneti, bilgilerin en yücesi, fikirlerin en şerefliisi olarak görmüş<sup>80</sup>, 'indirilen kitapta ve nakledilegelen me'sur sünnette var mıdır?'<sup>81</sup>; 'şiiir, Allah'ın Kitabında ve Peygamber'in sünnetinde yasaklanmış değildir'<sup>82</sup> cümleleriyle Hz. Peygamber'in sünnetine önem verdiğini

<sup>76</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, “*Risâletu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*”, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. I, s.119.

<sup>77</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, C. III, ss.240–241.

<sup>78</sup> el-Câhız, *el-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, C. I, ss.119–121.

<sup>79</sup> el-Câhız, *el-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, C. I, ss.120–121.

<sup>80</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, “*Risâle Fi Nefyi't-Teşbîh*”, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. I, s.300.

<sup>81</sup> el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr “*Risâle fi Tafdîli'l-Batn 'ale'z-Zahr*”, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.166.

<sup>82</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, “*Kitâbu'l-Kıyân*”, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. II, s.161.



ifade etmiştir. O, sünnet terimini, dine aykırı olan ve sonradan ihdas edilmiş şeyler anlamındaki bid'at kavramının karşıtı olarak zikretmektedir<sup>83</sup>.

el-Câhız, süt içmeyle ilgili bir hadis hakkında şu yorumları yapmaktadır: “Onlar, bu hadisi, Hz. Ebû Bekir'in faziletini, Hz. Peygamber'e yakınlığını, Hz. Ömer'in onu öne almasını, Hz. Peygamber'in adetin de Hz. Ebû Bekir'i takdim etmesi olduğunu, Hz. Ömer'in bunu hatırlatmak için söylediğini haber vermek için nakletmemişler; bilakis içmede, sağı sola tercih etmede ve meclisin saygınlığını tanıtmadaki Hz. Peygamber'in sünnetini haber vermeyi istemişlerdir.”<sup>84</sup> Bu bağlamda el-Câhız'ın sünnet terimini, Hz. Peygamber'in yaptığı uygulamalar ve belirlediği davranış tarzları anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Allah Resûlü'nün emir ve yasaklarının uygulamaya esas olması bakımından ayetten bir farkının olmadığını söyler<sup>85</sup>. Yine el-Câhız, “Allah'ın kitabında ve Hz. Peygamber'in sünnetinde haram kılınmayan herşey mutlak olarak mübahtır”<sup>86</sup> söyleyerek sünnetin teşrî yönüne atıfta bulunmuştur.

el-Câhız, Emevîlerin küfre düşmelerine sebep olarak, onların Kur'an ve sünnet anlayışından uzaklaşmaları, hatta onları reddetmelerini delil getirir<sup>87</sup>. Yine Rasulullah (sav)'ın davasının ve hükmünün açık bir şekilde inkar edilmesini; uygulanmakta olan sünnetin, yaygın olan uygulamaların terk edilmesini tekfir konusu olarak görmüştür. el-Câhız'a göre sünnet de kitap gibidir. Onun destekleyicisi ve açıklayıcısıdır. Kur'an'ı inkar edenin tekfir edilmesi gibi sünneti inkar edenin de tekfir edilmesi gerekir. Fakat Kur'an'ı inkar, sünneti inkara göre azap yönünden daha şiddetli olacaktır<sup>88</sup>. Bunlara ilaveten el-Câhız, muhatabıyla yaptığı bir tartışmada

<sup>83</sup> el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *'Sınaatu'l-Kelâm*”, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.245.

<sup>84</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s.74; el-Câhız, *el-Bursân*, ss.357–358.

<sup>85</sup> el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr *“eş-Şârib ve'l-Meşrûb”*, Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, ss.276–277.

<sup>86</sup> el-Câhız, *el-Kıyân*, C. II, s.147.

<sup>87</sup> el-Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, C. II, s.11.

<sup>88</sup> A.g.e., C. II, s.11.

sünneti delil aldığını açıkça ifade etmektedir<sup>89</sup>. Ayrıca O, sünnetin anlam ve gayelerinin bir karışıklığa ve çelişkiye düşülmeksizin kavranabilmesi için kişinin beyan bilgisine sahip olması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır<sup>90</sup>.

Sonuç olarak el-Câhız sünnet terimini, hadisçiler gibi Hz. Peygamber'in davranış ve uygulamaları anlamında kullanmıştır. el-Câhız'ın Sünnî muhatabına söylediği "Sizi tekfir ettiğimiz ve size karşı Kur'an ve sünnetle delil getirdiğimiz için bizi ayıpladınız"<sup>91</sup> sözüyle de sünnete bağlılığını ifade ettiğini görmekteyiz.

### 6.el-Câhız'ın Hadis Rivayeti ve Hadis Kullanımı

el-Câhız, hem güvenilir olarak nitelendirilen alimlerden hem de zayıf olarak vasıflanan hadisçilerden rivayette bulunmuştur<sup>92</sup>. Kaynaklarımızda kendisinden sadece üç tane hadis nakledilmiştir<sup>93</sup>. Buna mukabil O, eserlerinde kullandığı üslûp ve ansiklopedik bir yazar olması nedeniyle 250 OMÜİFD sahih, zayıf ve uydurma demeden birçok hadisle eserlerini doldurmuştur<sup>94</sup>. el-Câhız'ın her türlü eserinde ve ele aldığı her konuda, muhakkak geçmiş dönemlere ait haber, şiir, kıssa, mesel ve konu ile ilgili ayet ve hadisler zikrettiği görülmektedir<sup>95</sup>.

el-Câhız'ın hadisleri naklederken iki bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Bunlar; hadisleri genelde belağat açısından ele aldığı ve

<sup>89</sup> el- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "Halku'l-Kur'an", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. III, s.296.

<sup>90</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.153-154.

<sup>91</sup> el- Câhız, *Halku'l-Kur'an*, C. III, s.296.

<sup>92</sup> Akyüz, *el-Câhız'ın Sünnet/Hadis Anlayışı*, ss.119-125.

<sup>93</sup> Akyüz, *el-Câhız'ın Sünnet/Hadis Anlayışı*, ss.125-128.

<sup>94</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. V, ss.155-156.

<sup>95</sup> el-Câhız, *el-Batn*, C. IV, s.162; s.233; el-Câhız, *Fadlu Haşim*, s.70; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, "Mufâharatü'l-Cevârî ve'l-Çilman", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. II, ss.93-94; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "Risâle fi'n-Nubl ve't-Tenebbul ve Zemmu'l-Kibr", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.175; el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "Kitâbu'l-Vukalâ'", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, s.98; ss.101-102; el-Câhız, *el-Buhalâ'*, s.60; el-Câhız, *el-Beyân*, C. I, s.228; C. III, ss.11-12; el-Câhız, *el-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, C. I, s.105; el-Câhız, *el-Hakemeyn*, s.463; el-Câhız, *el-Hayevân*, C. VII, s.84; el-Câhız, *Kitmânu's-Sirr*, C. I, s.151.

hadisin sıhhatiyle ilgilenmediği *edebiyatçı kimliği* ve hadislerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerinde yoğunlaşan *kelâmcı kimliği'*dir. Bu sonuncu kimliğinde el-Câhız, daha çok iğneleyici üslûp ve araştırmacı vasfını ön plana çıkarmakla birlikte<sup>96</sup> yine hadislerin sıhhatiyle pek ilgilenmediği görülmektedir. Hatta delil olarak naklettiği hadisler hakkında hadis alimlerinin değerlendirmelerine yer vermemiştir.

el-Câhız, *el-Beyânü ve't-Tebyîn* adlı eserinde edebiyatçı kimliğiyle naklettiği yaklaşık doksan hadisi belağat harikası olarak nitelendirmektedir<sup>97</sup>. Fakat nakledilen hadislerin genelde senedleri zikredilmemiş olup hiçbirinin kaynağı da verilmemiştir. Senedini naklettiği hadislerin ravilerinin bir kısmı hadis alimleri tarafından güvenilir kabul edilmiş, bazıları zayıf; hatta bazıları da yalancı olmakla itham edilmiştir. Klasik hadis değerlendirmesi açısından bakıldığında, bu hadisler arasında Nebvî-Kudsî hadis çeşitleri, sahih-zayıf-uydurma hadis çeşitleri ve Merfu'-Mevkuf-Mürsel hadis çeşitleri yer almaktadır. Bazı hadislere ilk dönem eserlerinde, bazılarında Kütüb-i Sitte denilen muteber hadis kitaplarında, bazılarında ise *Hilyetu'l-Evliyâ'*, *Tarihu Dimeşk* gibi tabakât kitaplarında rastlanılmıştır. Hatta bir kısmına da darb-ı meselleri toplayan el-Meydânî (ö.518/1124)'nin *Mecmau'l-Emsâl* adlı eserinde rastlanılmıştır<sup>98</sup>.

el-Câhız, görüşlerini ve düşüncelerini temellendirmek için hadislerden yararlanırken daha çok kelâmcı kimliğinin desteğini alır. Örneğin; el-Câhız, Allah'ın görülmesi meselesinde "Kıyamet günü Rabbinizi, ondördünde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görmek için izdihama maruz kalmayacaksınız"<sup>99</sup> hadisini yanlış yorumlayan Müşebbihe'den bir grubun görüşüne katılmadığını ifade etmiştir<sup>100</sup>. Ayrıca imamet konu-

<sup>96</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. VII, s.27.

<sup>97</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. II, ss.18-39.

<sup>98</sup> Bu hadislerin kaynakları için bkz.: Akyüz, *el-Câhız'ın Sünnet/Hadis Anlayışı*, ss.240-250.

