

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ



Mütefekkir • Cilt:2 • Sayı:3 • Haziran • 2015

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi/Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof.Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Cilt:2 • Sayı:3 • Haziran • 2015

Uluslararası Hakemli Dergi

(Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır)

Yayın Türü/Publication Type

Yerel Süreli Yayın

Editör/Editor

Yrd.Doç.Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Aksaray Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Asistant Editor

Osman DURMAZ • Uğur AK • Ali Fahri DOĞAN
Aksaray Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

- | | |
|---|---|
| Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL – Aksaray Üni. | ▪ Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK– Aksaray Üni. |
| Prof. Dr. Seyit AVCI – Aksaray Üni. | ▪ Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA– Aksaray Üni. |
| Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL – Aksaray Üni. | ▪ Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR– Aksaray Üni. |
| Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU– Aksaray Üni. | ▪ Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ – Aksaray Üni. |
| Yrd.Doç.Dr. Mustafa ŞEN – Aksaray Üni. | ▪ Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN– Aksaray Üni |
| Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI– Aksaray Üni. | ▪ Yrd. Doç. Dr.Murat AKKUŞ– Aksaray Üni |

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkezi Derslikler Binası
Merkez Kampüsü/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382. 288 28 28 • Faks: 90.382.288 28 84

Web

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mutefekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih

O.Zahid Çifçi

Baskı&Cilt

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory Board and Academic Referees

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N.Erbakan Ün.	Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Ün.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Abdullah AKIN, Çanakkale Ün.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Ün.
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Abdullah HARMANCI, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet ARAS, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet HAZAL, Uluslararası Irak Ün.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet Mahmut el-CUBURI, Irak Ün.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. A.Muhammed MERAĞI, R.T. Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamanu Ün.
Prof.Dr. Celal TÜRER, Ankara Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ali DADAN, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ali ÖGE, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Galip VELİJİ, Tetova Devlet Ün.	Yrd.Doç.Dr. Engin ERDEM, Ankara Ün.
Prof.Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Ün.	Yrd.Doç.Dr. A. Sıdika OKTAY, Süleyman Demirel Ün.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Aytekin ŞENZEYBEK, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Hidayet IŞIK, Ç. Onsekiz Mart Ün.	Yrd.Doç.Dr. Erhan TECİM, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Faruk SANÇAR, R.T.Erdoğan Ün.
Prof.Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Ün.	Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇINAR, Süleyman Demirel Ün.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Hakan UĞUR, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Muş Alparslan Ün.
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. H. Ülevyi HÜSEYİN, Uluslararası Irak Ün.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Ün.
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN, Erciyes Ün.	Yrd.Doç.Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Ün.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Ün.	Yrd.Doç.Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Ün.
Prof.Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Ün.	Yrd.Doç.Dr. İsmail BİLGİLİ, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S.Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Kasım MOMİNOV, M. Alparslan Ün.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. M. K. A. BAKKALOĞLU, Marmara Ün.
Prof.Dr. M. Mustafa ÇKMAKLIOĞLU, Ankara Ün.	Yrd.Doç.Dr. M. Mucahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Ün.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. M. Mücahit DÜNDAR, Sakarya Ün.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Neşet TOKU, Aksaray Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Ün.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Ün.	Yrd.Doç.Dr. Memduh en-NABİ, R.T.Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Ramazan BUYRUKÇU, S.Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muhammed ÖZDEMİR, Katip Çelebi Ün.
Prof.Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Kars Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muhammed SARI, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muharrem YILDIZ, S.Demirel Ün.
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mustafa Kayihan ERBAŞ, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Şırnak Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mustafa KİSPET, Kastamanu Ün.
Prof.Dr. W.Mohd Nor WAN, Malezya Teknoloji Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Ün.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R.T.Erdoğan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muzaffer TAN, Ankara Ün.
Doç. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Necmettin GÜNEY, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R.T.Erdoğan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Ün.
Doç. Dr. Banu DAĞTAŞ, Anadolu Ün.	Yrd.Doç.Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Ün.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ömer Faruk ERDEM, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Erdiñç AHATLI, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ömer ÖZPINAR, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Erşan SEVER, Aksaray Ün.	Yrd.Doç.Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Ün.
Doç. Dr. H İbrahim KAÇAR, Marmara Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ramazan ŞAHAN, Muş Alparslan Ün.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Recep Orhan ÖZER, Amasya Ün.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Ün.	Yrd.Doç.Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Ün.
Doç. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamanu Ün.
Doç. Dr. İsmail ŞIK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Saffet KARTOPU, Gümüşhane Ün.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Ün.	Yrd.Doç.Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Ün.
Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Yaprak KALEMOĞLU VAROL, Aksaray Ün.
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Ün.
Doç.Dr. Murat ŞİMŞEK, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Zafer YILDIZ, S.Demirel Ün.
Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Ün.	Yrd.Doç.Dr. Zübeyir OVACIK, Çukurova Ün.
Doç.Dr. Selami ŞİMŞEK, Gümüşhane Ün.	Yrd.Doç.Dr. Murat AK, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Ün.	Dr. Kevser ÇELİK, S.Demirel Ün.
Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N.Erbakan Ün.	Dr. Necdet ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Ün.	Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Uluslararası Irak Ün.

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Adil Yavuz • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit AVCI • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ali Cüneyt EREN • Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Banu DAĞTAŞ • Anadolu Ünv. İletişim Bilimleri Fakültesi
Doç. Dr. H. Reşit DEMİREL • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. İshak ÖZGEL • Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI • Nevşehir Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Taner ASLAN • Aksaray Ünv. Fen -Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Kasım MOMİNOV • Muş Alparslan Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY • Yıldırım Beyazıt Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammed SARI • Aksaray Ünv. Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR • İ. Katip Çelebi Ünv. Sos. ve Beş. Bil. Fak.
Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÜNEY • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN • Kocaeli Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ • Aksaray Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi
Dr. Kevser ÇELİK • Süleyman Demirel Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi

Yayın ve Yazım İlkeleri

Genel İlkeler

- Mütefekkir Dergisi uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- Mütefekkir Dergisi'nde sosyal bilimlerin her alanıyla ilgili bilimsel çalışmalar yayınlanır.
- Yayınlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Diğer dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
- Yazı, <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutefekkirdergisi@gmail.com ve mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.
- Yazıları yayınlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı takdim edilir.

Yayın İlkeleri

- Mütefekkir'de yayınlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır.
- Daha önce herhangi bir şekilde yayınlandığı tespit edilen (ya da yayınlanan araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel kriterlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel kriterlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı 2 (iki) hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayınlanıp yayınlanmaması "Yayınlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayınlanabilir" ve "Yayınlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayınlanabilmesi için iki hakemin olumlu olması gerekir. Yine iki hakem tarafından "yayınlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayınlanmaz.
- Hakemlerden biri "Yayınlanabilir" diğeri "Yayınlanamaz" görüşü bildirirse araştırma bir üçüncü hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı hangi görüşü desteklerse o karar verilerek uygulanır. "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayınlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Yayın Kurulu gerek gördüğü takdirde dördüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
- Düzeltilmelerden sonra tekrar görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.
- Yazılar en fazla 20 sayfa (resim, şekil, harita, vb. ekler dahil en fazla 30 sayfa) olmalıdır.

- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. 5 kelimelik anahtar kelimeler İngilizce ve Türkçe olarak eklenmeli, makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda Kaynaklar verilmelidir.

Dipnot ve Atıf İlkeleri

MLA Stil

- a.Kitap: Kitap yazarının soyadı veya meşhur adı, adı, eser adı (italik), çeviri, tahkik, sadeleştirme, edisyon gibi yayına hazırlayanın adı, soyadı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, varsa cildi ve sayfası
Örnek: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, s. 35.
Örnek: Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî, 1. baskı, Beyrût, 1990, V/116.
- b. Makale: Makale yazarının soyadı ve adı, makale adı (tırnak içinde ve italik), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, baskı yeri ve tarihi, cildi veya yılı, sayı numarası, sayfası
Örnek: Önkal, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", Mütefakkir, Konya, 2005, Yıl: 3 Sayı: 6, s. 9-49.
- c. Basılmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri, kitap bölümleri makalelerin referans usulüne uygun olmalıdır.
- d. Hadislere yapılan atıflar Concordance usulüne uygun olmalıdır. Örnek: Buhârî, İmân 15.
- e. Müellif ve eserler, ilk geçtiği yerde tam künye ile verilmeli; sonraki atıflarda yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı yazılmaktadır. Örnek: Taberî, Târih, I/20.
- f. Arapça eser isimlerinde birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğeri küçük harflerle yazılmalıdır. Örnek: Zehebî, Târihu'l-İslâm, II/15.

APA Stil

- a. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Örnek: (Köprülü 1944), (Köprülü 1944: 15).
- b. Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (Gökay vd. 2002).
- c. Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğeri yazarları da belirtilmelidir.
- d. Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır: "Tanpınar (1976: 131), bu konuda"
- e. Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.
- f. İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Köprülü (1926)" (Çelik 1998'den).

Kaynaklar:

- a. Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir:
- b. Karahan, Leyla ve Ülkü Gürsoy (2004). Kavâid-ı Lisân-ı Türkî 1893. Ankara: TDK.
- c. Köprülü, Mehmet Fuat (1961). Azeri Edebiyatının Tekâmülü. İstanbul: MEB Yay.
- d. Shaw, Stanford (1982). Osmanlı İmparatorluğu. Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sermet Matb.
- e. Timurtaş, F. Kadri (1951). "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV (3): 189-213.

Publishing and Writing Principles

General Principles

- Mütfekkir is a refereed academic journal.
- Mütfekkir publishes scholarly articles about every field of Social Sciences.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, Arabic and English. However, upon the decision of the editorial board, articles in other foreign languages may also be published.
- Via the online article uploading and checking system on <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>, the authors can log in to a personal web page with an email address and a password, send their articles and check the referee process. At the same time, articles can be delivered through mutefekkirdergisi@gmail.com and mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr, and also through regular mails.
- Contributors will be given the relevant published issue.

Publishing Principles

- Articles submitted for consideration of publication in Mütfekkir must be academic, original and make contributions to the concerning area.
- Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas.
- The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around one-hundred-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstr-

racts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.

- Each article should include a bibliography at the end.

Footnote Writing Principles

MLA Style

- a. Book: Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (*italic*), name and surname of the translator or editor and so on, which edition, printing place and date, volume and page. Example: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, p. 35. Example: Yaqut al-Hamavi, Mu'cem al-Buldan, ed. Farîd Abdulaziz al-Jundî, 1st. Edition, Beirut, 1990, V/116.
- b. Article: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (*italic* and in quotes), title of journal or book (*italic*), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page. Example: Önkâl, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", İstem, Konya, 2005, Year: 3, Issue: 6, p. 9-49.
- c. Published symposium papers, entries for encyclopaedia, book chapters should be same with the articles.
- d. References to the hadiths should be in accordance with Concordance. Example: Bukhari, İman 15.
- e. The authors and the books should be given in the full name and title but in the following references surname or famous name of the authors and short title of the book should be mentioned. Example: Tabari, Tarikh, I/20.
- f. In the Arabic books names the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters. Example: Dhahabi, Tarikh al-Islam, II/15. Example: İbn Sa'd, al-Tabaqat al-kubra, II/25

APA Style

- a. The references within the text should be in parenthesis as following: (Köprülü 1944), (Köprülü 1944: 15).
- b. If there are more than one writers, only the surname of the first author and et.al. should be written :(Gökay et al., 2002).
- c. In the bibliography, all the authors of multiple-author article should be given.
- d. If the name of the author is given in the text, only the publication year should be given "Tanpınar (1976: 131), thinks that...."
- e. For the works and manuscripts which do not have publication date, only the author should be written; for the works such as encyclopaedia etc. which do not have an author, the name of the work should be written.
- f. In the citations from a secondary resource, the primary resource should also be written : "Köprülü (1926)" (cited Çelik, 1998).

Bibliyography

- a. The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors in any of the following formats. If there are more than one works of an author, it should be ordered according to the publication date. If the date is the same, then it should be as follows: (1980a, 1980b).
- b. Karahan, Leyla and Ülkü Gürsoy (2004). Kavâid-ı Lisân-ı Türkî 1893. Ankara: TDK
- c. Köprülü, Mehmet Fuat (1961). Azeri Edebiyatının Tekâmülü. İstanbul: MEB Yay.
- d. Shaw, Stanford (1982). Osmanlı İmparatorluğu. trns. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sermet Matb.
- e. Timurtaş, F. Kadri (1951). "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV (3): 189-213.

İÇİNDEKİLER

	Editörden...	11
	TÜRK DİZİLERİ ÜZERİNE KÜLTÜREL VE İDEOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME: “MADE IN TURKEY” A Cultural and Ideological Approach to the Turkish Soap Operas: “Made in Turkey” <i>EkmeI GEÇER</i>	13
	TURKISH SUNNI-ALEVI DIALOGUE METHODOLOGY: A PROPOSAL FOR PROJECTS USING QUR'AN CITATIONS IN CLASSICAL ALEVI SOURCES Müslüman İdeolojiler, Kur'ân'ın İçeriği ve Türk Sünni- Alevi Diyaloğu <i>Kemal Enz ARGON</i>	25
	ADÂLET KAVRAMI VE ŞİA'DA SAHÂBENİN ADÂLETİ MESELESİ The Justice Condition in Hadith and the Justice Issue of the Com- panions in the Shia'a <i>Harun Reşit DEMİREL</i>	41
ARAŞTIRMA	EMMANUEL LEVİNAS FELSEFESİNDE “BAŞKALIK VE AYNILIK” PROBLEMİ The Problem Of “Otherness And Sameness” In Emmanuel Levinas Philosophy <i>Cemzade KADER</i>	77
	ARAP DİLİ BELÂĞATINDA İÇ İÇE ÖVGÜ PEKİŞTİRME SANATI İSTİTBÂ' VE KUR'ÂN'DAN ÖRNEKLER Istibtâ', The Art Of Interbedded Praise Reinforcement And Examples Of The Quran <i>Hasan UÇAR</i>	93
	ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ (ö. 730/1330) VE TEFSİRDEKİ METODU Abd al-Razzâk al-Kâshânî and His Commentery Method <i>Mehmet KAYA</i>	107

ARAŞTIRMA	OSMANLI DÖNEMİ MÜFESSİRLERİNDEN MEHMED ŞÜKRULLAH GELENBEVÎ VE TEFSİRCİLİĞİ	137
	From Ottoman Mufasssirs Mehmed Şükrullah Gelenbevî and His Tafseer Methodology A. Cüneyt EREN	
ARAŞTIRMA NOTU	KIRAATLERİN TEFSİRE ETKİSİ (İBN ÂŞÛR ÖRNEĞİ)	151
	Impact on Interpretation of Differences in Recitation/Qıraah Murat AKKUŞ	
ARAŞTIRMA NOTU	KEMAL PAŞAZADE’NİN FÎ FADÎLETİ’L-LİSÂNİ’L- FÂRİSÎ ADLI RİSALESİNDE FARS DİLİNE AİT GÖRÜŞLERİ	177
	Kemal Pashazâde’s Views About Persian Language In His Pamphlet Called “Fî Fadîleti’l-Lisâni’l-Fârisî İsmail BAYER	
ARAŞTIRMA NOTU	”تحقق الصحابة من ضبط الرواة أسبابه ووسائله” SAHABENİN RAVİLERİN ZABTI KONUSUNDA YAPTIKLARI (SEBEPLERİ VE YOLLARI)	183
	M. Avde Ahmed el-Hûrî / Çev.: Mustafa KARABACAK	
ÇEVİRİ	”RELIGION, MORALITY, EVOLUTION” DİN, AHLAK, EVRİM	201
	Paul BLOOM / Çev.: Nuri ÇİÇEK	
ÇEVİRİ	”IS GOD AN ACCIDENT?” TANRI BİR RASTLANTI MI?	229
	Paul BLOOM / Çev.: Osman Zahid ÇİFÇİ	
ÇEVİRİ	”RELIGION IS NATURAL” DİN TABİİDİR	245
	Paul BLOOM / Çev.: Zübeyir OVACIK	
KİTAP TANITIMI	KÜRESEL SEKÜLER AHLAKIN DİNİ Mİ? DİNİN AHLAKI MI?	257
	Mehmet EVREN	

Editörden..

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Üçüncü sayımızda sekiz telif, dört tercüme, bir kitap inceleme ve bir araştırma notu olmak üzere on dört çalışma yer almaktadır. Bu sayımızda İngilizce kaleme alınmış bir telif çalışma bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da diğer dillerden yayın kabul etmeyi ve hakemleme süreci olumlu tamamlananları yayımlamayı umuyoruz.

mutefekkir, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mutefekkir.aksa ray.edu.tr> de ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Bu sayımızdan itibaren ulusal ve uluslar arası bir çok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmeye başlamıştır. Ayrıca dergimiz ULAKBİM DERGİ Park'ta yer almış ve burada yer almanın sağladığı avantajlardan okuyucularını ve yazarlarını faydalandırmayı amaçlamaktadır.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıyametli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c.c.)'tandır.

O.Zahid ÇİFÇİ

Editör

TÜRK DİZİLERİ ÜZERİNE KÜLTÜREL VE İDEOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME: “MADE IN TURKEY”

*EkmeI GEÇER**

Öz

Bu makale; Türk televizyonlarında son yıllarda artış gösteren ve aynı zamanda kültürel bir dönüşüme neden olduğu iddia edilen “Türk-yapımı” (made in Turkey) dizilerin etrafında dönen tartışmalara değinerek küresel ve yerel ölçekte oluşturduğu “popüler kültür” etkileşimini, bu etkileşim sürecini şekillendiren kültürel vurguları, ulusal ve uluslararası bir literatür taraması eşliğinde vermeyi hedeflemektedir. İdeolojik karşı çıkışlar, modernite, geleneksellik, popüler kültür, film çalışmalarındaki gelişmeler ve sosyal kimliklerin, dinin, milliyetçiliğin ve toplumsal cinsiyetçiliğin yeniden inşa edildiği medya temsilleri bu makaledeki temel öğelerdendir. Öte yandan, bu kültürel yapımların orijinleri, ekran dışındaki (yazılı basın, kamusal alan, akademik çalışmalar) temsilleri ve bu dizilere yöneltilen bilimsel ve toplumsal tepkilere de bu çalışmada değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler:Diziler, televizyon, kültür, medya üretimi, eğlence endüstrisi, izleyici.

A Cultural And Ideological Approach To The Turkish Soap Operas: “Made In Turkey”

Abstract

Specifically, tackling the debates around the “made-in Turkey” soap operas, this article aims to give the pop-cultural, local and global interaction of these television serials and the cultural motives that structure this interaction along with a national and international literature review. Ideological oppositions, modernity, tradition, popular culture, the progress in the Turkish film production and the media representations where social identities, religions, nationalisms and gender are structured, are main highlights of this article. On the other hand, this commentary also attempted to give the origins of these cultural productions, their out-screen representations (print media, public-sphere, academic studies) and the systematic and social critiques of these serials.

Keywords: Soup Operas, television, culture, media production, entertainment industry, audience.

GİRİŞ

Türk dizileri ve onların etrafında dönen tartışmalara, şüphesiz Türk televizyon-culuğunun tarihsel gelişiminden yola çıkarak bakılmalıdır. Bu nedenle, TRT'nin yayına başladığı 1968 yılından¹ özel kanalların 90'larda² Türk toplumunun hayatına girmesine kadar geçen süre, aynı zamanda renkli ekranların evlere yerleşme süresi ve dolayısıyla toplumsal, ailevi ve bireysel yaşam biçimindeki (kültür) değişimin ilk işaretlerinin görüldüğü zamanlar olarak nitelendirilebilir.

Televizyon dizilerinin yukarıda değinilen kültürel dönüşümde özel bir yeri vardır. Bu nedenle, diğer programlara değinilse de, diziler bağlamındaki tartışmalar, bu makalede hususiyetle vurgulanmıştır. Türkiye'de toplumun televizyon seyretme alışkanlığının yüksek seviyelere çıkmasının başlangıcı olan 90'lardan bugüne; televizyon dizilerinin kültürel etkileşimi, medyadaki temsilleri, onlara yöneltilen sosyal ve bilimsel eleştiriler; kültür, modernite, geleneksellik, televizyon ürünlerindeki gelişim ve dizi sektöründeki muhtemel zorluklar bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Türk toplumu dizileri seyretme serencamına daha çok pembe dizi formatındaki *Kinta Kunte*, *Köle Isaura* gibi tarihi gerçekliğe sahip dizilerle başladı ve bu süreci *Yalan Rüzgârı*, *Zenginler de Ağlar*, *Hayat Ağacı*, *Manuela*, *Yaban Gülü* gibi daha uzun yapımlar devam ettirdi. Sabahın erken saatlerinde ya da akşam saatlerindeki dizi toplanmaları, 90'lı yıllarda Türkiye'deki toplumsal yaşam kültürünün önemli bir görünüşü haline dönüşmüştür. Bu diziler daha çok ezilmiş sınıfın ıstıraplarını gündeme getirmiş ve belki de Türkiye'de bunca ilgi görmesi insanların kendilerini dizideki kahramanlarla özdeşleştirmeleri olmuştur. Ancak özellikle son yıllarda yerli dizilerin yapılmaya başlanmasıyla bu süreç farklı bir mecrada devam etmiş artık daha çok "bizden" olan "ezilmişlerle" özdeşleşebilme imkânına kavuşabilmiştir.³

Türkiye'de, özel kanalların yayına başlamasıyla televizyon programlarında biçim ve içerik bakımından değişiklik olmuş, program türlerinde de çeşitlenmeler yaşanmıştır. TRT yayıncılığında olduğu gibi özel televizyon yayıncılığında da yerli izleyiciler tarafından dramalar yoğun ilgi gören programlar arasında yer almıştır. Bu diziler, çok kanallı televizyon ortamında en yaygın anlatı türlerinden biri olmuştur.⁴

*Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü Öğretim Üyesi. E-posta: ekmeLgecer@sakarya.edu.tr

¹ Çetin, Emre, *The Paramilitary Hero on Turkish Television: A Case Study on Valley of the Wolves*, Newcastle, 2015, s. 60.

² Eickelman, D. F. ve Anderson, J. W., *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, USA, 2003, s. 196.

³ Mustafa Tekin, "Çocuklar Duymasın ya da Bir Sitcomun Çağrıştırdıkları", *Umran Dergisi*, İstanbul, 2003 Sayı: 103, s.107.

⁴ TV dizilerinin çeşitleri ve değişen türleri için bkz. Sevilay Çelenk, *Televizyon Temsil Kültürü:90'lı Yıllarda Sosyokültürel İklim ve Televizyon İçerikleri*, Ankara: Ütopya Yayınları, 2005, s.290.

Türk televizyonları, bir zamanlar Avrupa'da yayınlanan sabah saatlerindeki "soap opera"larla⁵ yetinirken artık yerli diziler yapılmaya başlanmış ve bu diziler "altın saatler"de (*prime time*)⁶ yayınlanmıştır. Kanallar, Türk toplumundan edindikleri hikâyelerle daha etkili bir izlenme profili yakalamış, böylece istedikleri reytingleri⁷ yakalayabilmişlerdir. Bu yeni diziler özellikle 1995 yılından itibaren hemen hemen tüm televizyon kanallarının ana yayınlarda en önemli yeri almış, bugün Türkiye'de neredeyse her akşam her kanalda birkaç dizi yayınlanmaya başlamıştır.⁸

POP-KÜLTÜREL BİR KURGU OLARAK DİZİLER

Günümüzde boş zamanları hedef alan bir endüstrileşmenin varlığını ve eğlenmenin giderek rutinleştiğini ileri süren çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, bu sürecin önemli bir parçasının standart ve sürekli yenilenmeye dayanan televizyon programları olduğu görülebilmektedir.⁹ Bu programlar içerisinde de diziler özel bir yer tutmaktadır ve ayrıca en çok ilgi gösterilen program türlerindedir.¹⁰

Dizilerin aralarındaki farklılıkların benzerliklere oranla önemsiz gibi görünmektedir. Özellikle, mevcut film kültürü dikkate alınarak, hangi hikâyeler ve formatlar çok reyting yaparsa o format aynıyla taklit edilmektedir. Diziler için "televizyon sa-

⁵ "Soap Opera", bir hikâyenin bölümler halinde televizyon ya da radyoda yayınlanmasıdır. Soap operalar aslında "sabun köpüğü" olarak da nitelendirilir. Bu yayınlar, yeterince uzundur. "Soap" ifadesi, ilk zamanlarda bu türden yayınlara, Gamble, Palmolive gibi "sabun" markalarının sponsor olmasındandır. Bu diziler (hikâye) önceleri sadece ev kadınlarına yönelik olarak gün içerisinde yayınlanırken daha sonraları değişen "mesai" bağlamında farklı versiyonları ile akşamları da yayınlanmaya başlamıştır ki şimdilerde ülkemizde de erkek ya da kadın izleyiciye hitap eden, sıkça seyredilen diziler akşam "soap opera"larıdır. Soap operaları diğer drama türlerinden ayıran en önemli özelliği açık uçlu hikâye bölümlerinden oluşmasıdır. Her bölüm hikâyenin bir dahaki bölümle bağlanarak devam edeceğini gösteren sözlerle biter. Yılın belli bölümlerinde yayınlanan soap operalar genelde "dramatik" bir son ile bitirilir. Bkz. Dorothy Hobson, *Soap Opera*, Cambridge: Polity Press, 2002.

⁶ Prime time, herhangi bir programın akşam saatlerinde (akşam ortasında) televizyonda yayınlanmasıdır. Bu kuşakta genellikle diziler, filmler, reality şovlar, eğlence ve maçlar yayınlanır. Genel olarak prime time saatleri 20.00 ila 23.00 saatleri arası ya da merkez için 19:00 ila 22:00 saatleri arası olarak kabul edilmiştir. Pazar prime time saatleri, birer saat önceden başlar. Bu saatler, toplumun "geleneksel televizyon izleme eğilimi"ne göre değişkenlik arz edebilir. Bu nedenle farklı ülkelerde farkı "prime time" uygulamaları görülebilir.

⁷ İzleyici Oranı (*reyting*) ortalama izlenme oranıdır. Bir program diliminde veya zaman diliminde her dakikaya düşen ortalama izleyici yüzdesini gösterir. İzlenme Payı, bir kanalın belli bir zaman diliminde toplam izleyiciden almış olduğu payı gösterir. Detay için bkz: Bülent Çaplı, *Medya ve Etik*, Ankara: İmge Kitabevi, 2002. Ayrıca bkz: Reyting. http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik_id=438adebb-ecf6-4456-bffd-efcd7e0e3dd(26.09.2012).

⁸ Sevilay Çelenk ve Nilüfer Timisi, "Yerli Dramalarda Kadın Temsili ve Şiddet", *Televizyon, Kadın ve Şiddet*, Nur Betül Çelik, (drl.), 1. Basım, Ankara: Dünya Kitle İletişimi Araştırma Vakfı, 2000, s.23.

⁹ Gülseren Adaklı Aksop, "Televizyon Türlerinde Dönüşüm", *Yıllık 99*, Ankara: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2001, s.237.

¹⁰ Wilson, M. J., "Preserving Soap History: What wil it Mean for the Future of Soaps?" *The Survival of Soap Opera: Transformations for a New Media Era*, Ford, S., Kosnik, A. D. ve Harrington, C. L. (drl.), USA: University Press of Missisipi, 2011, s. 151.

natinin en gelişmiş biçemlerinden biri olma sıfatı” yakıştırılmıştır. İzleyici, dizideki karakterlerin yaşamlarının bir parçası hâline gelmeye başladığını düşünerek, dizinin seyredilmesine daha yoğun katılımda bulunmaktadır.¹¹

Diziler de tıpkı diğer televizyon programları gibi onaylarını ve devam ettirilip ettirilmeyecekleri sonucunu izleyiciden alırlar. “Programın üretilmesi ve devam ettirilmesi için endüstriye belli bir kârı vaat etmesi yani belli bir izleyici kitlesi tarafından beğenilmesi gerekmektedir. Bu beğeninin temel ölçütü izlenme oranıdır. Günümüzde medyanın ürettiği temel meta biçiminin izleyici olduğunu ileri sürülmüş, izleyicinin medya endüstrisi tarafından reklâm verenlere satıldığı görüşü savunulmuştur.”¹²

Televizyon dizilerinin, özellikle son yıllarda artan ivmesi, toplumsal kültüre etkisi ve kendi çevresinde yeni bir kültür oluşturması ayrıca değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu dizilerin gündelik yaşamdan (*Papatyam, Star TV*) politikaya (*Veda Kanal D*), aile içi ilişkilerden (*Bir Kadın Bir Erkek, Star TV*) töresel inançlara (*Hayat Devam Ediyor, ATV*), toplumsal yapıdan (*Yalan Dünya, Kanal D*) psikolojik hislere (*Beşinci Boyut, STV*) dair pek çok konuda mesajlar vermesi akademik alanda da çözümleme ihtiyacı oluşturmaktadır. Sosyal Antropolog *Tayfun Atay* katıldığı TV programında, günde 3-4 saatini dizi izlemeye ayırdığını belirttiikten sonra dizi ve toplumsal yaşam arasındaki ilişkiye dair şu önemli tespiti yapıyor:¹³

Türkiye’de diziler toplumu anlamak için çok önemli ama bu anlamda diziler yeterince ciddiye alınmıyor. Türkiye’de diziler İkinci Bahar ile ciddiye alınmaya başlandı. Orada anlatılan hayatın geleneksel yaşam biçimi, geleneksel kültür kalıplarından modern kültür kalıplarına geçiş, bunun için kullanılan simgeler önemliydi. Diziler doğal bir antidepresan etkisi yapar, ancak izleme saatlerinin abartılması da tehlikeye yol açabilir.

Dizilerde işlenen konular genelde birbirinin aynısı olmasına rağmen, konular bitmez tükenmez çeşitlemeler biçiminde işlenmektedir.¹⁴ Televizyonlarda yayınlanan bu dizilerde, olay örgüsünün kurulmasında; aşk, iş ve cemaat ilişkilerinde yaşanan gerilim ve çatışmalardan yararlanılmakta, dizinin devamını sağlamak için sıklıkla şiddet ve cinsellik içeren bölümlere yer verilmektedir (*Aşk Memnu, Kanal D*).¹⁵ Güncel hayata dair hemen her konuyu işleyerek senaryolarını geliştiren dizilerin (özellikle bu çalışmada ayrı başlıklar halinde ele alınanlar), son zamanlardaki

¹¹ Bahadır İçel, *Hayatımızı Değiştiren Unutulmaz Diziler*, İstanbul: Başlık Yayın, 2011.

¹² Tellan, Bülent, “Üretim ve Tüketim Süreci Açısından Popüler Kültür ve Medya İlişkisi: Kurtlar Vadisi Örneği”, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, Kasım 2004, Yıl: 5, Sayı: 57, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi57/tellan-kurt.htm> (13.03.2006).

¹³ Tayfun Atay, *Jurnal Programı*, A Haber, 25.10.2012.

¹⁴ Gürhan Tümer, “Televizyon İnsanı”, *Gösteri Dergisi*, Sayı.15 (1982), s.53.

¹⁵ Mathieu Roussein, “Turkish Soap Power: International Perspectives and Domestic Paradoxes”, *Euxinos*, 2013, Volume: 10, pp. 16-22.

değişime rağmen, dini motiflere ya da yaşama dair pek az öge barındırması da dikkate değerdir.

1980'lerin başında, Hollandalı kültürel çalışmalar eleştirmeni Ien Ang, araştırması için "Viva" isimli bir kadın dergisinde okuyucularına şunu sorar: "Dallas¹⁶ gibi dizileri neden sevip sevmediğinizi bana yazar mısınız?" Ang, verdiği ilanın ardından bu diziyi seven ve sevmeyenlerden mektuplar aldı. İzleyicilerden biri şöyle diyordu:¹⁷

"Dallas'ı neden seviyorum biliyor musunuz? Sanırım bunun nedeni dizideki problemlerin, entrikaların, büyük-küçük zevklerin ve belaların kendi hayatımızda da olması... Gerçek hayatta da J.R. gibi korkunç birini tanıyorum, ama o sadece sıradan bir inşaatçı. Bazen onlarla ağlamayı seviyorum. Neden olmasın? Böylece eskide kalmış duygularım bir çıkış yolu buluyor."