<sup>99</sup> İbn Hanbel, *el-Musned*, IV, 360, 362, 365; el-Buharî, 9 Mevâkitu's-Salât, 16, 26 (I/138-139,143-144); 65 Tefsiru'l-Kur'an (50), 2 (V/48); 97 Tevhit, 24 (VIII/179); Muslim, 5 Mesâcid, 211 (II/439); İbn Mâce, Mukaddime, 13 (I/63-64 H.N.:1779); Ebû Davud, 39 Sünnet, 19 (V/97-98 H.N.:4729); et-Tirmizî, 36 Sıfâtü'l-Cennet, 16 (IV/687 H.N.2551).

<sup>100</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, "*er-Radd ale'l- Müşebbihe*", Resâilu'l-Câhız, Mısır 1399/1979, C. IV, ss.12-13.

sunda zayıf hadisleri delil olarak kullanan Şia'yı bu tutumlarından dolayı tenkit etmiştir<sup>101</sup>.

## B- el-Câhız'ın Hadis Yorumu ve Tenkitçiliği

### 1. el-Câhız'ın Hadisleri Anlaması/Yorumlaması

el-Câhız, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına büyük önem vermiştir. Bu bağlamda hadisleri doğru anlamak ve çelişkiden kurtarmak için kendine has yorumlar yapmıştır. Nitekim O, Hz. Peygamber'in manaları ve sebepleri farklı olan meseleler hakkında sözler söyleyebileceğini, dolayısıyla bu hadislerde ne kastedildiğinin iyi anlaşılması gerektiğini söyler<sup>102</sup>.

el-Câhız, hadisin yorumlanmasının gerekliliğini rivayetlerdeki eksiklik ve noksanlıklara bağlamaktadır. Zira hadislerden bazılarının kendi bağlamından koparılarak nakledilmesi hadisin doğru anlaşılmasının önündeki en büyük mani'dir. el-Câhız, bir taraftan hadislerin sadece lafzının rivayetiyle yetinilmesini eleştirirken diğer taraftan herhangi bir hadisin doğru anlaşılabilmesi için o hadisin sebab-i vürûd/söyleniliş sebebinin bilinmesinin önemine atıfta bulunmuştur<sup>103</sup>.

el-Câhız'ın bağlamından koparılarak rivayet edilen ve anlaşılması güç olan hadisler hakkında şu örnekleri vermektedir:

Ebü Hureyre (ö.59/679) ve İbn Mes'ud (ö.32/652) tarafından merfu olarak rivayet olunan "üzüme, 'kerm' demeyiniz. Çünkü 'kerm' Müslümanın kendisidir"<sup>104</sup> hadisi bağlamından koparılarak rivayet edildiği için anlaşılammaktadır<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s.150.

<sup>102</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. II, s.115.

<sup>103</sup> A.g.e., C. I, s.339.

<sup>104</sup> Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfe*, Hazırlayan:M. Hamidullah, Çev.: Talât Koçyiğit, Ankara 1967, s.98 H.N.:77; el-Buharî, 78 Edep, 102 (VII/115); Muslim, 40 Edep, 6-10 (II/1763); Ebû Davud, 40 Edep, 74 (V/255-256 H.N.:4974); (el-Buharî ve Muslim'deki bazı lafızlar 'kerm mü'minin kalbidir' şeklindedir).

<sup>105</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.340.

el-Câhız, “Zamana sövmeyiniz, zira zaman Allah’tır”<sup>106</sup> hadisini naklettikten sonra bunun en güzel açıklamasının, Abdurrahman b. Mehdî (ö.198/814) tarafından yapıldığını belirterek bu konuda Abdurrahman’ın şu izahı yaptığını nakletmektedir: “Bizce bunun izahı şöyledir: Söz konusu edilen kavim<sup>107</sup>, ‘Bizi dehr’den başka bir şey helak edemez’<sup>108</sup> dediklerinde, Hz. Peygamber ‘bu dehr dedikleri, Allah’tır’ buyurmuştur. Yani zamanları helak eden Allah’tır. Hâlbuki sonradan bu sözün dehr için söylendiği zannedilmiştir.”<sup>109</sup>

Yine el-Câhız, bir hadisin lafızlarının genel veya özel anlamlarda olmasına dikkat çeker. Ona göre genel lafızlarla gelen bir hadisin özel anlamda olmasına rağmen, umumî anlamda yorumlanması hadisin anlaşılmasında sıkıntılar doğuracağı kaçınılmaz bir gerçektir. Bu yüzden neyin hass, neyin âmm olduğunu ayırt etmek gerekir. Çünkü bu anlamlardan her birinin ayrı bir hükmü vardır<sup>110</sup>. Hadisler, mecâz ve kinâye gibi zâhirî mananın dışında bir anlam ifade edebilirler. Arap dilinin inceliklerini, Allah Resûlü’nün (sav) üslûbunun özelliklerini, hadislerin söylendiği çevreyi derinlemesine bilmeden hadisi yorumlamak isabetli olmayabilir<sup>111</sup>. el-Câhız, Arap dilinde hakiki anlamda kullanılmayıp, mecaz yolu ile başka manalarda kullanılan bir çok meseller zikreder. Bu meseller, halk arasında yaygın olup hiç kimse onları farklı anlamamıştır. Bunların başka anlamlara geldiğini ifade etmek, Arapça’yı bilmemek demektir. Oysa Arap dili, bu kullanımlar sayesinde zengin bir dil durumuna gelmiştir. Tihame, Hüzeyle ve Kinane halkı, hep bu tür konuşma ile anlaşır- lar. Çöllerde yaşamakta olan Arap bedevileri bu dille daha iyi anlaşır- lar.

<sup>106</sup> Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfe*, s.108 H.N.:117; Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, 56 Kelâm, 3 (II/984); İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 395, 491; el-Buharî, 78 Edep, 101 (VII/ 115); Muslim, 40 Edep, 15 (II/ 1763).

<sup>107</sup> Burada kastedilen kavim, öldükten sonra dirilmeye inanan ve maddeci kafirlere uyan Arap müşrikleridir. Bkz: et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Camiu’l-Beyân Fi Tefsiri’l-Kur’an*, Beyrut 1405, C. XXV, s.151.

<sup>108</sup> 45 Casiye, 24.

<sup>109</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.340.

<sup>110</sup> el-Câhız, *el-Usmâniyye*, ss.137–138; s.140; el-Câhız, *el-Beyân*, C. IV, ss.31–32.

<sup>111</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.152; ss.299–300.

ve bu dili daha iyi bilirler. Onlar bu deyimler karşısında hiçbir tepki göstermezler ve en ufak bir itirazları da olmaz<sup>112</sup>. Dolayısıyla hadislerin anlaşılması esnasında bu mecaz anlamları göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Örneğin; el-Câhız, “Sizin için hurma ne güzel haladır. Hurma Adem (a.s.)’in yaratıldığı balçığın artanından yaratılmıştır”<sup>113</sup> hadisinin mana itibarıyla doğru olduğunu, fakat bu sözü ancak, kelamın mecazî yönünü bilmeyenlerin ayıplayabileceğini söyler<sup>114</sup>.

el-Câhız, hadislerin doğru anlaşılabilmesi için hadislerin zahiri ve genel anlamlarının dikkate alınması gerektiğini söyler. O, hadislerin şekline ve lafızlarına takılıp kalınmamasını, hadisin zahiri anlamının dışında da bir anlamının olabileceğini ve hadislerde kastedilen ilke, amaç ve değerlerin dikkate alınarak yorum yapılmasını arzu etmiştir<sup>115</sup>. Kertenkele’nin öldürülmesi<sup>116</sup> ile ilgili hadisleri naklettikten sonra el-Câhız, “*Bütün bu hadisleri cahil olanlar, hayvanların hepsinin konuştuğunu ve hayvanların insanlar gibi ümmetlerden bir ümmet olduğunu iddia edenler, delil olarak getirirler?*”<sup>117</sup> diyerek hadislerin zahiri anlamları dikkate alınarak yapılan yorumların hatalı olabileceğini ima etmiştir. Yine Hz. Peygamber’in hoş olmayan bazı davranışlarla ilgili söylediklerinin<sup>118</sup> akabinde hadisçilere karşı yaptığı eleştirisinde bu hususa dikkat çekmeye çalışmıştır:

<sup>112</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. V, ss.424–425.

<sup>113</sup> es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Leâli’l-Masnûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa*, Lübnan t.y., C. I, s.155; Krş.: Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Musned*, Tahk.: Hüseyin Esed, Dimeşk 1404/1984, C. I, s.353; el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, C. I, ss.155-156; s.338.

<sup>114</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.212.

<sup>115</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.341.

<sup>116</sup> Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musanef*, IV, 446-447; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, IV, 260; İbn Hanbel, *el-Musned*, VI, 83, 87, 109, 155, 271, 217, 462; el-Buharî, 59 Bed’u’l-Halk, 15 (IV/98); 60 Enbiya, 8 (IV/112); Muslim, 39 Selâm, 142-143 (II/1757-1758); İbn Mâce, 28 Sayd, 12 (II/1076 H.N.:3228-3231); Ebû Davud, 64 Edep, 162 (V/416 H.N.:5262); en-Nesâî, 24 Hacc, 115 (V/209 H.N.:2883-2884).

<sup>117</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. IV, ss.286–287.

<sup>118</sup> Hadisler için bkz.: Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfe*, s.100 H.N.:84; Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, XI, 456; İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 463, 484, 491; III, 298; VI, 51, 209, 230, 281; el-Buharî, 78 Edep, 100 (VII/115); Muslim, 40 Edep, 16 (II/1765); Ebû Davud, 40 Edep, 75, 86 (V/256-258 H.N.:4975-4979); et-Tirmizî, 40 İsti’zân, 18 (V/65 H.N.:2711).