Ang'ın okuyucusunun verdiği cevapta da görülebildiği gibi, Dallas gibi diğer dizilere de duygusal gerçekliği veren, dizilerdeki ailelerin hayatı ile kendi hayatımızı birleştirmemizdir. Aslında Türkiye'deki diğer dizilerde de hemen hemen aynı motifler vardır. Oradaki aileler kadar zengin olmayabiliriz ancak bozulan ilişkiler, mutluluk, sevinç, acı, hastalık gibi temel duygular ise ortaktır. Dizilerden bunca etkilenmemizin sebebi dizinin başarısı değil; duyguların ortak oluşu olsa gerektir.¹⁸

İlk dönemlerde daha çok Amerikan dizilerinin taklidi şeklinde kendine hayat veren Türk dizileri zamanla daha başarılı bir ivme kazanmış ancak yine de "bir kültür dayatması" yapmaktan kendini uzaklaştıramamıştır. Diziler, genelde belli sorunlara yönelik konular işlemekte ve yönetmenlerin "günlük hayatın gerçekleri" olduğunu belirttikleri unsurları (*entrika- Küçük Sırlar, şiddet- Arka Sokaklar*) tüm detayları ile göstermekten imtina etmemektedir.

Bu filmlerin olay örgüleri, karakterleri ve temalarının dayandığı *ortak referansları gündelik olaylar* sağlamaktadır. Bu ortak referanslar izleyici üzerinde öyle etkili olmaktadır ki, aileler çocuklarına film kahramanlarının ismini vermekte, iş yeri sahipleri ofisleri için filmdeki ofisin adını kullanabilmekte, seks ve şiddet kişileştirilerek davranış isimlendirilebilmektedir (*TC Coşkun ya da Deli Yürek*). Böylelikle dizi karakterleri bir bir gerçek hayatımıza girmiş aramıza karışmış olmaktadırlar. Gerçek anne babaların, gerçek iyilerin yerine geçirilen sahteleri zamanla seyirci üze-

¹⁶ 1980'lerde ortaya çıkan Dallas dizisi ülkemiz de dâhil olmak üzere uluslararası anlamda büyük başarılar kazandı. 90'ın üzerinde ülkede izlendi. Sıradan insanın tarih boyunca süregelen soylulukla zenginliğin kökenindeki haksızlıkla savaşın televizyon ekranındaki bir simgesidir. Bu nedenle JR kahraman olmuştur. Çünkü o tüm yozluğun çürümüşlüğü gerçek simgesidir. Dallas dizisi ve etkisi için bkz. Erol Mutlu, *Televizyonu Anlamak*, 1. Basım. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.

¹⁷ Brown, Mary Ellen, *Soap Opera and Women'S Talk: The Pleasure of Resistance*, London: Sage, 1994, s. 50.

¹⁸ Thussu, Daya Kishan, *Communicating India's Soft Power: Buddha to Bollywood*, New York: Palgrave, 2013, s. 32.

rinde kolay kolay giderilemeyecek bir etki oluşturmaktadır.¹⁹

Televizyon dizileri yahut programları yönelik olan eleştiriler “sevmek” ve “sevmemek” ile kategorize edilebilir. Aslında birçok TV yapımına daha baştan oluşturulmuş bir önyargı ile karşı gelinmektedir. Diziyi sevmenin çeşitli nedenleri sıralanabilir. Hayatımızda dizilerdeki olayları yaşamamız, aşklar, sevinçler, kötülükler, hastalıklar... Ama “sevmemeye” yönelik temel sebep genel anlamda “popülere karşı oluş”tan kaynaklanmaktadır. Bazen günlük yaşamımızda oluşturulan tartışmalardan da etkilenerek belki de “farklı görünmek gerektiği” düşüncesi ile “dizi kötü” demekle yetinip “bir tür popüler kültür ürünü olduğu için sevmiyorum ve seyretmiyorum” diyerek eleştiri sebebini söylememenin verdiği güven daha cazip gelebilmektedir.²⁰

Dizilerin keyif vermesindeki asıl sebep bireyin kendini dizi içinde hissederek gündelik telaşlarından uzaklaşması ya da dizilerdeki karakterlerle kendi hayatında sık sık karşılaşmasıdır. Dizi ve diğer programları seyrederek vakitlerini hoşça geçirdiklerini düşünen insanlar bir yandan da oradan gelen mesajlara boyun eğmek durumunda kalmaktadırlar. Öte yandan, kolay yoldan para kazanmak, istediğine ulaşmak, zengin olmak hayali, dizileri bağlayıcı kılan unsurlardandır.²¹

Diziler, bir bakıma, izleyicilerine kendi sorunları için çözüm bulma yolları da sunmuştur. Her ne kadar insan hayatı dizilerdeki kadar sansasyonel olmasa da insanın birey olarak toplumsal ve duygusal sorunlarını kendi çabalarıyla ve doğru bilgileneyle kendi başlarına çözebilecekleri bilgisini vermiştir. Günlük hayatta da karşılaşılabilir, ırk ayrımcılığı, suçlunun yakalanması, hukuki yollara başvurma, gibi konular insanları cezpedip onlara yeni bilgiler sunarak problemleri çözme yolunu da takdim etmektedir. Aşırı lükse rağbet ettirdiği düşünülse bile, mesela ev kurma, bahçe düzenleme, dekor, aksesuar, kentli bir yaşamın gerekleri konusunda da diziler izleyicilere bilgiler verebilmektedirler.²²

Diziler ve diğer programlar aracılığı ile insanlara bir takım modeller sunulmak ya da dayatılmaktadır. Özellikle Asmalı Konak dizisindeki “Seymen Ağa” tiplemesi ile belirginleşen “model sunumu” daha sonraki dizilerde de devam etmiştir. Bir İstanbul Masalı’nda *Selim*, Avrupa Yakası’nda *Selin*, Kurtlar Vadisi’nde *Polat*, Çocuklar Duymasın’da *Meltem*, Yaprak Dökümün’de *Ali Rıza Bey*, Aşk Memnu’da

¹⁹ Shah, Pragati, *Influence of Soap Operas on Nepalese Women’s Identity Formation: A Qualitative Study*, Hanover, 2008, s. 8.

²⁰ Liccardo, Lynn, *The Ironic and Convuluted Relationship between Daytime and Primetime Soap Operas*, *The Survival of Soap Opera: Transformations for a New Media Era*, Sam Ford, Abigail De Kosnik, C. Lee Harrington (drl.), 2011, US: University of Mississippi, s. 121.

²¹ Rohd, David, *Beyond War: Reimagining America’s Role and Ambitions in a New Middle East*, New York, Penguin, 2013, s. 115.

²² Lambertz, Kathrin ve Hebrok, Melanie “Women’s Language in Soap Operas: Comparing Features of Female Speech in Australia and Germany”, Griffith Working Papers in Pragmatics and Intercultural Communication, 2011, s. 39 – 54.

Bihter ve Matmazel, Muhteşem Yüzyıl'da *Hürrem*, bunlardan sadece birkaçıdır.

Başta çocuklar olmak üzere bu tiplerin zihinlere yerleşmiş ve bir dönem insanları kendilerini onlarla özdeşleştirmişlerdir. Türkiye'de değişik yaş gruplarından erkek çocukların bir dönem "*Polat Alemdar*" gibi olmak istemeleri ve tümüyle onun davranışlarını kopyalamaları bunun en belirgin örneğidir. Aileler artık çocuklarından 'ben okula gitmek istemiyorum, mafya olacağım' sözlerini sıkça duymaya başlamıştır.²³

Televizyonlarda sunulan modeller genelde erkeğin sert, şiddet kullanan, maço yönünü ortaya çıkarırken; kadınsa daha pasif ve sessiz olmaları gerektiğini belirten mesajlar vermektedirler.²⁴ Kadınların sessizliğini ve pasifliğini kınayan diziler de kimi zaman görülse de²⁵ genelde kadınlar etkin olmayan, tümüyle erkeğe bağımlı bir görüntü arz etmişlerdir (*Yaprak Dökümü*, *Necla ile Leyla karkaterleri*). Bu ve benzeri aktarımlar, kendilerini dizi kahramanları ile özdeşleştiren bireyler için yanlış mesajlarla doludur ve cinsiyet üzerine tesis edilmiş bir rol çizmektir. Ancak geleneksel ve modern tartışmasında "modernlik" mesajı daha çok kadın üzerinden verilmeye çalışılmış, kadının erkeğin üzerindeki hâkimiyeti ve iş dünyasındaki değişimi sıklıkla vurgulanmıştır (*Fatmagül'ün Suçu Ne*, *Meltem ve Annesi*).

Televizyon aracılığıyla sunulan bu modellerden en çok etkilenen, diğer konularda da olduğu gibi, yine çocuklardır. Çocuklar özellikle ergenlik çağına gelinceye dek kendilerine bir model arayışı içerisindeyler. Her kişide bu ihtiyaç zorunlu olarak vardır.²⁶ Özellikle anne ve babalarından yeterli ilgiyi ve sevgiyi göremeyen çocuklarda televizyon modelleri daha etkili olmaktadır.

On bir-yirmi yaş arası, gençlerin toplumsal nitelik kazanmaya çalıştığı dönemdir. Dolayısıyla sunulan roller de en çok bu yaş grubunu etkilemektedir ki, gazete haberleri bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bu yaşlarda gençler kendilerine model olabilecek, "onun gibi" olmak istedikleri kişiler ararlar. Televizyon bu arayışa hızlı ve çabuk tüketilebilecek alternatifler sunmaktadır.²⁷ Bir dönem "yıldızı parlayan" örnek kişilik kısa zamanda sönmekte ve fakat bu gençleri ömür boyu etkileyebilecek

²³ Kurtlar Vadisi değerlendirmesi için bkz. Mehtap Yılmaz Gür, "Kurtlar Vadisi", Zaman Gazetesi, 01.05.2004.

²⁴ Kraidy, Marwan, *Reality Television and Arab Politics: Contention in Public Life*, New York, 2010, s. 205.

²⁵ "Çocuklar Duymasın" adlı dizide "Meltem" karakteri, kadının pasif olmaması gerektiğine, moderniteye ayak uydurması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Burada Meltem, kocası karşısında susan, itiraz etmeyen bir kadın gibi değil; aksine erkeğine yöne veren, maço tavırlarını eleştiren, gerektiğinde çekip giden bir model gibi görünmektedir.

²⁶ "Özdeşim Kurma Teorisi" kişinin bir başka insanı model alarak kendisini şekillendirdiği bilinçsiz işleyen bir savunma mekanizmasıdır. Aynı zamanda kişinin sosyal bir kimliği kendi benlik sistemine katma sürecidir. Özdeşim iki taraf içerir. Birincisi kimliği sunan kişi ikincisi ise bu kimliğe özenendir. Bkz. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 1. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s.572.

²⁷ Bkz. İlhan Yerlikaya, "Çocuk ve Gençlerin Medyadaki Zararlı Yayınlarla Karşı Bilinçlendirilmesinde En Büyük Görev Aile ve Eğitimcilerdir", http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/lcerikGoster.aspx?icerik_id=3a8e7b4c-aa8c-4cbc-8dfd-074ab1992864 (25.01.2007).

modeller üretilmemektedir (*Karadayı dizisinde Mahir karakteri*).²⁸

Çocukların özellikle cinli-perili sihir ve büyü dizilerinin verdiği mesajlara muhatap kalması onları gerçek hayatın “gerçekliğinden” alabildiğine uzaklaştırmaktadır. Çocukların okul sonrası tek eğlencesi haline dönüşen, *Sihirli Annem* (Star TV), *Selena* (Atv), *Acemi Cadı* (Star TV), *En iyi Arkadaşım* (Show TV) gibi diziler; televizyon, internet ve bilgisayarın etkisi altında kalan çocukları kendine bağlamaktadır.

Bu dizilerde gerçek dünyaya ait nerdeyse hiçbir öge görülememektedir. Cinler-periler havalarda uçuşuyor ve sihir sayesinde isteyen her istediğine anında kavuşabiliyor. Melekler ve şeytanlar savaşıyor, darmadağın bir ev sihirli bir değnek sayesinde anında toparlanıyor. Melekler ya da olağanüstü güçlere sahip insanlar küçük bir el hareketiyle zamanı durduruyor. Ödevlerdeki eksiklikler ve sınıftaki başarısızlıklar “iyi bir peri”nin yardımıyla hemen giderilebiliyor.

Dolayısıyla çocuklar, ne zaman bir sıkıntı içine girseler böyle “iyilik perileri” bekliyorlar.²⁹ Bu filmler çocukları gerçekten kopuk bir dünyaya çekiyor. Bütün işler büyü sayesinde bir anda hallediliyor. Böylelikle çocuğun bilinçaltına, “çalışmadan iş yapma anlayışı enjekte ediliyor.” Bir başka dizide baba köpek şeklinde gösteriyor. Bu da geleneksel “büyüklere saygı” anlayışına ciddi anlamda zarar veriyor.³⁰

Televizyonun çocuk üzerindeki etkisi bağımsız bir çalışmanın konusu olacak kapsamdadır. Ancak burada kısaca değinilmesi gereken hususlardan biri de annelerin “ayakaltında dolaşmasın, televizyon seyretsin” diye çocukları tümüyle TV'nin etki alanında bırakmasıdır. Ne seyredeceğini, nasıl seyredeceğini bilmeyen çocuk doğal olarak yararlı-zararlı her şeyi hiçbir ayırım yapmadan ve her sahneyi çekinmeden izleyebilmektedir. Televizyonun karşı konulmaz gücüne boyun eğen çocuklar, değerlerini televizyon dizilerinden oluşturarak toplumsal hayata girmektedirler.

“Çocuklar filmlerden öğrendiklerini uygulamak ve ‘film gibi’ yaşamak istiyor. Sizin çocuğunuz da ‘taşıyıcı annelik’ hakkında fikir sahibi olabilir ve bunu savunabilir. Dahası belki de onun için ‘bir gecelik kaçamağın’ bedeli ağır olmamalıdır!”³¹Bunları tabi ki siz öğretmediniz. Vakit geçirsin diye başına oturtduğunuz tele-

²⁸ Geraght, Christine, “Women’s Fiction Still? The Study of Soap Opera in Television Studies”, *Critical Studies in Television*, 2006, Sayı:1, s. 133.

²⁹ Ümmühan Atak, “Çocukların TV’den öğrendiği Ahlak”, *Gerçek Hayat Dergisi*, Sayı:326, (19.01.2007), s.18.

³⁰ Ahmet Maraşlı, “Toplum Cinnet Geçiriyor”, *Gerçek Hayat Dergisi*, Sayı:326, (19.01.2007), s.19. (Röportaj: Ümmühan Atak).

³¹ Yazarın burada atıfta bulunduğu dizi “Binbir Gece”dir. Dizide filmin erkek başrol oyuncusu Onur, rol arkadaşı Şehrazat’a istediği para karşılığında bir gecelik birliktelik teklif etmiş, Şehrazat da çocuğuna ilik nakli yaptırmak için bu teklifi kabul etmiştir. Daha da ilginç olan bir hafta sonraki bölümde yine daha fazla para teklif edilmesiydi. Ergun Babahan bu konuya değinerek filmde “anneliğe hakaret edildiği”ni belirtmekte ve şunları eklemektedir. “Hasta çocuğunuzun ameliyatı için fahişelik yapar mısınız? Veya bunu yapan birini “ideal anne” ilan eder misiniz? Binbir Gece isimli dizi aynen bunu yapıyor. Gündüz programlarını (Bu programları savunmuyorum elbette) haklı olarak yerden yere vuranlar bu konuda sessiz kalıyor veya diziyeye övgü yağdırıyor. Oysa bu dizi çocuğu lösemi veya başka bir ağır hastalığın pençesinde kıvranan tüm annelere hakaret niteliği taşıyor. Niye biriyle yatıp çocuğunu kur-

vizyon öğretti."³²

Dizilerde çelişkili durumlardan biri de "aile vurgusu"nun bütün olumsuzlamalara rağmen sıklıkla yapılması ve en kötü kahramanın dahi kendisini beraberliğinde mutlu hissettiği bir ailesinin olmasıdır (*Türk Malı- Show TV*). Televizyon dizilerinde her ne kadar "aile"nin önemine yeterli vurgu yapılmasa da, yerli dramalar aslında ailenin vazgeçilmezliğine hizmet etmektedir. Bu olumlama kimi zaman ideal aileyi sunarak (*Çocuklar Duymasın- ATV*), kimi zaman kayıp bir ailenin özlemini yansıtarak (*Adını Feriha Koydum, Show TV*), kimin zaman ise bozuk aile bireylerinin psikolojik buhran halini (*Yaprak Dökümü, Kanal D*) sergileyerek takdim edilir.³³

Her tür dramada şiddete başvurulur. Şiddet aslında türün yapısından kaynaklı olan vazgeçilmez bir öğedir. Çünkü çatışmanın yeniden ve yeniden oluşturulması gerekir ki izleyicinin diziye bağımlılığı artırılabilir. Tabii televizyon dizilerinin şiddete bu kadar çok yer vermesi ve onun yerine başka bir şey koyamaması çoğunlukla diziyi inandırıcılıktan uzak kılmaktadır. Dizilerin fragmanlarında dahi çeşitli flashbacklerle "kan, nefret ve gözyaşı" gibi kelimelerin ön plana çıkarılması şiddetin izleyicide yaptığı "bağımlılık" etkisine bir atıftır.³⁴

Bir diziyi seyrettirmenin yollarından birisi de, insanların belki bazen duydukları ancak tanık olmadıkları ve yaşamadıkları "olayların ve ilişkilerin" ekranlarda tüm açıklığıyla dramatize edilerek yansıtılmasıdır. Çünkü hemen herkes hayatının belli sürelerinde daha hafif ya da daha ağır bunalımlarla bir şekilde karşı karşıya gelmiş ya da kendisine anlatılmıştır. Alt edilemeyecek olanın alt edilmesi, görülmeyecek olanın görülmesi belki de bir şekilde bu görüntüleri cazip kılmaktadır. Haberler başta olmak üzere, reality showların, magazin programlarının ve talk showların bu şiddeti içermesi televizyon dizilerini ve diğer programlarının heyecanını artırmakta ve bunları daha izlenir kılmaktadır.³⁵

Türkiye'de özellikle Asmalı Konak'la etkili olmaya başlayan dizi furyası günümüzde de artarak devam etmektedir. Daha önce yayınlanan gündüz pembe dizilerinin bir formatı şeklinde başlayan yerli diziler zamanla değişiklik göstermişlerdir. Bu yeni dizilerde aksiyon daha etkin bir şekilde yer almakta dizi karakterleri ara-

→ →
tarmıyorsun deniliyor adeta bu annelere. Oysa televizyon yayıncılığının temel ilkelerinden biri aile kavramını ayakta tutmak, desteklemektir. Bu dizide ise çocuğunu kurtarmak için patronuyla 150 bin dolar karşılığı bir gece beraber olan anne rol model ilan ediliyor. Hem anneler, hem hasta çocuklar aşağılanıyor. Bütün Türkiye'de ahlaksızlığın yüceltilmesine alkış tutuyor. Ülkenin temel kavramları böyle böyle erozyona uğruyor. Anneler bugün çocuklarının amelîyatı için, yarı eğitimi için fahişeliğe başlamazsa utançduyacaklar herhalde. Özgürlükçü Türkiye'nin geldiği nokta bu: Anneyseniz fedakârlık yapın, para için patronunuzla yatın. Ayıp ve yazık!" Ergun Babahan, "Anneliğe Hakaret", Sabah Gazetesi, 28.11.2006.

³² Çocuk ve Televizyon ilişkisi üzerine önemli değerlendirmelerde bulunan yazı için bkz. Ümmühan Atak, "Çocukların TV'den öğrendiği Ahlak", Gerçek Hayat Dergisi, Sayı.326, (19.01.2007), ss.18-19.

³³ Burton, Graeme, *Talking Television : An Introduction to the Study of Television*, London: Arnold Publishers, 2000, s.57.

³⁴ Singhal, Arvind ve Rogers, Everett M., "Television soap operas for development in India", Gazette, Netharlands, 1988, Sayı: 41, s. 114.

³⁵ Mutlu, Erol, *Televizyon ve Toplum*, Ankara, 1999, s.149.

sındaki sorunlar daha çabuk çözülmektedir (*Ezel, Karadayı, Suskunlar*). Bunun sebebi kuşkusuz haftada bir kere diziyi seyreden izleyicilerin kahramanlarının ilişkisinin detaylarıyla uğraşamayacağıdır.

Gündüz pembe dizileri gibi akşam dizilerinde de aile unsuru önemli bir yer teşkil etmekte ancak bunlarda servet kazanma ve cinsellik (*Fatmagül'ün Suçu Ne, Kanal D*) daha çok ön plan çıkmaktadır. Diziler bu ve benzeri sebeplerle üzerinde en çok konuşulan televizyon türü olmuşlardır. Bunun nedeni dizilerin izleyiciyi kendisine bağlamadaki etkin rolüdür. Diziler hayatın her alanıyla ilgili sahneler içermesiyle toplumun sürekli gündeminde olmuş, popüler kültür aktarıcıları olarak izleyicilerin hayatını yönlendirmede etkin olmuşlardır.³⁶

SONUÇ

Bu makale Türkiye'de üretilen diziler üzerinde sosyo-kültürel değerlendirmede bulunulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Türk dizileri; hedef kitlesi, reytingleri ve televizyon kurguları da dikkate alınarak; içinden çıktığı toplumun öğelerini taşımaktadır. Yapımlarda, izleyicinin dikkatini çekmek için daha çok aşk, entrika, polisiye ve çatışma motifleri öne çıksa da özellikle son dönemlerde ciddi bir ekonomik sektör olarak gelişen dizi kurgularının, 90'lardaki ilklerin aksine, belki de sosyopolitik konjonktürün de etkisiyle, toplumsal yaşam biçimlerini ve toplumsal çeşitliliği daha iyi yansıttığı söylenebilir. Bu durum bir yandan televizyon/medya üretiminin toplumsal değişimle yakından ilgili olduğuna yönelik bir olumlamayı öngörse de, medya üretiminin aslında "reyting" odaklı olduğu; ancak politik-muhafazakâr atmosferin ağırlığı sebebiyle toplumsal dinamikleri dikkate aldığı tereddüdü de akademik gündemdeki yerini korumaktadır.

Öte yandan, Türk dizilerinin Balkanlar'dan Latin Amerika'ya birçok ülkede yayınlanmasının Türkiye'nin itibar değerine (halkla ilişkiler ve reklamcılıkla ilişkili olarak), bilinirliğini artırarak, katkı sunduğu açıktır. Akademik medya çalışmalarında "kötü"nü oluşturduğu değer "iyi"ye oranla daha az dikkat çektiğinden olsa gerek, (yukarıda bahsedildiği gibi) içerdiği olumsuzluklara rağmen; dizilerin Türkiye'deki muhafazakâr araştırmacılar tarafından devamlı bir tenkide tabi tutulmaktadır. Ancak medya üretiminde mesafe alan Türkiye'nin gelişimi dikkate alındığında, üretkenliğe olan takdirin neredeyse hiç görülmemesi anlamsız görünmektedir. Bu nedenle oradaki toplumların kapalı yaşam biçimlerini göz ardı ederek Türk dizilerinin Arap ülkelerindeki yansımalarına da yoğunlaşarak, dizileri sadece "toplumsal yapıyı bozan" öğeler olarak lanse etmenin akabinde, bu dizilerin tümüyle yanlış bir kurgu üzerine dayandırıldığını iddia etmek doğru olmayacaktır.

³⁶ Eskilerden günümüze dizilerin kısaca serüveni ve etkileri için Bkz. Yusuf Bülbül, "Bu Yıl Herkesin Dizi si Oldu", Zaman Gazetesi, 31.12.2003.

Kaynaklar:

- » Aksop, Gülseren Adaklı. "Televizyon Türlerinde Dönüşüm", Yıllık 99, Ankara: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2001, ss. 229-253.
- » Atak, Ümmühan. "Çocukların TV'den öğrendiği Ahlak", Gerçek Hayat Dergisi, Sayı.326, (19.01.2007), ss. 18-19.
- » Atay, Tayfun. Jurnal Programı, A Haber, 25.10.2012.
- » Babahan, Ergun. "Anneliğe Hakaret", Sabah Gazetesi, 28.11.2006.
- » Brown, Mary Ellen (1994). Soap Opera and Women 'S Talk: The Pleasure of Resistance, London: Sage.
- » Budak, Selçuk (2003). Psikoloji Sözlüğü, 1. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- » Burton, Graeme (2000). Talking Television : An Introduction to the Study of Television, London: Arnold Publishers,
- » Bülbül, Yusuf. "Bu Yıl Herkesin Dizisi Oldu", Zaman Gazetesi, 31.12.2003.
- » Çelenk, Sevilay (2005). Televizyon Temsil Kültür: 90'lı Yıllarda Sosyokültürel İklim ve Televizyon İçerikleri, Ankara: Ütopya Yayınları.
- » Çelenk, Sevilay ve Timisi, Nilüfer (2000). "Yerli Dramalarda Kadın Temsili ve Şiddet", Televizyon, Kadın ve Şiddet, Nur Betül Çelik, (drl.), Ankara: Dünya Kitle İletişimi Araştırma Vakfı.
- » Çetin, Emre (2015). The Paramilitary Hero on Turkish Television: A Case Study on Valley of the Wolves, Newcastle: Cambridge Scholars.
- » Eickelman, D. F. ve Anderson, J. W. (2003). New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere. USA: Indiana University Press.
- » Geraght, Christine. "Women's Fiction Still? The Study of Soap Opera in Television Studies", Critical Studies in Television, 2006, Sayı:1, ss. 129-141.
- » Gür, Mehtap Yılmaz. "Kurtlar Vadisi", Zaman Gazetesi, 01.05.2004.
- » Hobson, Drothy (2002). Soap Opera, Cambridge: Polity Press.
- » İçel, Bahadır (2011). Hayatımızı Değiştiren Unutulmaz Diziler, İstanbul: Başlık Yayın.
- » Kraidy, Marwan (2010). Reality Television and Arab Politics: Contention in Public Life, New York.
- » Lambertz, Kathrin ve Hebrok, Melanie "Women's Language in Soap Operas: Comparing Features of Female Speech in Australia and Germany", Griffith Working Papers in Pragmatics and Intercultural Communication, 2011, ss. 39 - 54.
- » Liccardo, Lynn (2011). "The Ironic and Convulated Relationship between Daytime and Prime-time Soap Operas", The Survival of Soap Opera: Transformations for a New Media Era, Sam Ford, Abigail De Kosnik, C. Lee Harrington (drl.), US: University of Missisipi.
- » Maraşlı, Ahmet. "Toplum Cınnet Geçiriyor", Gerçek Hayat Dergisi, Sayı.326, (19.01.2007), s.19.
- » Mathieu Rousselin. "Turkish Soap Power: International Perspectives and Domestic Paradoxes", Euxeinos, 2013, Volume: 10, pp. 16-22.
- » Mutlu, Erol (1992). Televizyonu Anlamak, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- » Mutlu, Erol (1999). Televizyon ve Toplum, Ankar: TRT.
- » Rohd, David (2013). Beyond War: Reimagining America's Role and Ambitions in a New Middle East, New York: Penguin.
- » Shah, Pragati (2008). Influence of Soap Operas on Nepalese Women's Identity Formation: A Qualitative Study, Hanover: Hanover College.
- » Singhal, Arvind ve Rogers, Everett M. "Television soap operas for development in India", Gazette, Netharlands, 1988, Sayı: 41, ss. 109-126.
- » Tekin, Mustafa . "Çocuklar Duymasın ya da Bir Sitcomun Çağrıştırdıkları", Umran Dergisi, İstanbul, 2003, Sayı: 103, ss.107-108.
- » Tellan, Bülent. "Üretim ve Tüketim Süreci Açısından Popüler Kültür ve Medya İlişkisi: Kurtlar Vadisi Örneği", Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi, Kasım 2004, Yıl: 5, Sayı: 57, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi57/tellan-kurt.htm>.
- » Thussu, Daya Kishan (2013). Communicating India's Soft Power: Buddha to Bollywood, New York: Palgrave.
- » Tümer, Gürhan. "Televizyon İnsanı", Gösteri Dergisi, Sayı, 15, 1982.
- » Wilson, M. J. (2011), "Preserving Soap History: What wil it Mean for the Future of Soaps?" The Survival of Soap Opera: Transformations for a New Media Era, Ford, S., Kosnik, A. D. ve Harrington, C. L. (drl.), USA: University Press of Missisipi, ss. 140-153.
- » Yerlikaya, İlhan. "Çocuk ve Gençlerin Medyadaki Zararlı Yayınlarla Karşı Bilinçlendirilmesinde En Büyük Görev Aileye ve Eğitimcilere Düşmektedir", http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/lceirikGoster.aspx?icerik_id=3a8e7b4c-ea8c-4cbc-8dfd-074ab1992864.

TURKISH SUNNI-ALEVI DIALOGUE METHODOLOGY: A PROPOSAL FOR PRO-JECTS USING QUR'AN CITATIONS IN CLASSICAL ALEVI SOURCES*

*Kemal Enz ARGON**

Müslüman İdeolojiler, Kur'ân'ın İçeriği ve Türk Sünni-Alevi Diyalogu Öz

Müslümanlar arası Sünni-alevi diyalogu beklentisi askıya alınmış uzun vadeli bir proje olabilir ve Türkiye'de yeni bir kavram değildir. Bu açıdan resmi ve akademik çalışmalar vardır. Aldatıcı görünen ise, Müslümanlar arası diyaloga ve uzlaşmaya ve bunun uzun vadeli stratejileri ve tekniklerine dair ideolojilerin mevcüdiyetidir. Müslümanlar arası diyaloga dair ideolojiler, mevcut aktivist ve akademik kaynaklarda görülebilir. Bunlara banşı ve dinler-arası diyalogu tesis eden materyaller ve dinler arası diyalog metodolojisiyle alakalı ödünç alınabilecek diğer materyaller de dâhildir. Alevi-sünni diyalogu olgusunda, klasik Alevî kaynaklarında bulunan Kur'ânî içeriğe stratejik bir şekilde odaklanma, hem Sünnilerin hem de alevilerin ilgisini çekebilecek bir diyalog malzemesi için gelecek vadeden bir seçenek olabilir. Akademi, bu diyalogu benimsemek ve ona ev sahipliği ile elde edilecek faydalardan yararlanmak konusunda ciddi bir potansiyele sahiptir. Bu açıdan mevcut muhtelif örgütsel metodolojiler kullanılabilir ve akademik ürünlerden ve alevî ve sünniler arasındaki anlayıştan faydalanan ekstra mevcut metodolojilerle, yuvarlak masa toplantılarıyla ve odak gruplarıyla bu metotlar artırılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sünni İslam, Alevilik, Türk Müslümanlar, Müslüman İdeoloji, Barış İnşası.

Muslim Ideologies, Qur'anic Content and Turkish Sunni-Alevi Dialogue Abstract

The prospect of Sunni-Alevi inter-Muslim dialogue can be a sustained long-term project and is not a novel concept in Turkey: there has been official and academic activity in this regard. What may appear to be deficient is the existence of ideologies for inter-Muslim dialogue and reconciliation and also long-term strategies and technique for this. Ideologies for inter-Muslim dialogue can be gleaned from existing activist and academic sources, including existing material for peace-building and interfaith dialogue also borrowing from other material describing interfaith dialogue methodology. In the case of Sunni-Alevi dialogue, a strategic focus on Qur'anic content found in classical Alevi sources presents a promising option for dialogue material that could be of interest both to Sunnis and Alevis. Academia presents a major potential to foster this dialogue and to benefit from hosting it. Various existing organizational methodologies can be used in this regard and they can be augmented with additional existing methodologies, roundtables and focus groups, benefiting academic production as well as understanding between Sunnis and Alevis.

Keywords: Sunni Islam, Alevism, Turkish Muslims, Muslim Ideology, peace building,

INTRODUCTION

It is common knowledge in Turkey that relations between Sunnis and Alevis have been quite troubled at times in Turkey's history. The purpose of this paper is to suggest various alternative ways, in addition to existing dialogue efforts, that inter-Muslim (intra-faith) dialogue can be planned and used to attempt to improve relations between Turkish Sunnis and Turkish Alevis, for the benefit of all members of both communities. The suggestions in this paper rely on a number of sources to construct methodology for inter-Muslim dialogue and ultimately to propose focusing on material from the Holy Qur'an for use in Sunni-Alevi dialogue. These various ways include not only short-term dialogue projects but also constructing strategic plans and perhaps even ideologies for sustained inter-Muslim dialogue. A major part of this dialogue effort would be within Turkish academic institutions, in the classroom and at the various academic symposia which have been or will be planned to deal with related topics.