“Onlar, sebepleri bilinmeyen bazı rivayetlerde belirtilen şeyleri çirkin gördüler. Fakat bizim ashabımız, bu rivayetlerdeki davranışları çirkin bulmuyorlar. Biz, onlara cevap vermiyoruz. Fakat bu rivayetler hakkında hadisçilerin, hoş görmemeden başka bir eleştiri yaptıklarını duymadık. Şayet onlar, meseleleri sebepleriyle ve delilleriyle birlikte rivayet etselerdi, hadisleri anlamadaki sıkıntılar azalardı. Öyle ki rivayetlerin çoğunun nerede ve niçin söylenildiği nakledilmemiştir. Olayın nasıl geliştiğini, ifadenin niçin söylenildiğini bırakıp, sadece lafzı nakletmekle yetindiler”<sup>119</sup>.

Bütün bunlara ilaveten el-Câhız, bazı hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da önemli açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin; “köpeklerin öldürülmesi”<sup>120</sup> konusuyla ilgili olarak değişik manaları ifade eden birçok hadisten sonra şu ifadelere yer verir:

“Sizler yılan balığı ve kelerin mesh olunan iki ümmet olduğunu rivayet ettiniz; bazıları istakozun terzi olduğunu, iplikleri çaldığını ve bu yüzden mesh olunmuş olduğunu rivayet ettiler. Yine farenin de değirmenci olduğunu rivayet ettiniz. Yine yılanın deve şeklinde olduğu fakat ceza olarak Allah tarafından sürüngen haline sokulduğu ve Allah'ın yılanı yerde sürünmekle cezalandırdığını, Süheyl yıldızının Yemen'de vergi toplayıcısı olduğunu; devenin şeytanlardan yaratıldığını iddia ettiniz ve bu konuda en çirkin te'viller de buldunuz. Köpeklerin cinlerden bir ümmet olduğunu ve mesh olunduğunu iddia ettiniz. Kurt köpekten daha çok şeytan olmaya layıktır. Çünkü o, vahşidir, yurdu yoktur. Saldırganlıkla ilgili darb-ı mesellerde onun adı geçmektedir. Halbuki köpekler evcildir, ev sahibidir. Köpek vefalıdır, Köpeğin faydaları zararlarından daha çoktur. Şayet köpekleri öldürme emri, genel ve mutlak olsaydı, insanlar köpek edinmekten vazgeçerlerdi. Halbuki tam tersine İslam tarihinde insanların köpek beslemeye devam ettiğini görüyoruz. Üstelik tarihte kadılar, fakihler, âbidler, valiler, zâhidler, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayanlar, so-

<sup>119</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.339.

<sup>120</sup> el-Câhız'ın zikrettiği bazı hadislerin kaynakları olmamasına rağmen bazıları için ise bkz.: Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, 54 İsti'zân, 12-13 (II/969); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 51, 263-265; V, 518, VI, 8; VII, 299; İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 4, 8, 22, 37, 47, 79, 116, 267, 345, 425; III, 333; V, 56-57; VI, 391; el-Buharî, 41 Hars, 3 (III/66-67); 59 Bed'u'l-Halk, 17 (IV/101); 72 Zebâih, 6 (VI/219-220); Muslim, 22 Musâkât, 47, 50-52, 53-58, 60-61 (II/1200-1204); Ebû Davud, 17 Edâhî, 21 (III/267-268 H.N.:2846); ed-Darimî, 7 Sayd, 2-3 (II/415-416 H.N.:2010-2014); et-Tirmizî, 16 Sayd, 16 (IV/78 H.N.:1486); İbn Mâce, 28 Sayd, 1-2 (II/1068-1069 H.N.:3203-3206); en-Nesaî, 42 Sayd, 12, 13 (VII/186-189 H.N.:4281-4288).

rumlu ve yetkili olan kimselerin, köpek veya köpek sahipleriyle mücadeleye ettiklerine dair bir bilgi nakledilmemiştir. Köpek beslediği için mahkemede şahitliği reddedilen kimse de duymadık. Öyleyse bu hadisler, sadece o dönem için ve bilinen bir anlamda söylenmiş olmalıdır. Aksi takdirde geçmiş asırlardaki bütün insanların, Hz. Peygamber'in emrine rağmen bir münkeri terk etmeme hususunda birleştiklerini düşüneceğiz ki bu mümkün değildir... İnsanlar köpek edinmeyi boş ve bâtl bir iş olarak görmediler... Sizler bütün hüdhüdleri Suleyman (a.s.)'in hüdhüdüne, bütün kargaları Nuh (a.s.)'un kargasına... hamlettiniz. Bütün bunlar reddedilecek hükümlerdir"<sup>121</sup>.

el-Câhız'ın bu ifadelerinden birkaç sahife sonrada Hz. Peygamber'in, belli bir sebebe bağlı olarak köpeklerin öldürülmesini emrettiğini, bazı insanların bunları genel anlamda algılayıp bütün köpekleri öldürmeye kalkışmalarının hadisin manasını ve bağlamalarını doğru anlayamadıklarının bir ifadesi olarak görür<sup>122</sup>.

256

OMÜİFD

Genelde el-Câhız, herhangi bir konuyu ele alırken, konuyla ilgili bütün hadisleri bir arada nakledip bütünlük içerisinde değerlendirmeye ve yorumlamaya özen göstermektedir. Ayrıca hadislerin yorumlanması esnasında rivayet farklılıklarını da göz önünde bulundurmaktadır<sup>123</sup>.

Hadislerin anlaşılması konusunda el-Câhız'ın dikkat ettiği bir diğer hususta ayet-hadis bütünlüğüne önem vermesidir. O, hadislerin doğru ve daha kolay anlaşılabilmesi için Kur'an ayetlerini teyit ve destekleyici mahiyette nakletmektedir. "*Allah'ü Teala'nın Kur'an'ındaki şu sözleri varken bu hadisleri nasıl inkar edersin*" gibi yaptığı açıklamalardan onun hadisleri savunabilmek için Kur'an'a uygunluk prensibine önem verdiği anlaşılmaktadır<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, ss.297-298.

<sup>122</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, ss.302-304.

<sup>123</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s.94.

<sup>124</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. V, ss.427-429; C. VI, s.223.



## 2. el-Câhız'ın Hadis Tenkitçiliği

el-Câhız hakkında araştırmada bulunanlar onun genelde metin tenkidine ağırlık verdiğini ve bu alanda öncü olduğunu söylemektedirler<sup>125</sup>. Onlara göre el-Câhız, hadisteki illetleri, çelişkileri ve metindeki değişikliklerin nasıl olduğunu biliyordu<sup>126</sup>. el-Câhız, zaman zaman hadislerin senedine yönelik tenkitlerde bulunmuşsa da, çoğunlukla hadisin metnini eleştirmiştir. Eleştirdiği hadisleri çoğunlukla reddetmek yerine anlamaya ve te'vil etmeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun hadis karşısında anlayıcı ve açıklayıcı bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir.

el-Câhız, naklettiği hadislerin çoğunlukla isnadlarını zikretmemiştir. Fakat bu, senedi tamamen ihmal ettiği anlamına gelmemelidir. Zira gerek belağat harikası olarak gördüğü hadislerde ve gerekse delil olarak kullandığı bazı hadislerin senedlerini nakletmiştir. el-Câhız, bir hadisin kabul edilebilmesi için hadisin ilk kaynağının ve isnadının ittifakla sahih olması gerektiği görüşündedir<sup>127</sup>. O, öncelikle bir hadisin isnad ve kaynağının araştırılmasını ister. Yapılan inceleme sonucu isnadı tenkid edilmeyen ve kaynağı sahih bulunan hadislerin kabul edilmesi gerektiğini söyler<sup>128</sup>. Güvenilir ravilerden oluşan isnada önem veren<sup>129</sup> el-Câhız, isnadı zayıf ve metni illetli olan hadisleri ise reddetmiştir<sup>130</sup>.

el-Câhız, metin değerlendirmesinde dikkate aldığı ilk husus, "Kur'an'a Uygunluk" prensibidir. O, bu prensibi Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisle teyid etmektedir. Teşbihle ilgili muhaliflerinin hadislerini kastederek: "Eğer bu hadislerin hepsi doğruysa, Peygamber (s.a.v.)'in 'benden sonra yalan yayılacak, size bir hadis geldiğinde onu Allah (c.c.)'ın Kitabına arz edin' hadisinin batıl olması gerekirdi" demiştir<sup>131</sup>. Ayrıca

<sup>125</sup> Sellûm, Davud, *en-Nakdu'l-Menhecî Inde'l-Câhız*, Beyrut 1406/1986, s.119.

<sup>126</sup> A.g.e., s.121.

<sup>127</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, s.148.

<sup>128</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.164.

<sup>129</sup> el-Câhız, *el-Bursân*, s.279.

<sup>130</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, ss.150–151; el-Câhız, *el-Beyân*, C. I, ss.202–203.