Existing Dialogue Efforts and Scope of Alternatives

It can be noted that there have already been dialogue efforts between Sunnis and Alevis in Turkey. This can be seen as having had official sanction, with a government project, "Alevi Çalıştayları" (Alevi Workshops) with a resulting series of publications from the T.C. Devlet Bakanlığı (Ministry of State) (www.devlet.gov.tr) in 2009 and 2010 concerning the project for Sunni-Alevi dialog. (See bibliography.) There have also been numerous recent academic symposia in Turkey to study Alevism and Bektashism, for example, "Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güncel Sorunlarıyla II. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu, 16-18 Nisan 2014 (See <http://alevilik-bektasilik2.comu.edu.tr/ksayfalar/sayfa/14/21/tebligler>). Therefore it is safe to say that there have been official and academic efforts to promote dialogue between Sunnis and Alevis in Turkey. Sunni-Alevi dialogue is not a novel concept for Turkish Muslims.

In addition to any existing dialogue efforts, it is possible to consider ways for expanding or providing additional and alternative project ideas for dialogue. In so doing, dialogue between Sunnis and Alevis could strive to achieve peace-building.

* This paper draws partly upon my previous work, this being a conference paper entitled "Methodology for Turkish-Arab Inter-Muslim Dialogue and Improving Relations" submitted to the 4th Arab-Turkish Congress of Social Sciences at the University of Petra in Amman, Jordan 26th-27th of October 2014 see <http://www.atcoss.org>. This paper also draws partly upon a conference paper entitled "Towards a Methodology for Sunni-Alevi Dialogue: A Proposal" presented at the Güncel Sorunlarıyla II Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu on 16-18 April 2014 at Onsekiz Mart University in Çanakkale, Turkey: see <http://alevilik-bektasilik2.comu.edu.tr/ksayfalar/sayfa/14/21/tebligler>.

** Yrd. Doc. Dr., History of Religions, Divinity Faculty, Necmettin Erbakan University, Konya, Turkey. E-posta: Keargon@gmail.com

According to Abu-Nimer,

"An Islamic peace-building framework, applied to a context of community socio-economic development, can promote objectives such as an increase of solidarity among members of the community; bridging the gap of social and economic injustice; relieving the suffering of people and spare human lives; empowering people through participation and inclusivity; promoting equality among all members of the community; and encouraging the values of diversity and tolerance"(Abu-Nimer; 2003, 82-83).

Of course there is peace generally nowadays in Turkey between communities, but thinking about these suggested "peace-building" efforts can provide these above-mentioned interesting objectives and outcomes for a dialogue amongst communities.

In another publication, Muhammad Shafiq and Mohammed Abu-Nimer describe that, anecdotal evidence suggests that Muslim leaders find intra-faith dialogue harder than interfaith dialogue"(Shafiq and Abu-Nimer, 2007; 20). It is a point that should be made at the outset, that inter-Muslim dialogue, especially Sunni-Alevi dialogue may not be easy and may be frustrating. Nonetheless there are ways of facilitating the endeavor of inter-Muslim dialogue. Shafiq and Abu-Nimer offer some general guidelines, "guiding principles," which can also be described essentially as good manners and which can be appropriated for approaching inter-Muslim dialogue (Shafiq and Abu-Nimer; 20-40). These guidelines are important as so much of "dialogue" can be following either a non-Muslim agenda, serving non-Muslim interests, or it can represent competing interests seeking to impose conflicting doctrines. These guiding principles outlined by Shafiq and Abu-Nimer reference the Qur'an for their authority and provide a procedure by which the dialogue can take place without becoming entangled in unproductive arguments. Examples, with Qur'anic references, include "be polite and gentle and avoid harshness (68:5; 3:159); "do not speak ill of others or their religion (6:108); "equal and human treatment"; "pay full attention to the person speaking (24:30) (Shafiq and Abu-Nimer 21-23).

For more general strategic planning of inter-faith and inter-Muslim dialogue in its initial phases, it is possible to appropriate genres of dialogue which are used for Christian-Muslim dialogue and then plan inter-Muslim dialogue (Argon 2009, 363-364). There are multiple genres of Christian-Muslim dialogue described by Jane I. Smith (2007) and these can be used to programme inter-Muslim/ Sunni-Alevi dialogue. Jane I. Smith describes the following types of dialogue (Jane I. Smith; 2007, 63-82): "Dialogue of Persuasion." This involves proving the validity of one's own tradition and unfortunately also disproving the validity of the other's religion (Smith 2007: 64-65). My own opinion on this genre is that there is already enough of this activity in Muslim communities. There is the "Get to know You" mo-

del which can be said to be for establishing an introduction and is comparatively superficial (Smith 2007: 67-68). There is the "Dialogue in the Classroom" model, which touches upon interfaith dialogue in academia and this involves also university and college chaplains (Smith 2007: 68-70). This genre of dialogue in the classroom touches upon a major strategic point, that being that there are venues for dialogue that could be fostered not only by religious organizations and institutions but also alternatively by academic institutions. This is important as we can see in Turkey that academic institutions recently have been willing to host conferences and publishing about Alevi-Bektashism. (See for example, I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, 07-09 Mayıs 2010 Çorum, Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara 2011, ISBN 978-605-872-93-08.) The academic sphere as a place for fostering constructive Sunni-Alevi dialogue is probably the easiest area of potential in the near future as Turkish academia has Sunni and Alevi scholars who are intellectually equipped for this process suggested above.

The "Theological Exchange" model touches more upon comparative doctrines of the different religions and this is potentially very difficult and should really only be done with proper qualifications and preparation (Smith 2007: 70-74). The "Ethical Exchange" model of dialogue can touch more on practical matters and this will most likely bring in aspects of Islamic legal jurisprudence (Smith 2007: 74-76). The "dialogue about ritual" model concerns ritual practices, an advantage here being that these rituals might not be open to outsiders to the tradition and the dialogue allows a discussion about what is otherwise not accessible to outsiders (Smith 2007: 76-79). An example would be the Alevi Cemevi as a discussion topic. The "Dialogue about Spirituality" model will almost certainly appeal to many Westerners and can provide a venue to talk about a commonality of the spiritual aspects of traditions but this may also be a real concern for those wishing to maintain clear distinctions and differences between their traditions (Smith 2007: 79-80). Lastly, the "Cooperative Model for Addressing Pragmatic Concerns" points towards more pragmatic action and involvement than is to be seen with other dialogue genres (Smith 2007: 81-82).

To ensure that this dialogue planning and execution is Islamic and serving Islamic purposes, the ethical guidelines for dialogue should be Qur'anic, for example as outlined by Shafiq and Abu Nimer (2007; 20-46). To be of interest to Alevis, the content should include and be based on Qur'anic references from Alevi classical sources, for example, the Makalat of Hajji Bektash Wali. This could be used as content within these general different types of dialogue described above by Smith. Of course dialogues could go beyond this selection available from classical Alevi sources.

CONSTRUCTING IDEOLOGIES FOR INTER-MUSLIM/SUNNI-ALEVI DIALOGUE.

While different dialogue genres exist that can be used to focus an inter-Muslim dialogue, especially on Qur'an selections from classic Alevi sources, unfortunately it is not enough to simply have this information. For success there needs to be a long-term strategy or strategies, even an ideology for engaging in sustained inter-Muslim/Sunni-Alevi dialogue. This paper is constructed primarily from a Sunni (the majority) perspective, to outline the prospect for constructing an ideology for inter-Muslim dialogue between Sunnis and Alevis and to suggest methodologies. While Alevis have had ideologies and Sunni movements have had ideologies, what appears to be missing is an ideology for long-term sustained inter-Muslim/Sunni-Alevi dialogue projects. To receive adequate resources for a sustained effort, this initiative would probably need to come primarily from within the community of the Sunni majority but it would also need support from various Alevi community members. Therefore, in addition to Qur'anic material from the classical Alevi sources, as described above, there is another overall strategy for selecting and using Qur'anic material and engaging both communities in a beneficial dialogue. This strategy is to have an ideology for sustained inter-Muslim dialogue and peace-building.

Constructing Muslim ideologies for inter-Muslim dialogue could provide important direction for a long-term strategic approach to inter-Muslim dialogue. It is important to consider ideologies and make provisions for inter-Muslim dialogue projects which could augment existing Muslim ideologies or be integrated into a newly constructed ideology or ideologies for different involved Muslim institutions, groups or movements. Constructing these new ideologies is important because dialogue efforts need to be sustained over time to achieve long-term results, i.e. improved relations. Dialogue efforts would need to be part of a long-term strategy of these Muslim institutions, groups and movements and the strategy would have to serve an Islamic purpose and outcome.

For comparison and consideration to use in constructing operative ideologies for inter-Muslim/Sunni-Alevi dialogue, an appropriation of some Qur'anic selections from various existing Islamist ideologies (for example, Abul Ala Mawdudi or Iranian Shii Islamist thinkers such as Ayatollah Khomeini or others) could be used instead to structure and "operationalize" a long-term dialogue effort and an improvement in Sunni-Alevi relations. Important to note is that this appropriation would not be for any political revolution but rather for an improvement in relations which could be a "revolution in hearts," or peace-building as described by Abu-Nimer. Another way to look at these new "revolutionary ideologies" is to understand from the example of different Islamists that, first, it is possible to freshly construct ideologies based on the Qur'an and, secondly, they can be constructed attempting to be relevant to the needs of Muslims for reconciliation today (See

Nasr, 1994, 1996). These would be new, innovative, and can be quite successful. The example of different Islamist ideologies, as described by Nasr (1994, 1996) and Jahanbakhsh (2001) shows that these constructed ideologies can succeed in having a tremendous impact. Although these ideologies of Mawdudi and the Iranian Islamists have been criticized, their thinking about use of Qur'anic material to construct long-term projects can be reviewed and sometimes appropriated for Muslim representation elsewhere, in this case that representation being inter-Muslim/Sunni-Alevi dialogue.

An example of appropriation of Quran'ic material from Islamist sources could be taken from Mawdudi in his work, "Four Basic Qur'anic Terms" where he quotes the Qur'an, "Verily this brotherhood of yours (that is, of all the prophets) is a single brotherhood, and I am your Rabb, wherefore give your 'ibadah to Me. Men have apportioned rububiyah and the duty of 'ibadah on their own (without any sanction from Us), and all of them will, ultimately, return to Us. (Quran 21:92-93)" (S. Abu'l A'la Maududi, 1941: 76). This Qur'anic verse would be used to establish the intention and purpose of finding a brotherhood amongst various Muslims as a result of inter-Muslim dialogue efforts.

Another example of Islamist thinking that could be appropriated for Sunni-Alevi dialogue and peace-building could be taken from Ayatollah Khoumeini, who states, "instruct the people about the problems Islam has had to contend with since its inception and about the enemies and afflictions that now threaten it...do not allow the true nature of Islam to remain hidden..."(Algar 1980: 29; cited in Lafraie 2009: 60). This selection of a high-level scholarly opinion by a Shii Ayatollah is only one example of a scholarly interpretation which could be appropriated to support approaches to Sunni-Alevi dialogue and peace-building.

Many Muslims may find Qur'anic aspects of Islamist ideologies interesting and allow themselves to be informed to a certain extent by them but will not want to be members or part of these movements or organizations. In a more generic way, Najibullah Lafraie discusses "revolutionary ideologies," their components and their construction based on the Qur'an, suggesting an "ideal type" of revolutionary ideology that can be Qur'anic (Lafraie; 20-57). Rather importantly, he concludes that these do not always lead to revolution (Lafraie 57). The advantage of Lafraie's generic model is that it allows constructions of new ideologies, founded on Qur'anic citations, without being necessarily tied to the politics of any preexisting Islamist movements. Of course, Islamic movements have constructed ideologies and strategies to achieve certain ends, however these must be reviewed to assess not only their Islamic correctness but also their timeliness and appropriateness for changing circumstances. This freedom from political entanglements should be important especially for persons who want no question about their ability and commitment to work within the existing secular system but rather merely

want to create better relations amongst various communities.

Certain aspects of Lafraie's generic description of a "revolutionary ideology" can be outlined along with the relevant Qur'anic references, to provide an example of the outline of an ideology for inter-Muslim/Sunni-Alevi dialogue. Lafraie's model entails bringing about political consciousness (51:46; 21:16; 31:28; 2:213; 10:19; 3:103; 49:9; 9:71; 61:4) (Lafraie 2009, 22-25). Another aspect of these ideologies is a "criticism of existing social arrangements" and Lafraie references Qur'an 23:46; 2:49; 28:4; 10:83; 89:10-12; 10:78; 26:22 (Lafraie 25-27). The other aspect would be a "a new set of values," which is described by Lafraie as relating to a "Qur'anic set of values" (Lafraie 27-32). Lafraie also talks about "an outline of the Good Society," referencing Qur'an 5:47-50 and noting that there is a controversial debate about sharia, also 33:36; 4:59; 57:25; 42:38; 49:13; 2:247; 3:110; 4:60; 60:12; 3:103; 5:1,3; 24:32; 9:18; 2:177; 9:60; 2:284; 4:126; 57:10; 4:5; 2:188; 59:7; 9:34; 2:219; 4:165; 83:1-3; 2:275; 2:279; 14:32-33; 96:1-7 (Lafraie 17, 33-41). Rather importantly, as aspects of an ideology as interpreted for a peace building, this is also a "program of action" (13:11; 42:30; 4:97-98; 42:39; 42:40; 20:42-67; 26:10-69; 16:125; 7:127-28; 10:87-88; 29:56; 16:41; 8:72; 2:190; 2:191; (and more) (Lafraie 41-47). Lafraie also describes the sixth characteristic, a "commitment to action" with Qur'anic references 3:111; 48:22-23; 29:41; 16:45; 85:15-16; 48:7; 64:13; 33:3; 3:160; 3:139; 47:35; 46:13; 41:30; 2:249; 8:26; and 48:18-20 (Lafraie 41-47). With appropriation of selections from these aspects for an ideology that supports dialogue, (leaving aside the shariah debate and working within the secular system) the raising of political consciousness here leads to an understanding of the need for improved relations as an outcome of dialogue projects. Amongst other matters, the criticism of existing social arrangements could include an articulation of the different needs for improved relations between Sunnis and Alevis. One good example of a Qur'anic quote mentioned in Lafraie (2009 24) would be Qur'an 3:103. The citation reads as, "And hold fast, all of you together, to the Rope of Allâh (i.e. this Qur'ân), and be not divided among yourselves, and remember Allâh's Favour on you, for you were enemies one to another but He joined your hearts together, so that, by His Grace, you became brethren." (Hilali and Khan, 1985, 87-88).

Qur'anic values are well known and the understanding of Qur'anic values should be one of the outcomes of a good dialogue project. The outline of a desired society is one that is a better situation for all involved parties to the dialogue effort. The program of action and commitment to action must be part of the ideology, ensuring long-term commitment for eventual success.

Understanding that a general model for Muslim ideologies can successfully be constructed from the Qur'an (Lafraie 20-57), constructing an ideology for sus-

tained inter-Muslim dialogue can also rely upon the work of Abu-Nimer who provides a framework and directs attention to certain Qur'anic references that can be foundational to the purpose of peace-building. (Abu Nimer 48-84). Abu-Nimer cites Howeidy in providing seven main principles (usul), derived from the Qur'an that support coexistence and tolerance: (Abu Nimer 81; Howeidy 1993, 203). These seven principles put forward by Howeidy and later Abu-Nimer are about human dignity (see 17:70); a common origin of all humans (4:1, 5:32, 6:98); differences among people being designated by God and are part of his plan for humanity (10:99; 11:188-199; 30:22); acknowledgment of other religions and their unified origin (2:136; 42:13); freedom of choice and decision after call delivered (2:256; 17:107; 18:29; 109:4-6); Judgement is God's alone, on Judgment Day (16:124; 31:23; 42:48; 88:25-26); and good deeds, justice and equity with all (4:135; 5:8; 60:8) (Abu Nimer 81; Howeidy 1993, 203). These Qur'anic references appear to be a good beginning for the foundations of an "Islamic peace-building framework" (Abu-Nimer 82) or what could also be used to establish different ideologies for inter-Muslim/Sunni-Alevi dialogue.

Shafiq and Abu-Nimer (2007) continue in the later publication providing useful Qur'anic material for planning the framework of dialogue with Qur'anic terms and references. Most importantly, we can consider *Ta'aruf* (49:13); *Islah* (4:114); *Mujadalah* (29:46); *Ihsan* (41:34); *al-Hikmah wa al-Maw'izat al-Hasanah* (16:125); *Ta'awun* (5:2); and *Istabiqu al-Khayrat* (5:48) (Shafiq and Abu-Nimer 40-46). These major points could also be considered in constructing these ideologies for inter-Muslim dialogue.

EXAMPLES OF THE METHODOLOGY USED FOR PLANNING.

With good manners and procedure (Shafiq and Abu-Nimer 2007; 20-40) planned and assumed, the main area of content being suggested in this article for Turkish Sunni-Alevi dialogues would be relating to material selected from the Qur'an. Numerous scholars knowledgeable about Alevism have affirmed to me privately that Alevis generally do not as a rule reject the Qur'an. This is confirmed similarly by the statement according to Professor Dr. Siddik Korkmaz from the abstract to his article,

"the creedal elements of Hajji Bektash Velī's teaching are Islamic and depend primarily on the Qur'ān...this teaching has been influenced by Maturidism and the Yasawī tradition...the tenets of Islamic creed such as the unity of God, the prophethood of Muhammad, and resurrection after death are the components of the Bektashi teaching... this teaching has a Sufi character which represents the conception that differences can and should coexist" (Korkmaz; 119-134)

In theory, then there are therefore points where Sunnis can find matters to discuss with Alevi-Bektashis in the context of "theological exchange" (Jane I.

Smith, 2004; 164-197) focusing on material selected from the Qur'an. This historical Alevi reliance on the Qur'an can be seen in the example of the Makalat of Hacı Bektash Veli. (Coşan 1990) and the later English translation (Uluç; 2006, 2007). Extensive Qur'anic references are given throughout the text of the Makalat: this is clear in the Esat Coşan redaction of the Makalat text. (Another option of a source text to compare is the more recent "Makalat Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli", Hazırlayanlar Prof. Dr. Ali Yılmaz, Prof. Dr. Mehmet Akkuş, Dr. Ali Öztürk, Türkiye Diyanet Vakfı 367, Anadolu Halk Klasikleri Serisi 2, Alevi-Bektaş Dizisi 2, Ankara 2013).

The Qur'anic references from the "Ten Stations of the Law" from the Maqalat of Hacı Bektash are provided within the redaction by Esat Coşan (1990) and in the English translation by Dr. Tahir Uluç (2006, 2007). The references for each station of the ten stations of the Law according to Hacı Bektash Wali are: "First: (5:9); Second: (3:79); Third: (2:43) (3:97) (5:6); Fourth: (2:275); Fifth: (4:3); Sixth: (2:222); Seventh: (Esat Coşan's redaction of the Maqalat references this simply as a "hadis" whereas Tahir Uluç in his English translated version locates this as evidenced by a sahih hadith, "Sahih Muslim; Kitab al-Masajid wa Mawadi' al-Salaat, 42."); Eighth: (13:25); Ninth: (2:172) (20:81); Tenth: (3:104). (9:71)(Coşan (1990: 13-14); Uluç (2006: 44-46)."

It is evident from the references to the Qur'an in the Maqalat that sufficient Qur'anic material is available for selection and discussion with and by Sunnis together with Alevis in different genres of inter-Muslim dialogue. In addition to the Makalat, the extended corpus of translated Alevi classic works provides even more Qur'anic material for discussion. This Qur'anic material could be used within various genres of inter-Muslim dialogue but in any case the purpose would be to increase knowledge, overcome problems and improve relations.

To begin to plan using this material, we can consider local or general needs for which a Sunni-Alevi dialogue might be helpful (either in communities or within academia) and then make a selection of what general type of dialogue we would like to program. Selecting and appropriating from the genres of Christian-Muslim dialogue described by Smith (2004) we can look, as an example, at prospects for using the models of "ethical exchange," the "cooperative model for addressing pragmatic concerns," and the later described genre of "dialogue in the classroom" (Smith 2007).

The category of "ethics" in Christianity has its counterpart in the Islamic law. If there is to be a Sunni-Alevi dialogue about Muslim "ethics," this would have to be within this context, discussing aspects of Islamic legal jurisprudence.

Of course this is only a small selection from the Makalat of Hacı Bektash but it offers ample insights about which a dialogue about "ethics" could be hosted. It is also only one of the books in the series of Alevi classics which has been re-

cently published by the *Türkiye Diyanet Vakfı*. Furthermore, the content for a Sunni-Alevi dialogue need not be limited to ethics but could extend to other areas such as the "spirituality and moral healing" model of dialogue suggested by Smith. Not only the other sections of the *Maqalat* of Hajji Bektash Wali but selections of Qur'an and also commentary from the other recently published Alevi classics could be utilized for a discussion of "spirituality and moral healing." These other Alevi classic works are the "*Vilayetname, Sarayname, Muhammad bin Hanefiyya Cengi, Dil-Güsa, Besmele Tefsiri, Erkanname 1, Ilm-i Cavidan, Dastan-ı İbrahim Edham, Hızırname, Fütüvvetname-ı tarikat, Kitab-ı Dar, Kitab-ı Cabbar Kulu.*" (See bibliography.)

A Sunni-Alevi discussion about these "Ten Stations of the Law" from the *Maqalat* (Cosan 1990 and Uluç 2006) and their Qur'anic references could be part of a discussion not only on ethics but also part of the "cooperative model for addressing pragmatic concerns" (Smith; 2007: 81-82) focusing on more pragmatic matters. This would also be in line with Lafraie's general outline of a "revolutionary ideology" (a set of values) adapted for programming inter-Muslim dialogue, this being relevant to a discussion about achieving the desired society for all to live in. The product of these Sunni-Alevi dialogues could be a timely relevant discussion on Muslim ethics and values pertaining to pragmatic concerns affecting Sunnis and Alevis.

Expanding the Academic Experience of Inter-Muslim Dialogue and Peace-Building

As noted earlier, the academic sphere is one which has potential for fostering more Sunni-Alevi dialogue. There can be four areas of methodology where Turkish academics can expand their cooperation concerning Sunni-Alevi dialogue and peace-building. These are in the areas of networking, organizing academic conferences and symposia, and also in the area of academic roundtables and focus groups. It should be obvious to the casual observer that networking is an area of methodology that Turkish academics quite often already know and utilize very well. The reason for mentioning networking as a category of methodology is that these networking skills are relevant to cooperation within the other areas of conferences, roundtables, and focus groups. It can also be said that it is common knowledge throughout the academy that academic conferences are already organized in abundance and these are often very well organized in Turkey. Numerous examples of these conferences about Alevism and Bektashism can be found demonstrating the fact that Turkish academics are willing recently to use this methodology as a venue for a kind of formal academic Sunni-Alevi dialogue. These academic conferences can be a major resource and venue for dialogue and peace-building as described above by Abu-Nimer (2003) and Shafiq and Abu-Nimer (2007).

The other two methodologies, academic roundtables and focus groups, should be seen as strategic alternatives that are available to augment the options of conferences and symposia for facilitating Sunni-Alevi dialogue. These could be utilized much more widely in Turkish academia generally but also for this specific purpose. Although roundtables already exist widely in different forms and varieties throughout academia and industry, they have a special advantage in the ease and economy by which they can be organized in academia, also for Sunni-Alevi dialogue.¹ An academic roundtable can be relatively quickly arranged, consisting of one invited presenter and several respondents or discussants. This invited presenter could be a senior-level academic (Sunni or Alevi) who has researched an aspect of Alevism (Qur'anic content and commentary) which would be interesting for inter-Muslim dialogue. The invited presenters or discussants could alternatively be knowledgeable persons from outside of academia. Important for the success of the academic roundtable as regards Sunni-Alevi dialogue is that there is a protocol and an Islamic (Qur'anic) etiquette established by the hosts and facilitators of the roundtable consistent with the suggested guidelines of Abu-Nimer and Shafiq described above. This protocol and etiquette can be an integral part of the strategic planning and preparation for the academic roundtable beforehand. These roundtable events can be strategically planned using one of the general categories suggested by Jane I. Smith (2007). The content of these could draw on Alevi classic sources and Qur'anic material from these sources, engaging Sunnis and Alevi in a dialogue and peace-building effort founded on these Qur'anic selections.

The methodology of "focus groups" could be potentially very useful throughout Turkish academia but should be especially interesting and relevant for persons engaged in the area of Alevi-Bektashi research and/or interested in Sunni-Alevi dialogue and peace-building (Bloor, Frankland, Thomas, Robson 2001,2002). Bloor, Frankland, Thomas and Robson suggest adapting focus groups for academic purposes (Bloor et.al. 3). As Bloor, Frankland, Thomas and Robson note, the use of focus groups in the "public sector" can "yield data on the meanings that lie behind group assessments"...can "yield data on the uncertainties, ambiguities, and group processes that lead to and underlie group assessments"...and "focus groups can also throw light on the normative understandings that groups draw upon to reach their collective judgments" (Bloor et. al. 4). For research on Alevism,

¹ See my article of September 29, 2014 in the Huffington Post entitled "Academic Roundtables to Benefit Colleges and Universities(and Religious Institutions) available at http://www.huffingtonpost.com/kemal-argon/academic-roundtables-to-b_b_5880436.html. Precedent for the use of academic roundtables exists and can be seen in the book: Ibrahim M. Abu-Rabi', editor (1994) "Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives: A Roundtable with Prof. Khurshid Ahmad," Tampa Florida, World and Islam Studies Enterprise, 1994, reprinted by Institute of Policy Studies, Islamabad, Pakistan, 1995; 1996.

Bektashism, Sunni Islam and aspects of relations, focus groups offer a potential methodology for rigorous analysis.

Langford and McDonagh (2003) provide additional and often very similar or identical information on focus groups, the advantages and disadvantages and information on how to organize these. In the second chapter of Langford and McDonagh's book, "Organising and Conducting a Focus Group: The Logistics" by Anne Bruseberg and Deana McDonagh, the structure of this commercial methodology is described. As Bruseberg and McDonagh describe, "Focus groups are group interviews, and involve gathering together people with knowledge about a specific topic or issue... a chairperson or moderator promotes the discussion amongst the group...the synergy between the participants (the interaction amongst the individuals based on a mutual interest) assists in uncovering or highlighting less tangible issues. ...focus groups provide qualitative data." (Langford, McDonagh, Bruseberg 2003, 20). Both of the books, (Bloor et.al. 2001, 2002) and Langford and McDonagh (2003), provide a description of the structure and functioning of focus groups, how to plan and conduct these and the importance of analyzing the data (Bloor et.al. 19-72; Langford and McDonagh 19-42).

The importance and relevance of focus groups for Sunni-Alevi research (dialogue) and peace-building in Turkey lies in the fact that these are usually logistically more economical and feasible to arrange than larger conferences and they can more readily assemble more knowledgeable persons within Sunni and Alevi communities to focus on Qur'anic and other content. Focus groups also have the major advantage of following a protocol (Bloor et.al. 37-56), which can be ethical and well-mannered by Islamic standards, and have (deep) analysis of the resultant data, i.e. Qur'anic content (Bloor et.al. 59-72). In thinking about focus groups as originally being a commercial methodology for product development, which is directly mentioned in the title of Langford and McDonagh's (2003) book, one need only consider what the "products" are that academics produce, i.e. teaching and publications, to see their applicability. Academic focus groups would produce qualitative material for use in classroom teaching and for new publications.

What should not be forgotten with focus groups is that, these are actually a form of interview as Langford and McDonagh and Bruseberg describe above. So any research done in focus groups should follow and adhere to any and all applicable university ethical guidelines and policies for research done with human subjects: the privacy and confidentiality of these persons must be respected and protected as focus group participants.

Summarily, academics have multiple options at their disposal depending on their resources and needs. They can network with individuals in their own or other religious communities. They can choose larger events and thereby take a longer period of time and much more money (and university bureaucratic efforts and

maneuvering) to arrange conferences and symposia. Either alternatively or additionally, they can often more easily, more frequently and more economically arrange academic roundtables as smaller events. They can arrange focus groups for research with invited Alevi and/or Sunni participants, a carefully programmed protocol, (some university bureaucracy for funding and ethical oversight should be expected) and recorded/transcribed and deeply analyzed results (Bloor et. al. 37-72). All of these modalities of methodology can inform the academic products of teaching and publications.

CONCLUSION

The prospect of Sunni-Alevi inter-Muslim dialogue as a sustained long-term project appears to be more realistic if a number of factors can be accounted for. First, this is not a novel concept in Turkey: there has been official and academic activity in this regard. What may appear to be deficient is the existence of ideologies and long-term strategies for inter-Muslim dialogue and reconciliation. Ideologies for inter-Muslim dialogue can be constructed using material gleaned from existing activist and academic sources, including the material for peace-building and interfaith dialogue suggested by Shafiq and Abu-Nimer, also borrowing from other material describing interfaith dialogue methodology. In the case of Sunni-Alevi dialogue, a strategic focus on Qur'anic content found in classical Alevi sources presents a promising option for dialogue material that could be of interest both to Sunnis and Alevis. This dialogue over Qur'anic content could be stimulating and enriching in terms of knowledge for both Sunnis and Alevis, even if there is disagreement, as may be expected. The place of Sunni-Alevi inter-Muslim dialogue may be outside of and also within academia but academia presents a major potential to foster this dialogue and to benefit from hosting it. Various existing organizational methodologies (conferences and panel discussions) can be used in this regard and they can be augmented with additional existing methodologies, roundtables and focus groups, benefiting academic production as well as understanding between Sunnis and Alevis. There could even be an improvement in relations, a "peace-building" as described by Abu-Nimer (2003; 82-83).

Lastly I will suggest considering the words of Jonathon Magonet who says, "Personally, I prefer the security of religious insecurity, of a dialogue with others that continually challenges, that opens up new dimensions of my own self." (Magonet 2003, 61). When we look forward to an inter-Muslim (Sunni-Alevi) dialogue where there is almost certainly to be some disagreements but which has ethical guidelines and good etiquette, we may almost certainly expect intellectual stimulation and challenge.