<sup>131</sup> el-Câhız, *et-Teşbih*, C. I, s.287; Hadis için bkz.: er-Rabî' b. Habîb, Ömer el-Ezdî el-Basrî, *el-Musned*, Tahk.:Muhammed İdrîs, Aşûr b. Yusuf, Beyrut 1415, s.36; s.365; et-Taberânî,

belâğat harikası olarak nitelendirdiği bu hadisin<sup>132</sup> uydurma bir rivayet olması dikkat çekici bir husustur<sup>133</sup>. Zira bu hadis hakkında eş-Şâfi'î (ö.204/819), "Önemli veya önemsiz herhangi bir konuda sahih hadis rivayet etmiş olan hiçbir kimse bu haberi rivayet etmemiştir. Ayrıca bu, meçhul bir raviden yapılmış olan munkat' bir rivayettir. Biz böyle bir rivayeti hiçbir konuda kabul edemeyiz " demektedir<sup>134</sup>. Yahya b. Maîn (ö.233/848), "Bu zındıkların uydurduğu bir hadistir" demektedir<sup>135</sup>. Hattâbî (ö.388/998) "Bu hadis batıl ve asılsız bir rivayettir" demektedir<sup>136</sup>. İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200), bu hadisin isnadının sahih olmadığını vurgulamıştır<sup>137</sup>. es-Sağânî (ö.650/1252) ise, bu hadisi uydurma olarak kabul etmektedir<sup>138</sup>. Ayrıca eş-Şevkanî (ö.1250/1832), bizzat hadisin kendisinde reddedilmesine delalet eden karineler bulunmaktadır; zira söz konusu hadis, Allah'ın Kitabına arz edildiğinde onunla çeliştiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da "Rasul size neyi verdiyse onu alın, sizi neden nehyetmişse ondan sakının"<sup>139</sup> buyrulmuştur" demektedir<sup>140</sup>.

258

OMÜİFD

Ebu'l-Kasım Suleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahk.: Hamdî Abdulmecid es-Selefi, Musul 1404/1983, C. XII, s.316.

<sup>132</sup> el-Câhız, *el-Beyân*, C. II, s.28.

<sup>133</sup> Zira bu hadisin bizzat kendisi Kur'an'a arz edildiğinde, Kur'an'la çeliştiği ifade edilmektedir. Bkz: ed-Dümeynî, Musfir Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, Çev.: İ. Çelebi, A. Bebek, A. Yücel, İstanbul 1997, s.104.

<sup>134</sup> eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, ss.224–225.

<sup>135</sup> Hattâbî, Ebû Suleyman, *Meâlimu's-Sunen*, (Ebû Davud'un *Sunen'i* ile beraber), İstanbul 1981, C. V, s.11.

<sup>136</sup> A.g.e., C. V, s.11.

<sup>137</sup> İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec b. Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevzûât*, Lübnan 1403/1983, C. I, s.258.

<sup>138</sup> el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, C. I, s.76; Hadis hakkında geniş bilgi için bkz.: ed- Dümeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi*, ss.248–253.

<sup>139</sup> 59 Haşr, 7.

<sup>140</sup> eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, Tahk.: Abdurrahman Yahya el-Muallimî, Abdulvehhâb Abdullatîf, Kahire 1380/1960, s.291; Hadislerin Kur'an'a arzı konusunda yapılan bir çalışmada söz konusu hadis hakkında özetle şunlar söylenmektedir: "...Arz hadisleri olarak verdiğimiz rivayetlerin büyük bir çoğunluğu, muhaddislerin büyük bir ekseriyeti tarafından 'mevzû' kabul edilmiştir. Verilen referanslardan da anlaşılacağı üzere, bu rivayetlerin ekseriyeti mevzûat kitaplarında zikredilmektedir. Mevzûat kitaplarının dışındaki (ulaşabildiğimiz) kaynaklarda ise, hadis için 'mevzû' hükmünün verildiğini göstermiş bulunmaktayız. Konuya bu açıdan bakılınca, arz hadislerinin kabul edilmesi ve hadislerin

el-Câhız'ın metin tenkidinde dikkate aldığı ikinci husus ise hadislerin akla uygunluğudur. Onun bazı hadislere yaptığı izahlarda bu prensibi göz önünde bulundurduğu görülmektedir. el-Câhız, İbrahim (a.s.)'in ateşini üflediklerinden dolayı kertenkelenin öldürülmesini emreden hadislerin metinlerini eleştirirken şöyle demektedir:

“...Belki de Hz. Peygamber'in kertenkele hakkındaki bu sözü, -eğer onu söylediye- başka insanların sözü olarak nakletmiştir. Belki de o gün, böyle söylemeyi gerektiren bir hastalık, bir neden ortaya çıkmıştır. Sonra insanlar, bu nedeni bırakıp, sözü soyut olarak anlatmışlardır. Belki de bu sözü işiten kimse, sadece sonunu işitmiş, baş tarafını işitmemiştir. Belki de Peygamber (s.a.v.), bu sözleri sahabilerinden bazıları ile aralarında bir iş cereyan edip, bu hadisiyle onları kastetmiştir. Bunlardan her biri mümkündür, inkar ve reddedilen bir şey değildir...”<sup>141</sup>

el-Câhız, eserinin bir diğer bölümünde ise bu hadiste zikredilen hayvanın hangi gerekçelerden dolayı öldürülebileceğini de şöyle izah etmektedir:

“Kertenkele küfründen veya babasının küfründen dolayı öldürülmez. Zira o, bir canlıdır. Kertenkele, yılanlara besin olur. Hatta insanları ısırarak, ölmelerine sebep olur. Yine insanların kaplarına girerek zehirlerini boşaltır ve insanların ölümüne neden olur. Fakat insanlar bunu bilmezler. İşte bu gibi zararlarından dolayı kertenkele, aynen yılan, akrep vb. hayvanlar gibi öldürülürler”<sup>142</sup>.

el-Câhız, hadis metinlerini değerlendirirken bir hadisin değişik rivayetlerini birbirine arz ettiği görülmektedir. Bu metod sayesinde hadisin metnindeki ilaveleri tespit mümkün olabilmektedir. Böylece Rasulullah'ın (sav) söylediği sahih söz ortaya çıkmaktadır<sup>143</sup>.

Kur'an'a arzında onlarla delil getirmenin mümkün olmadığını görmekteyiz.” Bkz.: Keleş, Ahmed, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998, s.79.

<sup>141</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, ss.304-305; Krş.: Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) de hadislerin akılla gelişmesi durumunda aynı ifadeleri kullanmaktadır. el-Basrî, *el-Mu'temed*, C. II, ss.641-643.

<sup>142</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. IV, s.290.

<sup>143</sup> el-Câhız, *el-'Usmâniyye*, ss.144-145; ss.158-160.

Bunlara ilaveten el-Câhız'ın, manalarını kapalı bulduğu bazı hadisleri reddetmek yerine te'vil yaptığı görülmektedir. Örneğin; el-Câhız, bazı hayvanların fasıklardan olduğunu ifade eden "Fasıklar: Yılan, çaylak, fare, akrep ve vahşi/kuduz köpektir"<sup>144</sup> şeklindeki hadisi reddetmek yerine, şu yorumları yapmaktadır:

"Hac esnasında harem bölgede bunlar nasıl öldürülür. Eğer fâkihseniz biliyorsunuz ki karganın fışk, farenin de fuvaysıka (fasıkcık) diye isimlendirilmesi, iblisin ya da fasığın isimlendirilme şeklinden değildir. Zira fasık adamlara "Habîs" denir. Yine Hz. Peygamber buyurdu ki: "Kim şu habîs (kokusu hoşça gitmeyen) –Soğan ve sarımsak gibi-sebzeden yerse asla mescidimize yaklaşmasın"<sup>145</sup>. Ayeti kerimede de "Murdar olan kadınlar, kötü erkekler içindir"<sup>146</sup> buyrulmaktadır. Görüldüğü gibi "Habîs" kelimesinde üç farklı anlam olduğuna göre yukarıda belirtilen hadisteki "fasık" kelimesinin de bazı anlamları olması mümkündür"<sup>147</sup>.

260

OMÜİFD

Bu açıklamalardan el-Câhız'ın bazı hadislere makul te'viller getirdiği ve çelişkili bazı rivayetleri anlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Son yıllara kadar Mutezile'nin sünnet ve hadislere bir değer atfetmediği, hadis ilminden nasibinin olmadığı, hadisleri inkâr ettiği ve hadislere aykırı davrandığı sıkça tekrarlanan bir kanaattir. 1960'lı yıllarda Mutezile'nin eserlerinin yayımlanmasıyla birlikte bu iddiaların ilmî açıdan taraf-

<sup>144</sup> Söz konusu hadis için bkz: Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, 20 Hacc, 90 (I/357); Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, IV, 442; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 351; İbn Hanbel, *el-Musned*, VI, 164; ed-Darimî, 5 Menâsik, 19 (I/367 H.N.:1824); Muslim, 15 Hacc, 67-77 (I/856-858); İbn Mâce, 25 Menâsik, 91 (II/1031-1032 H.N.:3087-3089); en-Nesaî, 24 Hacc, 113-114, 118-119 (V/208-211 H.N.:2879-2880, 2888-2889)

<sup>145</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, 1 Salât, 30 (I/17); Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I, 444-446; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 249, V/136; İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 13, 20, 264, 266, 429; III, 12, 186, 374, 380; V, 26; ed-Darimî, 8 Et'ime, 21 (II/426 H.N.:2059); el-Buharî, 10 Ezan, 160 (I/207-208); 70 Et'ime, 49 (VI/213); 96 İ'tisam bi's-Sunnet, 24 (VIII/159); Muslim, 5 Mesacid, 68-78 (I/393-396); İbn Mâce, 5 Salât, 58 (I/324-325 H.N.:1014-1016); Ebû Davud, 26 Et'ime, 40 (IV/170-172 H.N.:3822-3826); en-Nesaî, 8 Mesacid, 16-17 (II/43-44 H.N.:705-706).

<sup>146</sup> 24 Nur, 26.

<sup>147</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, C. I, s.306.

sız bir şekilde yeniden araştırılması tarihe karşı olan bir borcumuzdur. Bu zorunluluktan hareketle Hz. Peygamber'e yalan isnat etmekle ve hadislerle dalga geçmekle itham edilen Mutezilî alim el-Câhız'ı makalemize konu edindik.