Bibliography:

Mütefekkir, 2015; 2(3): 25-39

- » "Alevi Çalıştayları; 1-7" (2009-2010) Ankara, T.C. Devlet Bakanlığı, www.devlet.gov.tr.
- » "Alevi Çalıştayları; Nihai Rapor" (2010) Ankara, T.C. Devlet Bakanlığı, www.devlet.gov.tr.
- » "Ön Rapor: Alevi Çalıştayları" (2010) Ankara, T.C. Devlet Bakanlığı, www.devlet.gov.tr.
- » "Alevi İnanç Rehberleri Çalışma Yemeği" (2010) Ankara, T.C. Devlet Bakanlığı, www.devlet.gov.tr.
- » "Basında Alevi Çalıştay" (2009-2010) Ankara, T.C. Devlet Bakanlığı, www.devlet.gov.tr.
- » "Madimak Değerlendirme Toplantısı" (2010) Ankara, T.C. Devlet Bakanlığı, www.devlet.gov.tr.
- » Mohammed Abu-Nimer (2003) "Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice", Gainesville, Florida, University Press of Florida.
- » Ibrahim M. Abu-Rabi', editor (1994) Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives: A Roundtable with Prof. Khurshid Ahmad, Tampa Florida, World and Islam Studies Enterprise, 1994, reprinted by Institute of Policy Studies, Islamabad, Pakistan, 1995; 1996.
- » Hamid Algar, editor and translator, (1980) "Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini," Berkeley, CA. Mizan Press.
- » Kemal Argon (2009) "Strategies for Interreligious and Inter-Muslim Dialogue: A Proposed Methodology, Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 29, No. 3, London, Institute of Muslim Minority Affairs. Routledge/Taylor & Francis.
- » Michael Bloor, Jane Frankland, Michelle Thomas, Kate Robson, (2001, 2002 reprint) "Focus Groups in Social Research," London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications.
- » Muhammad Taqi-ud-Din Hilali and Muhammad Muhsin Khan (1985) "The Noble Quran In the English Language," Madinah, Saudi Arabia, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an.
- » Fahmi Howeidy (1993) "Al-Islam wa al-Demugratiah" (Islam and Democracy) Cairo: Cairo Center for Translation and Publication.
- » Forough Jahanbakhsh (2001) "Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran 1953-2000: From Bazargan to Soroush, Leiden, Netherlands, Brill Koninklijke Brill NV. Leiden.
- » Sıddık Korkmaz (2011) "Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İtikadi Unsurların Menşei," Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, volume 59.
- » Najibullah Lafraie (2009) "Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Qur'an," London and New York, I.B. Tauris and Co., Ltd.
- » Joseph D. Langford and Deana McDonagh (2003) "Focus Groups: Supporting Effective Product Development," London & New York, Taylor and Francis.
- » Jonathon Magonet (2003) "Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims," London and New York, IB Tauris.
- » Abu'l A'la Maududi (1941) "Four Basic Qur'anic Terms," Lahore, Pakistan, Islamic Publications.
- » Seyyed Vali Reza Nasr (1996) "Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism," New York, Oxford, Oxford University Press.
- » Seyyed Vali Reza Nasr (1994), "The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan," Berkeley and Los Angeles California, The University of California Press.
- » Muhammad Shafiq and Mohammed Abu Nimer (2007) "Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims," Herndon, Virginia, The International Institute of Islamic Thought.
- » Jane I. Smith (2007) "Muslims, Christians and the Challenge of Interfaith Dialogue" New York, NY, Oxford University Press.
- » Tahir Uluç, (2006) "Four Gates and Forty Stations: The Stages of Spiritual Journey: Hajji Bektaş Veli and His Maqalat" edited by Kemal Argon, translated and introduced by Tahir Uluç, foreword by Thomas Mcelwain, Abo, Finland, Abo Akademis Tryckeri. This English translation by Dr. Uluç was reprinted in 2007 and made available in Turkey by Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul. (www.nuvekultur.com)
- » Esat Coşan (1990) "Makalat Hacı Bektaş Veli," (Sad. Hüseyin Özbay), Ankara, Kültür Bakanlığı.1178, Klasik Türk Eserleri/10.
- » I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, 07-09 Mayıs 2010 Çorum, Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara 2011, ISBN 978-605-872-93-08.

Alevi Classic Works:

- » 1. "Besmele Tefsiri.: Şerh-i Besmele" (2012) Hazırlayan Yrd. Doç. Dr. Hamiye Duran, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- » 2. "Makalat Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli"(2013) Hazırlayanlar Prof. Dr. Ali Yılmaz, Prof. Dr. Mehmet Akkuş, Dr. Ali Öztürk, Anadolu Halk Klasikleri Serisi 2, Alevi-Bektaşî Dizisi 2 Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı 367,.

-
- » 3. "Kitab-ı Dar, Ankara," (2007) Hazırlayan Prof. Dr. Osman Eğri, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 4. "Velayetname," (2007) Derleyeci Yrd. Doç. Dr. Hamiye Duran, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları.
 - » 5. "Erkanname 1," (2007) Hazırlayan Doğan Kaplan Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 6. "Dastan-ı İbrahim Edham, Dastan-ı Fatıma, Dastan-ı İbrahim" Hazırlayan Doç. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 7. "Kitab-ı Cabbar Kulu," Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 8. "Hızırname: Alevi Bektaşî Adab ve Erkanı" (2007) Hazırlayan Baki Yaşa Altınok, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 9. "İlm-i Cavidan," (2008) Hazırlayan Doç. Dr. Osman Eğri, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 10. "Dil-Güsa," (2009) Hazırlayan Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 11. "Sarayname," (2007) Hazırlayan Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 12. "Fütüvvetname-ı tarikat," (2011) Hazırlayan Prof. Dr. Osman Aydın, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » 13. "Muhammad bin Hafefiyya Cengi," (2010) Hazırlayan Ceyhun Ünlüer, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.

ADÂLET KAVRAMI VE ŞİA'DA SAHÂBENİN ADÂLETİ MESELESİ

Harun Reşit DEMİREL*

Öz

Sözlükte adalet, doğruluk ve dürüstlük anlamına gelirken bir hadis terimi olarak ravinin hadis rivayet ehliyetini ifade etmektedir. Hadis usûlcüleri adalet ve zabt için bir takım şartlar ileri sürerler ki adalet için ileri sürülen şartlar; kizbu'r-ravî, ittihamu'r-ravî bi'l-kizb, fisku'r-ravî, bidatu'r-ravî ve cehaletu'r-ravî olmak üzere beştir. Onlar bu ifadeleriyle kişinin adalet sahibi olabilmesini bu şartlara bağlamışlardır. Bu şartlar sahabe hariç tüm raviler için aranan şartlardır. Sahabenin hepsi adâlet sahibi kabul edildiği için Ehli sünnet uleması sahabenin tamamını âdil olarak görmüşler ve cerh dışı tutmuşlardır. Şia, sahabenin tanımında her ne kadar Sünnî muhaddisler gibi düşünceler de adaleti konusunda farklı düşünmektedirler. Kendi aralarında bir takım farklılıklar arz etse de sahabenin çoğunu farklı sebeplerden dolayı cerh etme yoluna gitmişler hatta daha ileri giderek bir kısmını küfürle itham ederek edaletlerine dil uzatmışlardır. Bu çalışmamızda biz; Şia'nın sahabeyi cerh ve tadil ederken ileri sürdükleri delillerini ve Ehli sünnetin bu konudaki itirazlarını inceleyerek bir değerlendirme yapacağız.

Anahtar Kelimeler:Adalet, Şiâ, Ehli Sünnet, Sahabede Adalet

The Justice Condition in Hadith and the Justice Issue of the Companions in the Shia'a Abstract

The dictionary meaning of justice is based on truth and honesty. Reliability of the narrator is a condition in the Hadith. The Hadith metodologists discussed five conditions for that justice that are 1- the lie of narrator, 2- accusing the narrator of being a liar, 3- sinfulness of narrator, 4- people who creat Beda'a (بدعة) in religion, 5- and being ignorant. With these statements they accepted that a person's justice is related to these conditions. These conditions are necessary for all the narrators except the Companions. Sunni scholars have considered all the companions as reliable, that's why, they don't criticize them. Shia agrees with Sunni scholars on the definition of the companion, however, they think differently about their justice. Although there are some differences between them, they went on to criticize many of the Companions for different reasons. They even go further and accuse some of the Companions of being disbelievers. In this study, we will examine the evidence of the Shia and the appeals of Ahl al-Sunnah. That 's why we carry out this assessment.

Keywords: Justice, The shi'a, Ahl al-Sunnah, the Companions of justice

I.KAYNAK, METOD VE TARİHİ ARKA PLAN

1.Kaynak

Çalışma konumuzun mihrini Şia ve adâlet teşkil ettiğinden dolayı araştırmamız esnasında özellikle Şia'nın temel kaynaklarına ve onların karşısında yer alan temel Sünnî kaynaklara müracaat ettik. Bu konuda kütüphanelerden ulaştığımız orallardan istifade ettik, ulaşamadıklarımız için Şâmile ve Şia CD'lerinden yararlandık. Ayrıca yine konuya yakın makaleler ve sahabe" maddesi ve farklı makaleler de taranarak değerlendirilmeye alınmıştır.

2.Metod

Çalışmamıza; konumuzun temelini teşkil eden sahabe, Şia ve adâlet kavramlarının tanımıyla başladık. Daha sonra Şia'nın sahabeye yöneltmiş oldukları itirazları maddeler halinde vererek -Ehl-i Sünnet âlimlerinin konuyla alakalı düşüncelerine yer vermeye çalıştık.

Şia lafzı altında ağırlıklı olarak her ne kadar İmâmiye/Caferiye/İsnâ Aşriye incelenmiş olsa da yine günümüzde müntesipleri bulunan Zeydiye'nin adâlet ve sahabenin adâleti hakkındaki görüşlerine de yer vermeye gayret ettik.

Adâletin tanımını Sünnî ve Şii kaynaklardan tarihi süreci içerisinde takdim etmeye çalıştık. Böylece konuyla alakalı gelişmeleri yakinen takip etme imkânımız oldu.

Keza ana temamız Şia'da sahabenin adâlet anlayışı olduğu için, Ehl-i Sünnet'in sahabenin adâletine dair delillerini uzun uzun vermek yerine Şia'nın itirazları sadedinde ele aldık. Şia'nın görüşlerini olabildiğince en eski kaynaklardan günümüze doğru vermeye gayret ettik. Çalışmanın sonunda da genel bir değerlendirme yaptık.

3.Tarihi Arka Plan

Tarihi arka plan başlığı altında sahabenin tanımı ve Şia'nın ortaya çıkışı hakkında bilgi ile konuya girmek istiyoruz.

3.1.Sahabe Tanımı

Sahabe sözlükte S-H-B kökünden türemiş olan kelimenin tekili sahabî olup -ashâb ve sahâbe çoğul anlamında kullanılır.¹

Muhaddisler: "Peygamber (s.a.v.)'le sohbet eden veya bir saat kadar olsa da onu gündüzleyin gören"² şeklinde tanımlarken usûlcüler ise "Hz. Peygamber

* Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: demirelhresit@hotmail.com

¹ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trhs., I, 519.

² Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Beyrut, 1988, s. 68.

(s.a.v.)'e *ittiba eden ve istifade için uzun süre onunla sohbet eden kimsedir.*"³şeklinde bir tanımlama yoluna giderler.⁴

3.2.Şia'nın Tanımı

Şia, sözlükte "*yardımcı, taraftar, bölük, fırka, hizib*"⁵ anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de ise fırka, bölük, topluluk⁶; taraftar, birine tabi olma⁷; yayma⁸ gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

Şia'nın ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler vardır. Bu görüşleri Peygamber(s.a.v.)'in sağlığında ve vefatını müteakip olmak üzere iki başlık altında toplayabiliriz.

Şii kaynaklar, Şia'nın Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sağlığında ortaya çıktığını iddia ederler ve onun tarafında yer alanların "Ali Şiasi" denen topluluğu oluşturduklarını ileri sürerler.⁹

Peygamber (s.a.v.) sonrasında çıktığını iddia edenler çıkış zamanları hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ahmed Emin¹⁰, çıkış tarihi olarak Peygamber (s.a.v.)'in vefatını müteakip Ali'nin - meşru halife olduğu iddiasıyla başladığını savunur.

Kimi araştırmacılar çıkışının siyasî ve Hz. Osman'nın vefatını müteakip çıktığını¹¹; kimisi Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında özellikle de Cemel ve Sıffin harbinden sonra çıktığını söylemişlerdir. Tâhâ Hüseyin, Hz. Ali'nin şehadetinden sonra Muâviye'ye beyatından sonra ortaya çıktığını iddia eder.¹²

Bir terim olarak ise, Peygamber (s.a.v.)'in vefatını müteakip Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i beyt'ine hilâfeti layık gören ve onları meşru halifeler kabul eden, Hz. Ali'den sonra da halifelerin mutlaka onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan topluluk-

³ Bazı farklılıklarla birlikte bkz. Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 69-70; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ* (thk: Muhammed Abdusselam Abdu's-Şâfi), Beyrut, 1993, I. bsk., I, 130; Emir Padişah el-Buhaîrî, Muhammed Emin, *Teysiru'r-Tahrîr fi Usûli'l-Fikh İbni'l-Humâm*, Mısır, 1351, II, 66; Leknevî Abdullhayy, *Tuhfetu'l-Ahyâr b. İhyâi Sünneti Seyyidi'l-Ebrâr*, Beyrut, 1992, s. 63.;

⁴ Bu konudaki farklı tanımlar için bkz: Demirel Harun Reşit, "*Ehl-i Hadis Ve Usûlcüler Arasında Sahabe Tanımı Tartışması*", İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe –Sahâbe Kimliği ve Algısı-, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan 2013, Sakarya Ü. İlahiyat Fak., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 449-467.

⁵ er-Râzî, Zeynuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir el-Hanefî, *Muhtârü's-Sihâh*, Beyrut, 1999, I/171; İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 189.

⁶ bkz: Enam, 67/ 65, 159; Hicr, 15/10; Meryem, 19/69; Kasas, 28/4; Rum, 30/32; Sebe', 34/54; Kamer, 54/51

⁷ bkz: Kasas, 28/15; Saffat, 37/83.

⁸ bkz: Nûr, 24/19.

⁹ Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Musa, *Firaku's-Şia*, Ncef, 1936, II, 17.

¹⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1964, s. 266 v.d.

¹¹ Wellhausen, J., *el-Havariç ve's-Şia*, Kahire, 1958, s. 146.

¹² Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kubra*, Kahire, 1966, s. 175.

ların genel adıdır.¹³

Şia'nın zuhuruna dair her ne kadar farklı görüşler olsa da onların çıkış noktalarının siyasî olduğudur. Zaten bu durum da ilerleyen yıllarda kendi düşüncelerinin meşrutiyetini ispat sadedinde kendi gibi düşünmediklerini ileri sürdükleri sahabeye yönelik iftiralara sebep olacaktır.

II. ADÂLET KAVRAMI VE TARİHİ SÜRECİ

1. Sözlük Anlamı

Hadisin senet kısmını oluşturan râvîler arasında yer alan sahabe, kendisinden sonra gelen kuşaklara sûre ve ayetlerin nüzul sebeplerini, Peygamber (s.a.v.)'in ayetlerin tatbikatlarına dair uygulama ve bu konudaki sözlerini, dini hayatıyla alakalı bilgilerinin yanı sıra şemâilini nakleden kimselerdir. Kısacası Peygamber (s.a.v.)'in yaşadığı döneme dair bu gün elimizde ne varsa bütün bunları bir râvî olarak sahabenin gayretlerinden dolayı öğreniyoruz.

Rivayet edilen bütün bu bilgilere ve uygulamalara güven duyulabilmesi, senete yer alan râvîlerin güvenilir olmalarıyla mümkündür. Râvîlerin bu doğruluk vasıflarına hadis terminolojisinde adâlet ve zabt denilmektedir. Râvînin adâletinden maksat ise onun doğruluğu ve dindarlığıdır. Bununla birlikte râvîde aranan bir başka husus da zaptı konusudur ki bu da râvînin güçlü bir hafızaya sahip olmasıdır. Ancak konumuz adâletle sınırlı olduğundan bu konuya girmeyeceğiz.

Adâlet kelimesi **sözlükte** oldukça çeşitli anlamları içermektedir. Bu anlamlarda birisi de istikamet ve doğruluktur. Bu sözlük anlamını “*Konuştüğünüz zaman âdil olunuz*”¹⁴ ayeti de destekler mahiyettedir. Sözünde doğru olmak insanlarda aranan, makbul bir vasıftır. Bundan doğal - bir şey de olamaz. Adâlete karşı olan güven duygusunun temelinde de bu asıl yatmaktadır. “*İçinizden âdil kişileri şahit tutunuz!*”¹⁵ ayetinde “adl” kelimesinin şahidin vasfı olarak görmekteyiz. Hz. Ömer'in Abdurrahman b. Avf'a “Sen bizim yanımızda kendisinden razı olunan, adâleti makbul birisin. Bu konuda ne biliyorsun?”¹⁶ şeklindeki ifadesinden de “adl” kelimesinin rıza kelimesiyle aynı anlamda kullanmış olduğunu görmekteyiz.

2. “Adâlet” Kavramının İstilahî Manası ve Tarihi Süreci

Bu girişten sonra adâlet kavramının tarihi sürecini inceleyebiliriz. Bundan kastımız kelimenin yüklediği anlamın zaman içerisinde ne gibi gelişmeler kaydettiğidir.

¹³ Fiğlali, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İzmir 1993, s. 118; Kutluay Yaşar, *İslam ve Yahudî Mezhepleri*, Ankara 1965, s. 75; Tabatabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Tarihî Siyasî İlmî İrfânî ve Ahlâkî Boyutlarıyla İslamda Şia*, (çev: K. Akaras-Abbas Kâzîmî), İstanbul, 1993, s. 25.

¹⁴ Enam, 6/152.

¹⁵ Talak, 65/2.

¹⁶ Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 85.