Eserlerinde çokça hadis kullanan el-Câhız, söylenenlerin aksine genelde hadise girmiş olan eski kültürlere dair mistik bilgiler ve haberlere eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirileri nedeniyle hadisçilerle karşı karşıya gelen el-Câhız, kendi görüşlerini destekleyen Nebevî hadisleri ve Allah Resûlünün uygulamalarını delil gösterirken, bu rivayetlerin isnadlarının zayıflığını ve kaynaklarının güvenilir olup olmadığını görmezden geldiği anlaşılmaktadır.

Hadisçilerin kültürüne dair felsefi değerlendirmeler yapan el-Câhız'ın aslında hadisleri kullanırken ve onları yorumlarken hadisçilerden çok farklı davranmamıştır. Sahih, zayıf ve uydurma hadisleri delil olarak kullanmakta bir beis görmemiştir. Özellikle edebiyatçı kimliğini ön planda tuttuğu anlarda hadis konusunda mütesahil davrandığı anlaşılmaktadır. Az da olsa hadislerin isnadlarını zikretmiş, fakat genelde ravilerin adlarını belirtmemiştir. Zikrettiği raviler içerisinde zayıf hatta uydurmacı, Şîî ve Kaderî olmakla itham edilen raviler vardır. Naklettiği hadislerin çoğunun kaynağı bulunmakla birlikte bazılarının sadece son dönem hadis kaynakları, hadis ricali ve tabâkât kitaplarında yer alması dikkat çekmektedir. Kullandığı hadislerin bazılarının kaynağı ise meçhuldür.

Bir kültür alimi olarak el-Câhız'ın hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması gayesiyle hadisleri bir arada zikretmesi ve hadislerin farklı versiyonlarını belirtmesi önemli bir özelliktir. Böylece okuyucu bir konu hakkında söylenmiş tüm rivayetleri bir arada değerlendirme imkânına sahip olmaktadır. Ayrıca hadislerin doğru anlaşılmasına dair yaptığı yorumlar ve hadislere yönelik yapılan itirazlara verdiği cevaplar göz önüne alınırsa, el-Câhız'ın hadis münkiri olduğunu söylemek pek mümkün görülmemektedir.

Hadis rivayeti alanında pek varlık gösteremeyen el-Câhız, birbirine zıt görüşlerinde bile hadisleri delil almaktan kaçınmamıştır. O, görüşlerini meşru zemine oturtabilmek için Hz. Peygamber'in uygulamalarını referans almış ve hatta uydurma hadisleri delil olarak kullanmıştır.

Allah Resûlü'nün üslûbu ve sahabe hakkındaki söyledikleri hayret verici olup takdire şayandır. Bu cümleleri ifade eden bir zatın Hz. Peygamber'e düşmanlık beslemesi kabul edilebilir bir iddia değildir. Şüphesiz böyle kanaatler "kişi bilmediğinin düşmanıdır" anlayışının bir tezahürüdür. el-Câhız'ın Ebû Hureyre hakkındaki görüşleri ise anılan eserlerinin matbu olmaması nedeniyle tetkik edilememiştir.

O, hadislerin gerekliliğine inanmakla birlikte hadisler hakkında eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Bununla birlikte el-Câhız'ın birbiriyle çelişen hadisleri reddetmek yerine hadisleri kabul edilebilir bir yoruma kavuşturma gayretlerinde "Muhtelifu'l-Hadis" ilmi açısından önemli veriler mevcuttur.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda el-Câhız ile hadisçiler arasında şiddetli bir mücadelenin yaşandığı inkâr edilemez bir tarihi gerçekliktir. Ancak bu mücadelenin hadis inkârcılığı ithamıyla sonuçlanması bilimsel temele dayanmayan bir iddiadır. Yapılan bu çalışmada söz konusu iddianın aksine el-Câhız'ın hadis rivayetlerine karşı eleştirel bir tavır takınan ılımlı bir Mu'tezilî olduğu anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Abdurrazzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî (ö.211/826), *el-Musannef*, (Ma'mer b. Râşid (öl.144/770)'in el-Câmi'i ile birlikte), Tahk.: Habîburrahman el-A'zamî, I-XI, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (ö.1162/1652), *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammaştehere mine'l-Ehâdis 'alâ Elsineti'n-Nâs*, Tashih: Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1408/1988
- Akyüz, Hüseyin, *el-Câhız'ın Sünnet/Hadis Anlayışı*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2004
- el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali (ö.371/981), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Tahk.: Seyyid el-Cemîlî, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî (ö.855/1451), *'Ikdu'l-Cumân fî Tarihi Ehliz-Zemân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ah-

- med Bölümü, No: 2911, I-XXIII
- el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö.403/1012), *İcazu'l-Kur'an*, Tahk.: Seyyit Ahmed Sakr, Dâru'l-Mearif, Mısır 1963
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö.458/1066), *Şu'abu'l-İmân*, Tahk.: Muhammed es-Sa'id Besyunî ez-Zağlul, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410
- el-Buharî, Ebû Abdillâh Muh. b. İsmail (ö.256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İst. 1992
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr (ö.255/869), *el-Beyânu ve't-Tebyîn*, Tahk.: Abdusselâm M. Hârûn, I-III, el-Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1395/1975
- \_\_\_\_\_, *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*, Tahk.: Muhammed Mürsî el-Hûlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1408/1987
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Ahbâr*, Neşr: İmtiyaz Ali Arşî, Mecelletu Mecmau'l-İlmî el-Hindî, C.IX, s.33-64, Rampur t.y.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Buhalâ'*, el-Matbaatu'l-Cumhur, Kahire 1323
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Hayevân*, Tahk.: Abdusselâm M. Hârûn, I-VIII, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1385/1965
- \_\_\_\_\_, *el-'Usmâniyye*, Tahk.: Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Mısır 1374/1955
- \_\_\_\_\_, *Risâletu fi'l-Hakemeyn ve Tasvibi Emiri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib fi Fi'lihi*, Tahk.: Charles Pellat, Mecelletu'l-Maşrîk, s.417-487, (Temmuz), y.y., 1958
- \_\_\_\_\_, *Resâilu'l-Câhız*, Haz.: Abdusselam Muhammed Hârûn, I-IV, el-Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1399/1979.
- \_\_\_\_\_, *Resâilu'l-Câhız*, Haz.: Hasan es-Sendubî, Rahmaniyye mtb., Mısır 1352/1933.
- ed-Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (ö.255/869), *Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İst. 1992
- ed-Deylemî, Ebû Şüca' Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh el-Hemedânî (ö.509/1115), *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Tahk.: es-Sa'id b. Besyunî Zağlul, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986
- ed-Dümeynî, Musfir Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, Çev.: İ. Çelebi, A. Bebek, A. Yücel, Kitabevi, İst. 1997
- Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.275/889), *Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İst. 1992
- Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (ö.436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, Tahk.: Muhammed Hamidullah, Hasen Hanefî, Muhammed Bekir, I-II, el-Ma'hedu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu Li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Dimeşk 1384/1964
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö.307/919), *el-Musned*, Tahk.: Hüseyin Esed, I-XIII, Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs, Dimeşk 1404/1984
- Emin, Ahmed (ö.1374/1954), *Feydu'l-Hatır*, I-VIII, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire 1943
- Ess, Josef Van, "Ein Unbekanntes Fragment des Nazzâm", *Der Orient In Der Forschung*, (Festschrift Für Otto Spies Zum 5. April 1966), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967
- el-Hâcirî, Tâhâ, *el-Câhız Hayâtuhu ve Asâruhu*, (2. baskı), Dâru'l-Maârif, Kahire 1969
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdullâh (ö.626/1229), *İrşâdu'l-Erîb ila Ma'rifeti'l-Edîb*, Tahk.: İhsan Abbas, I-VII, Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993
- el-Hattâbî, Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Büstî (ö.388/999), *Meâlimu's-Sunen*, (Ebû Davud'un *Sunen'i* ile beraber), Çağrı Yay., İst. 1992

- el-Hatfîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö.463/1071), *Târihu Bağdad*, I- XIV, Dâru'l- Kütübî'l- İlmîyye, Lübnan ty.
- Hemmâm b. Münebbih (ö.101/718), *es-Sahîfe*, Hazırlayan: M. Hamidullah, Çev.: Talât Koçyiğit, A.Ü. Basimevi, Ankara 1967
- el-Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zubeyr b. İsâ el-Kureşî (ö.219/834), *el-Musned*, Tahk.:Habîburrahman el-A'zamî, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut t.y.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec b. Abdurrahman b. Ali (ö.597/1200), *Kitâbu'l-Mevzûât*, I-III, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1403/1983
- İbnu'l-Esîr, Mecduddin Ebu's-Saâdât el-Mubârek b. Muhammed (ö.606/1209), *en-Nihaye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, I-IV, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1322
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya (ö.840/1436), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşr: Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Muntazar, Beyrut 1409/1988
- İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Ebî Hamid Abdulhamîd b. Hibbetullah el-Medâinî (ö.656/1258), *Kitâbu Nehci'l-Belâğâ*, Şerh: Muhammed b. Ebî Ahmed el-Huseynî, I-XX, Dâru'l-Kütübî'l- Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1329
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim İbn Osman Ebî Bekir el-Kufî (ö.235/849), *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, Tahk.: Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, el-Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1409
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö.241/855), *el-Musned*, I-VI, Çağrı Yay., İst. 1992
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. ed-Dîneverî (ö.276/889), *Te'vîlu Muh-telifi'l-Hadis(Hadis Müdâfaası)*, Çev.: M.H. Kırbaçoğlu, (2. baskı), Kayihan Yay., İst. 1989
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö.275/888), *Sunen*, I-II, Çağrı Yay., İst. 1992
- İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Yakub (ö.438/1047), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978
- \_\_\_\_\_, *el-Fihrist*, Terc.: M. Rıza Teceddüd, (2. baskı), Tahran, 1346
- el-İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö.430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1405/1985
- Kâdî Abdulcebbar, el-Hemedanî (ö.415/1025), *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Talik: Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Haşim, Tahk.: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1408/1988
- Keleş, Ahmed, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yay., İst. 1998
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB Yay., Ankara 1988
- Koçyiğit, Talât, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali (ö.454/1062), *el-Musned*, Tahk.: Abdulmecid es-Selefi, I-II, el-Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986
- Malik b. Enes (ö.179/795), *el-Muvatta'*, I-II, Çağrı Yay., İst. 1992
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Ezdî (ö.144/770), *el-Câmi'*, (Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hem-mâm es-Sen'anî (öl.211 h.)'nin Musannef'i ile birlikte), Tahk.: Habîburrahman el-A'zamî, I-XI, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî (ö.261/875), *Sahîhu Muslim*, I-III, Çağrı Yay., İst. 1992
- en-Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö.303/915), *Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İst. 1992.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö.686/1278), *Şerhu Sahîhi Muslim*, I-XVIII, Dâru



- İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1392
- Pellat, Charles, "al-Ğahız les Nations Civilisées et les Croyances Religieuses", *Journal Asiatique*, C. CCLV, ss.65-105, Imprimerie Nationale, Paris 1967
- \_\_\_\_\_, *Le Milieu Basrien et la Formation de Ğâhız*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1953
- \_\_\_\_\_, "Nouvel Essai d'Inventaire de l'œuvre Ğahizienne", *Arabica*, C. XXXI, Cüz: 2, ss.117-165, E. J. Brill, Leiden 1984
- er-Rabî' b. Habîb, Ömer el-Ezdî el-Basrî (ö.160/777), *el-Musned*, Tahk.: Muhammed İdrîs, Aşûr b. Yusuf, Dâru'l-Hikme, Beyrut 1415
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horâsânî (ö.227/842), *Kitâbu's-Sunen*, Tahk.: Habîburrahman el-'Azamî, I-II, Dâru's-Selefiyye, Hindistan 1982
- Sellûm, Davud, *en-Nakû'l-Menhecî Inde'l-Câhız*, el-Mektebetu'n-Nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1406/1986
- es-Sendûbî, Hasan, *Edebu'l-Câhız*, el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, Kahire 1350/1931
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan t.y.
- Şerifu'l-Murtezâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Ahmed el-Huseynî (ö.436/1044), *Emâli's-Seyyidi'l-Murtezâ*, Tahk.: Muh. Bedrettin el-Halebî, I-IV, Seade mtb., Mısır 1904
- Şeşen, Ramazan, "Câhız'ın Eserleri Hakkında Bazı Yeni Malzemeler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (Sayı 1'den ayrı basım), İEF Yay., ss.231-272, İst. 1970
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (ö.1250/1834), *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, Tahk.: Abdurrahman Yahya el-Muallimî, Abdulvehhâb Abdullatîf, Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammed, Kahire 1380/1960
- et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb (ö.360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahk.: Hamdî Abdulmecid es-Selefi, I-XX, el-Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hükm, Musul 1404/1983
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö.310/922), *Camiu'l-Beyân Fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405
- et-Tayâlisî, Ebû Davud Suleyman b. Davud (ö.204/819), *el-Musned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), *Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İst. 1992
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Tahk.: Şuayb el-Arnâvut ve diğeri, I-XXV, Risâleti't-Tiba'a mtb., Beyrut 1406/1986.





# OSMANLI'NIN SON YÜZYILINDA SAMSUN'DA VAKIF KURAN KADINLAR

MUHAMMET OKUDAN\*

The women who established a foundation  
in Samsun in the last century of the Ottoman Empire

**Abstract:** Foundations are crucial foundations that provide a number of needs of public in the Ottoman time. For God's sake women or men whoever have a good financial situation set up foundations in every living space.

As in the other regions of the Ottoman Empire, in Samsun, which was the center of Canik District, various foundations were established by women. The first of them, dated September 16th 1833, belongs to Ayşe Hanım bint-i Abdullah (Ms. Ayşe, Daughter of Abdullah). The last of them is the foundation certificate charter which is dated July 18th 1922 and belongs to Emine Hanım bint-i Bilal (Ms. Emine, Daughter of Bilal). Between those dates foundations in a number of areas vary from madrasah to fountain, from mosque lighting to chant foundations were established and put into public service by women in Samsun.

**Key Words:** ottoman, samsun, women, vaqf.



\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE İslam Tarihi ABD, Doktora Öğrencisi,  
[muh.okudan@hotmail.com].

**Öz:** Vakıflar Osmanlı Devleti zamanında halkın bir çok ihtiyacını karşılamada önemli misyon yüklenmiş kurumlardır. Kadın erkek maddi durumu yerinde olan insanlar, Allah rızasını kazanmak için, hayatın her alanında vakıflar oluşturmuşlardır. Samsun Canik Sancağının merkezi konumunda ki Samsun'da Osmanlı Devletinin diğer bölgelerinde olduğu gibi, kadın'lar tarafından da çeşitli vakıflar oluşturulmuştur. Bunlardan ilki 16 eylül 1833 tarihli Ayşe Hanım bint-i Abdullah'a aittir. Sonuncusu ise Emine Hanım bint-i Bilal'e ait olan 18 Temmuz 1922 tarihli vakfiyedir. Bu tarihler arasında kadınlar tarafından Samsunda medreseden çeşmeye, cami aydınlatmasından tilavet vakıflarına kadar bir çok alanda vakıf oluşturularak, bunları halkın hizmetine sunmuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Samsun, kadın, vakıf.



### Osmanlı'da Vakıf Kültürü

İnsanlar zeka, beden ve mali imkanlar açısından birbirlerinden farklı olarak yaratılmıştır. Yaratılışın gereği olarak ta bu imkânlarla sahip olanlarla bu imkanlardan yoksun olanlar arasındaki dengenin korunarak birbirinden kopmaması gerekmektedir. Bu dengenin korunmasında en önemli etken karşılıklı yardımlaşmadır. Zayıflarda daima bir sığınma, güçlülerde ise sahip çıkma ve himaye etme hissi görülür. Böylece zayıflar güçlülere karşı sevgi ve saygı duyarlar. Güçlüler de zayıflara karşı hoş görülme ve merhametli olurlar. Eğer bu duygu insanlarda olmasaydı dünyada zenginle fakir arasında sürekli bir çatışma olurdu.<sup>1</sup>

İşte yardımlaşma insanın yaratılışında var olan ve insanlık tarihi kadar eski olan bir histir. Bu his dini emir ve tavsiyelerle birleşince daha da kuvvet kazanır. İslam'ın yardımlaşma ile ilgili emir ve öğretilerinden ortaya çıkan vakıf, yüzyıllar boyunca insanlığa hizmet eden; dini, hukuki ve sosyal bir kurumdur. İhtiyaç sahiplerine yardımcı olmak gibi ulvi ve insani bir düşüncenin ürünüdür.<sup>2</sup> Dini bir müessese olması, kuruluş felsefesini Kuran-ı Kerimdeki ayetlerden ve Hz. Muhammed'in (sav) kendi uygulamaları ve hadislerinden kaynaklanmaktadır. Hukuki bir

<sup>1</sup> Ahmet Akgündüz, *İslam hukukunda ve Osmanlı tatbikatında vakıf müessesesi*, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996 s 41

<sup>2</sup> Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, Bilge Yayınevi, İstanbul, 2003, s7-9

müessese olması; tescil olup uygulamaya geçebilmesi için gerekli şartların sağlanıp kadının huzurunda olması ve mahkeme tutanakları olan şer'iyye sicillerine kaydedilmesi gerekmektedir. Vakfın sosyal bir kurum olması tabii ki vakfın menfaati topluma adanmış olmasından kaynaklanmaktadır. İleride değineceğimiz gibi camii, medrese, çeşme vs. topluma faydalı olan işler hep bu müessese kanalıyla yapılmıştır. Vakıf sadece insanoğluna faydalı işlerde bulunmamış aynı zamanda çevreyle ve hayvanlarla ilgili vakıflar oluşturularak, onların korunması yoluna gidilmiştir.

Kuranda ki vakfı işaret eden ayetler ve hadislerdeki tavsiyeler nedeni ile İslâm devletlerinde vakıf, büyük önem kazanmış, sosyal ve iktisâdi hayat üzerinde asırlarca derin tesirler bırakmıştır. Bütün Türk- İslâm Devletlerinde âdeti bir yarış halinde gelişen vakıflar, bilhassa Osmanlı Devleti'nde gelişiminin zirvesine ulaşmış<sup>3</sup> ve Türk Kültür hayatında son derece önemli rol oynayan müesseselerden biri olmuştur<sup>4</sup>. Bu kurumlar Osmanlı toplumunda sosyal hayatın hemen her alanında kendine yer bulmuştur. Günümüzde kamunun sunmuş olduğu pek çok hizmet, geçmişte, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, vakıflar tarafından yerine getirilmiştir. Osmanlı döneminde zirvesini yaşayan bu kültür bir medeniyete dönüşmüş; padişahın, devletin en ücra köşesindeki reayaya (*Halka*) kadar pek çok kimse vakıf kurmuştur. Camiler, mescitler, medreseler, hastaneler, tekkeler, çeşmeler, suyolları gibi dinî ve sosyal pek çok kurum zengin ve hayırsever kimseler tarafından hem hizmete açılmış; hem de hayatîyetlerini sürdürebilmeleri için kurulan vakıflarla ayakta tutulmaya çalışılmıştır. Bu vakıflara *akar* yani gelir olmak üzere kimi zaman menkul yani para, kimi zaman da tarla, bağ, bahçe, han, hamam, bedesten, dükkân gibi gayrimenkuller vakfedilmiştir.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Yusuf Halaçoğlu, XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı, *TTK yayınevi*, Ankara 1994, s. 155.

<sup>4</sup> Bahaeddin Yediyıldız, XVIII. Yüzyılda Türkiye 'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi, *TTK yayınevi*, Ankara 2003, s.VII.

<sup>5</sup> İsmail Kıvrım, *Osmanlı Döneminde Gümüşhane ve Çevresinde Kurulan Para Vakıfları*, *Historystudies*, volume2/3, 2010

Cinsiyet olarak bakıldığı zaman Osmanlı Kültüründe kadın erkek ayırt etmeksizin maddi durumu iyi olanların vakıf kurma faaliyetlerine girdiğini görmekteyiz.

Osmanlı toplumunda kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki konumları daima önemli bir tartışma konusu olmuştur. Kadının özellikle ekonomik hayatta mal edinip edinmediği, malî tasarruflarda bulunup bulunmadığı ve eğer bulunduyorsa sahip olduğu serveti hangi yollarla elde ettiği merak uyandırmıştır. Şüphesiz kadınların belirli mal varlıkları bulunuyordu. Peki bu mal varlıklarını hangi yollarla elde edebiliyorlardı

Kadınların Osmanlı klâsik döneminde servet edinebilecekleri başlıca dört kaynak yöntem bulunmaktadır. Bunlar; aile bireylerinden birinin ölümü halinde kendilerine miras intikal etmesi, herhangi bir şekilde kendilerine mal varlığı hibe edilmesi, nikâh akitleri esnasında ödenmesi gerekli olan mehir ve fiilî olarak bir işte çalışma olarak sıralanabilir. Sözü edilen bu mülk edinme yollarından miras ve mehir, hemen her kadının zahmetsizce, herhangi bir çaba sarf etmeksizin servet sahibi olmasını sağlayan yöntemler olarak karşımıza çıkar<sup>6</sup>.

İşte kadınlar elde ettikleri bu servetleri diledikleri gibi kullanma hakkına sahipti. Bir kısımda yukarıda değindiğimiz gibi Allah rızasını kazanmak için bu servetlerinden bir kısmını veya tamamını vakfediyorlardı.

## Samsun ve Vakıf Kuran Kadınlar

### 1. Genel Değerlendirme

Samsun Trabzon vilayetine bağlı Canik Sancağının merkezi konumundaydı. Özellikle XIX. yüzyılda tütün ihracatından dolayı önemli bir gelişme kaydetmiş ve Karadeniz sahil kentleri arasında önemli bir yere sahip olmuştur.

<sup>6</sup> Saadet Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları ( Bursa Örneği)*, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, sayı: 2, s. 365-381

Araştırmamızın konusu ise Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunan vakfiyelerdir. Kadın vakıf kurucu olarak bu belgelerde tespit edebildiğimiz on iki tane kadın vakıf kurucusu vardır. Bunların içinde ki en erken tarihli 25 Eylül 1833 tarihli Ayşe Hanım bint-i Abdullah'ın Said Bey Mahallesi'nde yaptırdığı iki odalı mektebi ve bu mektebim ihtiyaçlarının karşılanması için bağışladığı dükkanının vakfiyesidir. En son vakfiye ise 18 temmuz 1922 tarihli Emine Hatun bint-i Bilal'in Said Bey Mahallesi'nde bulunan 2 katlı evini vakfettiğine dair belgedir.

Şimdi bu vakfiyelerin özetlerini inceleyerek o dönemde kadınların nelere sahip olduklarını ve hangi amaçla vakıf kurduklarını inceleyelim.

## 2. Yönetici Eşlerinin ve Yakınlarının Kurdukları Vakıflar

### 2.1. Hasene Şah Hatun binti Abdullah Vakfı

1 Rabiü'levvel 1275 ( 9 Ekim 1858 ) tarihine aittir. Yine vakfiyeden anlaşıldığına göre Hasene Hanım Canik Sancağı mutasarrıflarından Haznedarzade Osman Paşanın cariyelerindedir.. Vakıf olarak yüz yirmi bin kuruş nakit parasını vakfettiği, bu parayı da kendisine ait altın, gümüş, süs eşyalarını vs. satarak elde ettiği anlaşılmaktadır. Şartında ise Kuran tilaveti, mevlit okunması ve kendi adına kurban kesilmesini istemektedir. Yine her yıl Haremeyn-i şerifeyn fakirlerine 100 kuruş gönderilmesini istemiştir. Aynı kişi 1279 yılında bir zeyl vakfiye çıkararak kendi mallarını 220 bin kuruşa sattığını ve parasıyla üç dükkan satın alarak onları da vakfettiği anlaşılmaktadır<sup>7</sup>.

### 2.2. Ulviye Hatice Hanım Vakfı

29 Cemazielevvel 1298 (29 Nisan 1881 ) tarihine aittir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre Ulviye Hatice Hanım Edirne Valisi Merhum Arif Paşa'nın Kerimesi ve Canik Sancağı Mutasarrıfı Mehmed Reşid Paşa'nın eşidir. Bin kuruş para vakfedmiş ve şart olarak ona onbir hesabıyla paranın faiz-

<sup>7</sup> VGMA, df.,610/0 s.73 sr.101

le işletilmesi ve gelirinin Kılıç Dede Camii'nin imam-hatibine verilmesini istemiştir.<sup>8</sup>

### 3. Reyanın (Halk) Kurduğu Vakıflar

#### 3.1 Ayşe Hanım bint-i Abtullah Vakfı

10 Cemaziye'l evvel 1249 ( 16 Eylül 1833 ) tarihli bu vakfiyede Samsunda Said Bey mahallesinde ki arsasının üzerine 2 odalı mektep yaptırmıştır. Bu mektebin bir odasında kızlar bir odasında erkekler ders almasını şart koşturmuştur. Öğretmen maaşı için ve tamir masrafları içinde bedestendeki dükkanını vakfetmiş, mütevellilik görevini eşine tevdi etmiştir<sup>9</sup>.

#### 3.2. Akgül Hatun binti Tahir Ağa Vakfı

7 Sefer 1272 ( 19 Ekim 1855) tarihli vakfiyeye göre Sultan Çarşısı'nda ki bir dükkanı ve Samsun Ahurlu Karyesinde bulunan değirmende ki 1/3 hissesini vakfetmiştir. Şart olarak da buraların kiraya verilerek kira parası ile yılda 1 defa hatim yapılmasını ve bir kurban kesilmesini istemektedir. Ayrıca Ahurlu karyesinde bir çeşme inşa edilerek bunun tamir onarım gibi masraflarının karşılanmasını istemiştir.<sup>10</sup>

#### 3.3. Ümmü Gülsüm Hatun bint-i Halil Vakfı

12 Rabiü'lahir 1297 (24 Mart 1880 ) tarihine aittir. Ümmü Gülsüm Hanım uzun çarşı caddesinde bulunan dükkanını vakfetmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre Ümmü Gülsüm Hanım, yılda iki hatim ve Pazar camisinde bir mevlit okunulması ve Samsunda bulunan çeşitli camilerin aydınlatılması için bal mumu alınmasını şart koşturmuştur.<sup>11</sup>

#### 3.4. Havva Hatun bint-i Mehmed Vakfı

27 Zilkade 1307 (15 Temmuz 1890 ) tarihli vakfiyedir. Havva Hatun Pazar mahallesinde bulunan dükkanı kiraya verip iki hatim yapılarak kendi ruhu için ve Peygamberimizin, kendisi ve aile efradı için hediye edilme-

<sup>8</sup> VGMA., df.589 S.105 SR.189

<sup>9</sup> VGMA, df. 583/0 s.19 sr.11

<sup>10</sup> VGMA, df.618/1, s.5, sr.4

<sup>11</sup> VGMA, df.606/0 s.194 sr.,247



sini istemiştir. Yine senede üç okka balmumu alınarak mütevellinin istediği camilerin aydınlatılması için harcanmasını şart koşturmuştur.<sup>12</sup>

### 3.5. Fatma Hatun binti Mustafa Vakfı

21 Rabiülevvel 1323 (26 Mayıs 1905 ) tarihli vakfiyedir. Said Bey mahallesindeki dükkanını vakfetmiş ve Şart olarak Subaşı ibtidaisinin yanında Hamidiye caddesinde kendisinin yeniden inşa ettirdiği çeşmenin bakım onarımının yapılması, annesi, babası ve kendisi için her yıl hatim ve mevlit okutulması ve Said Bey, Pazar ve Kılıç Dede camilerinin aydınlatılması için 1 okka bal mumu alınmasını istemiştir.<sup>13</sup>

### 3.6. Zekiye Hanım bint-i Mehmed Vakfı

2 Cemaziyevvel 1323 (5 Temmuz 1905) tarihli vakfiyedir. Zekiye Hanım meyve pazarında bir dükkan ve buğday pazarındaki bir dükkanı vakfederek cami-i kebirin (büyük camii) in aydınlatılması için zeytin yağı alınmasını istiyor. Yine yazın insanlara soğuk su dağıtılmasını şart koşturduğu anlaşılıyor. Zekiye Hanım devamında kasaplar arasasında bulunan bir dükkan daha vakfedip cuma ve pazartesi günlerinde Yasin okutulması ve yazın kadınlara ve çocuklara soğuk su dağıtılmasını istemiştir..<sup>14</sup>

### 3.7. Fatma Hatun bint-i Bekir Vakfı

11 Sefer 1328 (22 Şubat 1910 ) tarihli vakfiyedir. Pazar camii yakınında bulunan bakkaliyenin 2/3 hissesini ve çarıklı pazarında bir bab çilingir dükkanı ve İsa Baba Camii altında 1960 zirağlık meyveli bahçesini vakfettiği, şart olarak senede 8 hatim ve bir mevlid okutulması , ailesi tarafından yapılan hançerli camiinin aydınlatılması için yıllık bir batman yağ alınmasını ve Samsundaki diğer camileri verilmek üzere 4 kıyye bal mumu temin edilerek bu camilere dağıtılmasını istemiştir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> VGMA., df.,615/0 s.,92 sr.,11

<sup>13</sup> VGMA., DF601/0 SF.85 S.90

<sup>14</sup> VGMA., df.,619/0 s.47,48 sr.,31/1/2

<sup>15</sup> VGMA., DF.,611/0 s.42 sr.,25

### 3.8 Munire Hatun bint-i Mustafa Vakfı

18 Recep 1311 (25 Ocak 1894) tarihli vakfiyedir. Munire Hatun üst katı beş odalı otel ve alt katı kahvehane olan binadaki yarı hissesini vakfediyor, şart olaraktan yılda bir hatim ile bir mevlid okutulmasını ve kendi adına bir kurban kesilmesini istiyor.<sup>16</sup>

### 3.9. Refika Hanım ibnet-i Abdi Reis Vakfı

14 Sefer 1332 (12 Ocak 1914) tarihli vakfiyedir. Refika hanım Pazar Mahallesi kasaplar arastasında bulunan bir bab dükkanını vakfetmiş, geliri ile senede iki hatim ve bir mevlit okunması ve kurban kesilmesini şart koşmuştur.<sup>17</sup>

### 3.10. Emine Hanım bint-i Bilal Vakfı

3 zilhicce 1340 (18 temmuz 1922) tarihli vakfiyedir. Said Bey Mahallesinde bulunan iki katlı evini vakfetmiştir. Ramazanda iki hatim okunması kandil gecelerinde birer mevlit okunması şart koşmuştur.<sup>18</sup>

274

OMÜİFD

### Değerlendirme ve Sonuç

Osmanlı Devletinde kadınların idari görev üstlendikleri ve bunun kayıt altına alındığı tek yer vakıflar. Kadınlar vâkıfın talepleri doğrultusunda müteveli olabiliyordu. Müteveli ise vakıf işlerini idare edip yürüten kimsedir. Yaptığımız araştırmamızda dört vakfa müteveli olarak kadın atandığını görüyoruz. Vakıf yönetimine atanan kadınların birbirleriyle akrabalık ilişkileri olduğu da görülmektedir. Mesela Havva Hatun bint-i Mehmet kızı Dilmiyat Hatun bint-i Ahmed<sup>19</sup>'i müteveli olarak atadığı, yine Emine Hanım bint-i Bilal<sup>20</sup> yengesi Emine Hanım ibnet-i İsmail'i müteveli olarak atamıştır.

<sup>16</sup> VGMA., df.,616/0 s.93 sr.,53

<sup>17</sup> VGMA., df.,615/0 s.,71 sr.2

<sup>18</sup> VGMA., df.,1993 s.141 sr.129

<sup>19</sup> VGMA.,df., 615/0 s.92, sr.11

<sup>20</sup> VGMA., df.,1993 s.141 sr.129

Vakfiyeler incelendiğinde görülüyor ki; her ne kadar vakfiyenin girişinde farklı bir isim müteveli olarak zikredilse de vâkıfın, sonuç kısmında tevliyet görevinin kendisinde kalmasını şart koştuğu görülmektedir. Vakfiyenin devamında kendisi öldükten sonra tevliyet görevinin kime bırakılacağı belirtilmektedir. Bu on iki vakfiyeden Akgül Hanım bint-i Tahir ve Münire Hatun bint-i Mustafa eşlerini müteveli olarak tayin ettikleri gibi görevi hemen kendilerine tevdi etmişlerdir. Bu vakıf kurucularından sadece Ulviye Hatice Hanım bint-i Abdullah tevliyet görevini kendisinin yakını olmayan birine, Nogay muhaciri Ahmed bin Abdullah'a tevdi ettiğini tespit ettik. Geri kalan dokuz vakfiyede müteveli tayin edilmekle birlikte kendilerinin hayatta olduğu sürece bu görevin kendilerine ait olduğu ancak kendilerinin vefatından sonra ilgili müteveliye tevdi edilmesini istenmektedir.

Araştırmamızda, malın heba olup gitmemesi ve aile bireylerinin yaşamının idamesi için saklanması fikrinin, vakfiye kurmada önemli etken olduğunu da görmekteyiz. Hangi konularda harcama yapılacağı tek tek belirtilmiş, bu harcamalar yapıldıktan sonra arta kalan paranın müteveliye teslim edilmesi istenmiştir. İnsanlar böylece hem hayır işlemekte hem de mallarının korunmasını sağlamaktadır.

İncelediğimiz vakfiyelerden iki tanesi yönetici yakınlarına aittir. Bunlar Hasene şah bint-i Abdullah, Haznedar zade Osman Paşanın cariyelelerinden olduğu vakfiyede ifade edilmektedir.<sup>21</sup> Diğeri ise Ulviye Hatice Hanımdır. Ulviye Hatice Hanım, Edirne valilerinden Rahmetli Arif Paşanın kızı ve Canik Sancağının mutasarrıfı ve Rumeli Beyler Beyi Payelilerinden Mehmed Reşid Paşa'nın eşi olduğu anlaşılmaktadır<sup>22</sup>.

Bu vakfiyelerin hemen hemen tamamında birkaç kalem için ödeme bütçesi ayrıldığı görülmektedir. Öncelikli olarak vakıflar hatim yapılması ve mevlid okunması isteyerek, bunların sevaplarını, Peygamber Efendimize, ailesine, vâkıfın kendisine ve ailesine hediye edilmesini şart koş-

<sup>21</sup> VGMA, df.,610/0 s.73 sr.101

<sup>22</sup> VGMA., df.589 S.105 SR.189

muşlardır. Ayşe Hanım bint-i Abdullah ve Ulviye Hatice Hanımın bu yönde istekleri bulunmamaktadır.

O dönem camilerinin ihtiyaçlarının büyük oranda halk tarafından vakıflar aracılığı ile karşılandığı anlaşılmaktadır. Genel olarak bu vakfiyelerde camilerin aydınlatılma giderleri için bütçe ayrılmış bunun yanında imam hatip maaşlarını ödenmesi içinde vakıf yapıldığı tespit edilmiştir. İmam maaşı için Ulviye Hatice Hanım'ın vakıf tesis ettiği tespit edilmiştir. Diğer vakıflar ise aydınlatmanın sağlanması için vakıf yapmışlardır.

Bununla beraber vakfiyelerde çeşme inşası, bakımı ve onarımı için vakıf kurulduğu veya tesis edildiğini görmekteyiz. Akgül Hatun vakfiyesinde kur'an ve mevlit okunmasının dışında ahurlu karyesinde bir adet çeşme inşa edilmesi ve bunun bakım onarımın yapılmasını istemiştir. Yine Fatma Hatun binti Mustafa subaşı ibtidaisinin yanında yaptırmış olduğu çeşmenin bakım ve onarımı için vakfiyesinde şart koşmuştur.

276

OMÜİFD

Hasene şah Hatun binti Abdullah yıllık gelirden her yıl 100 kuruş Haremeyn-i Şerifeyn fakirlerine ulaştırmak istediğini vakfiyesinde belirtmiştir.

Zekiye Hanım bint-i Mehmed ise şartlarına ek olarak yaz mevsiminde kadın ve çocuklara soğuk su dağıtılmasını istemiştir.

Diğer vakıflardan farklı olarak Ayşe Hanım bint-i Abdullah arsası üzerine yaptırdığı iki göz mektep ve bunun giderlerini karşılamak için dükkanını vakfetmiş ve bütün gelirleri tamirat masrafları öncelikli olmak üzere bu mektebe vakfetmiştir.

Vakfiyelerden altı tanesi XIX. Yüzyıla ait altı tanesi ise XX: yüzyıla aittir. Bu vakıflardan on tanesi gayr-i menkul vakfı iken 2 tanesi para vakfidir. (Hasene Şah hatun ve Ulviye Hatice Hatun vakfiyeleri)

Sonuç olarak Osmanlı Devletinin diğer bölgelerinde olduğu gibi Canik Sancağı'nın merkezi konumundaki Samsun'da da kadın vakıflar vardır. Kendilerinin miras evlilik veyahut ticaret hayatına atılarak elde ettikleri mallarını kendi hür iradelerince Allah rızası ve mallarının parçalan-

rak yok olmasının önüne geçmek için vakfetmişlerdir. Vakfın hayır şartlarında ağırlıkta tilavet şartı vardır. Bununla birlikte diğer sosyal alanlarda, -cami medrese ve çeşme gibi- vakıfları tesis ettikleri genelde mütevellî olarak kendilerini atadıkları, kendilerinden sonra ailesinden birilerinin mütevellî olarak atanmasını şart koştukları tespit edilmiştir.

### Kaynakça

- Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, Bilge Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, TTK yayınevi, Ankara 1994.
- Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye 'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, TTK yayınevi, Ankara 2003.
- İsmail Kıvrım, "Osmanlı Döneminde Gümüşhane ve Çevresinde Kurulan Para Vakıfları", *History Studies*, volume2/3, 2010.
- Saadet Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: XV, sayı:2.