Adâlet teriminin tarihi süreç içerisinde kazandığı anlam, bize bu kelimenin ne zaman ortaya çıktığını ve gelişim sürecini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira bu terimin ilk defa hangi asırda ortaya çıktığının bilinmesi hadisin sıhhatini ilgilendirmesi açısından oldukça önemlidir.

Araştırmamıza göre sahabe sonrası konuyla ilgili olarak ilk defa İbrahim en-Nehâî (92/728): “Müslümanlar arasında kendisinden şüphe duyulmayan kişi âdildir.”¹⁷ diyerek adâlet keliemesine açıklık getirmektedir.

II. hicrî asırda hadisler yazıya geçmiş aynı zamanda isnat uygulaması yaygınlaşmaya devam etmiştir. Cerh ve tâdil ile alakalı terminoloji yerleşmeye başlamış, hadis usûlü ile alakalı kuralları ise henüz yazıya geçmemiştir.

Bu asrın âlimlerinden Abdullah b. el-Mübârek (181/797) de “Âdil kimsede beş şart bulunur. Bunlar; namazı cemaatle kılar, içki içmez, dininde gevşeklik göstermez, yalan söylemez ve aklî dengesi yerindedir”¹⁸ diyerek, adâleti hem kişinin dürüstlüğü hem de dindarlığı şeklinde tanımlamaktadır. Burada dikkat çeken önemli bir husus âdil olabilmek için cemaate devam şartının aranması ve bir de içki içmemesi talebidir. Özellikle içki içmemesi talebi oldukça manidardır. Zira yaşadığı döneme bakıldığında bir râvîden âdil olabilmesi için içki içmemesinin istenmesi oldukça manidardır. Bu; sanki o dönemde içkinin oldukça yaygın olduğu izlenimini göstermesi açısından manidardır.

İmam Şafîî (204/819): “Şayet âdil demek hiç günah işlemeyen, ibadetlerini eksiksiz ifa eden kimse olsaydı sen hiçbir zaman âdil olan kimse bulamazdın. Günah işleyen de âdil kabul edilseydi hiç kimse cerh edilmezdi. Ancak şu var ki büyük günahları terk eden, iyiliği kötülüğüne galip gelen kimse âdildir.”¹⁹ve “Zekeriya (a.s.)’ın oğlu hariç hiçbir kimseyi tanımıyorum ki ibadetini tam yapmış ve günah işlememiş olsun. Bundan dolayı itaat yönü ağır basan kişi âdil, günahı ağır basan kişi ise mecrûhtur, âdil değildir.”²⁰demektedir.

İmam Şafîî’nin bu ifadelerinden “günahta ısrarcı olmamayı” vurgulayarak ma-sumiyet düşüncesine karşı çıktığı söylenebilir.

III. hicri asır düşünce tarihi açısından yoğun tartışmaların yaşandığı bir asır olmuş, bu dönemde Ehl-i hadis, Mutezile ve Ehl-i rey arasında tartışmalar sürüp gitmiştir. Ancak hadis tarihi bakımından bu asır önemli gelişmelere sahne olmuş daha önce sözlü olarak belirlenen hadis usûlü kaideleri yazıya geçmeye başlamıştır. Bu asır yine *Kütüb-i Sitte* kitaplarının yazıldığı asırdır. Keza bu asır “cerh ve tâdil”, “garibu'l-hadis”, “ihtilafu'l-hadîs”, “nasih-mensuh”, “ilelu'l-hadis” gibi çalış-

¹⁷ Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 79.

¹⁸ Bağdadî, *el-Kifâye*, a.y.

¹⁹ İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim el-Yemanî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım li Zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, (thk: Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, 1992, II. bsk., I, 323.

²⁰ Bağdadî, *el-Kifâye*, a.y.

malarının da yapıldığı asırdır.²¹

Hicri IV. ve V. asırlar siyasî açıdan Abbasilerin zayıfladığı İslam coğrafyasında, başta kuzey Afrika olmak üzere değişik devletler ve hanedanlıklar kurulduğu bir asırdır.

İlimi açıdan bu dönem fikhî, itikadî ve felsefî görüşlerin tartışıldığı bir dönemdir. Çalışmamız esnasında kendilerinden yararlandığımız birçok âlim bu dönemin önde gelen şahsiyetlerindedir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: Kâdî Abdulcebbar (415/1025), itikatta Mutezilî olan Hanefî usûlcülerinden Ebu'l-Hasen el-Kerhî (340/952), Ebû Bekr el-Cessâs (370/980), Pezdevî (482/1089), Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (483/1090), Eş'arî ve Şafîî İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085), Bakillanî el-Mâlikî (403/1013), Gazzafî (505/1111); ilk hadis usûlü müellifleri Râmeşürmüzî (360/971), Hakîm en-Nisâburî (405/1014), Hatibu'l-Bağdadî (463/1071), Şîî âlimlerden Kuleynî (329/941), Şeyh Saduk el-Kummî (381/991), Ebû Cafer et-Tusî (460/1067),

İşte bu asırda usûl-i hadis sahasında ilk defa eser veren Râmeşürmüzî (360/971), râvîde aranan şartlar bağlamında eserinde herhangi bir şey söylemekle beraber, hadis talibinin hadisin isnadını âli veya nâzil yapması konusunda şunlara yer verir: “(..) araştırmacılar da bu konuda farklı düşünmektedirler. Bazıları isnadın nâzil olması efdaldir, demişlerdir. Zira râvînin hadisin metnini, tevlini, râvî ve tādili için içtihad etmesi gerekir.”²²

Muhaddis Hâkim en-Nisâburî (405/1014) mütekaddim eserlerden olan *el-Ma'rife* isimli eserinde ise “Muhaddisin adâletinin aslı şudur: bidate davet etmeyen ve adâletini düşürecek günahları açıkça işlemeyen bir müslüman” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda öne çıkan husus râvînin bidatçı olsa da bidatine davet eden kimse olmamasıdır. Mutezile, Cehmiye ve benzeri bidat ehlinin bu asırda yoğun bir şekilde gündemde olmasından dolayı olsa gerek ki bidat konusuna atıfta bulunmaktadır. Zaten ilerleyen zamanlarda bu şart da râvî'de değişmeyen şartlardan birisi olacaktır.

Cessâs (370/980), mürsel hadis konusunu incelerken tabiunun mürselleri mezheb imamlarımızın dediği gibi bence de makbuldür²³, dedikten sonra Allah-ı Teâlâ'nın “إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا”²⁴ ayetiyle fiskına hükmetmiş olduğu el-Velîd b. Ukbe gibi sahâbeden adâleti zeval bulan kimseden de adâleti tespit edilene dek mürsel hadis rivayet edilmez,²⁵ der. O bu ifadeyle sahâbenin adâleti konusunda

²¹ Yücel Ahmed, *Hadis Tarihi*, İstanbul, 2012, I. bsk., s. 83.

²² Rameşürmüzî, Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdîrrahman b. Hallad, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Ravî ve'l-Vâî*, (thk: Muhammed Haccâc el-Hatib), Beyrut, 1404, III. bsk., I, 216.

²³ el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1994, II. bsk., III, 145.

²⁴ Hucurat, 49/ 6.

²⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 148.

fıskı konusunda şüphe bulunmayan sahabe hakkında adil olmadığını söylemektedir. Ancak şu da varki Velîd b. Ukbe'nin sahabî olduğu şüphelidir.

en-Nisâbü'rî ile çağdaş olan Hatibu'l-Bağdadî (463/1071) ise adâleti: "farzları yerine getiren, emr-i bi'l-maruf ve'nehy-i ani'l-münker'e riâyet eden, insanı basit düşüren günahları işlemekten kaçınan, hareketlerinde hakkı arayıp gerekeni yapan ve bu esnada dinini ve şahsiyetini zedeleyen sözlerden kaçınan kimseye âdil denir ve doğru sözlü olduğu kabul edilir" şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ "dinini ve şahsiyetini zedeleyen sözlerden kaçınan" ifadesiyle de ilerleyen zamanlarda murûet olarak talep edilen şeyleri de söylemiş olmaktadır. Günahlar konusunda ise: "Şayet hâkimler ve âlimler sadece bütün günahlardan uzak olan müslümanın rivayetini ve şehadetini kabul etselerdi hiçbir kimsenin rivayet ve şehadetinin kabul edilmesi mümkün olmazdı"²⁷ şeklinde tanımlar. Onun bu sözleri İmam Şafî'nin sözleriyle hemen hemen aynıdır. Bu aynı zamanda râvînin küçük günahlarda ısrarcı olunmamakla beraber günah işlemeyen, masum bir kimse olmadığını da dile getirmektedir.

Ebu'l-Velîd el-Bâcî el-Mâlikî (474/1072) âdil'i, farzları yerine getiren emirlerle uyan ve nehiylerden uzak duran ve mürüvveti zedeleyen şeylerden sakınan kimse olarak tanımladıktan sonra, İmam Mâlik'in de aynı görüşte olduğunu ve Şafî'nin de meşhur kavlinin bu olduğunu dile getirir.²⁸

Hanefî usûlcülerinden Pezdevî (482/1089) adâleti kâsır ve kâmil olmak üzere ikiye ayırır ve kâsır adâleti kişinin müslüman olduğunun bilinmesi ve ortalama bir akla/mutedil sahip olmasıdır. Zira asıl olan istikamettir ancak kişinin heva ve hevesi de onu istikametten ayırabilir bundan dolayı bu râvî için yeterli değildir. Kâmil adâletin ise sınırı yoktur, dedikten sonra adâlette muteber olan kişinin dininin, aklının hevâ ve heveslerine galip gelmesidir. Bundan dolayıdır ki büyük günah işleyen, küçük günahta ısrarcı olan kimsenin adâleti düşer. Ancak büyük günah işlemeyen ve küçük günahta da ısrarcı olmayan bir kimsenin adâleti tam ve kâmidir, der.²⁹

Yine Hanefî usûlcülerden Serahsî (490/1096) adâleti istikâmet³⁰ olarak tanımladıktan sonra râvînin âdil olması hakkında diyânet ve ahlakî bakımdan istikâmet üzeri olmalıdır. Büyük günahlardan kaçınmalı, küçük günahlar konusunda da ısrarcı olmamalıdır,³¹ der. Adâleti zahirî ve batinî olarak ikiye ayıran Serahsî za-

²⁶ Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 80.

²⁷ Bağdadî, *el-Kifâye*, a.y.

²⁸ Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Saîd, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmî'l-Usûl*, (thk: Abdullah Mahmud el-Cebbûrî), Beyrut, 1989, s. 287.

²⁹ Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*, İstanbul, 1309, II, 399

³⁰ Serahsî Bağdadî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (thk: Ebu'l-Vefa el-Afganî), Beyrut, 1973, I, 351.

³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 352.

hir olanın din ve akıl ile sabit olabileceğini belirttiikten sonra ancak bunlara sahip olan kimsenin âdil sayılacağını söyler. Zira bütün bunlar kişiyi istikamete götürürler. Batinî adâletin ancak şahsın amellerine bakılarak bilinebileceğine dikkat çeker ve insanlar amel bakımından farklılık arz ettiğinden buna tamamen vakıf olunamayacağına da dikkat çeker. Ve her kim itikadına göre haram olan şeyleri yapmaktan kaçınırsa o kişi dinin sınırları içerisinde istikamet üzere olacağını belirtir ve haberin hüccet ve kabulündeki hükmünü bu esas üzere bina ederiz,³² der.

Gerek Serahsî gerekse Pezdevî'nin tanımında dikkat çeken husus "murûeti ihlal eden şeyler" diye herhangi bir şart yoktur. Ancak daha sonra gelen Abdulaziz el-Buharî (730/1330)³³ ve İbnu'l-Hümâm (861/1474)³⁴ gibi bazı Hanefî usûlcüler, tıpkı Şafîiler ve muhaddisler gibi bu şartı râvîde aramışlardır.

VI. asır âlimlerinden Gazzalî (505/1111), rivayet ve şahitlikte adâlet; kişinin dini gidişatta doğruluğundan ibarettir. Keza küçük günahlardan da kaçınması gerekir, dedikten sonra yolda bir şeyler yemek, mizahta aşırıya kaçmak, ayakta bevl etmek, düşük kimselerle sohbet etmek gibi mürüvveti zedeleyen bazı mübah işlerden de kaçınmak adâletin şartlarındandır³⁵, der.

Gazzalî gibi düşünen usûlcü el-Âmidî (631/1233)'de "adâlet, şeriatte şahadet ve rivayetin kabul edilmesi ehliyetidir. Bu da büyük günahlardan, küçük günahlardan ve bazı mübah şeylerden sakınmakla olur" dedikten sonra konuyla ilgili örneklemelerde bulunur.³⁶

VII. asırda kendisinden sonra gelen hadis usûlcülerine yoğun bir etkisi olan muhaddis İbnu's-Salâh (643/1245) konuyla alakalı olarak "hadis imamlarının ekserisi ve fukahâ, rivayeti ile ihticac edilecek kimseler hakkında âdil ve rivayet ettiğini zabt edebilme şartını koşmuşlardır. Bunun açıklaması ise müslüman, akıllı, fık ve murûeti zedeleyen şeylerden sâlim olmaktır."³⁷diyerek adâleti tanımlamaktan ziyade kendisinden önce söylenenleri formüle ederek âdil kimsenin vasıflarını saymayı yeğlemiştir. Onun bu tanımından kendisinden önce konuyla alakalı konuşan Pezdevî, Serahsî ve Gazzalî gibi usûlcülerin açıklamalarına muttali olmadığı ya da dikkate almadığını düşünebiliriz.

el-Karâfî (684/1285) adâleti; büyük günahlardan ve bazı küçük günahlarda

³² Serahsî, *Usûl*, I, 351-352.

³³ Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, b.y.y., trhs., II, 399-400(sayfanın üst tarafı *Usûlu'l-Pezdevî*, alt tarafı ise Buharî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ıdır.)

³⁴ Emir Padişah el-Buharî, *Teyşîru't-Tahrîr*, Beyrut, trhs., 3/21, 61, 96; krş: Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, İbn Emir Hac, İbnu'l-Muvakkit, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut, 1983, II. bsk., II, 258.

³⁵ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, I, 157.

³⁶ bkz: el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk: Abdurrezzak Afîfî), Beyrut, trhs., II, 90-1.

³⁷ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis -Mukaddime-*, (thk: Nuretîtin İtr), Beyrut, 1984, III. bsk., s. 104.

ısrar etmekten, murûete zarar verecek mübah şeylerden ictinap etmek, şeklinde tanımlar.³⁸ Şahitlik konusuyla da alakalı olsa da daha çok rivayet konusunda önemli olduğunu söyler.³⁹

Aksi bir durum olmadıkça sahâbenin tamamı udûldur.⁴⁰ Ulemanın sahâbenin tamamı uduldur⁴¹ ifadelerinin anlamı, Peygamber (s.a.v.)'e tabi olup yanından ayrılmayanlar ve onun yol göstermesiyle hidayete erenler, demektir. Bu sahabe tefsirlerinden bir tanesidir. Yine sahabe, “bir kere de olsa gören” ve “onun zamanında yaşayan herkes” de denilmiştir. Son iki tarifte adâlet her zaman bu tanımlamada mutlak manada gerçekleşmemektedir. Zira bunların içerisinde Peygamber (s.a.v.)'e tabi olup yanından ayrılmayanlar ve O'nun yol göstermesiyle hidayete erenler âdil olanlar olduğu gibi olmayanlar da vardır. -Bu kimselere Peygamber (s.a.v.)'in nuru tecelli etmiş, bu kimselere bereketi ve yaptığı işleri zahir olmuştur.- Bu kimselerin durumu da “*Ashâbım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine tabi olursanız hidayete erersiniz*” hadisindeki gibidir. BenceMaiz ve Gamidiyeli kadının ve daha başkalarının zina etmeleri; Hz. Ömer zamanında Ebî Bekre'nin içerisinde celde, kazif olan meşhur kıssasındaki gibi, red sebepleri olabilen muarız bir durum varsa o vakit adâlet genel anlamda sabit olmaz. Bu durumda dikkatli olunması gerekir. Haklarında bu gibi durumlar vaki değilse ismet sıfatı olmaksızın âdil olduklarıdır. Yukarıdaki son iki sahabe tanımında yer alanlar için ise genel olarak araştırılıp âdil oldukları tesbit edilmedikleri müddetçe âdil olmadıklarıdır.⁴²

VIII. asrın başlarında İbn Dakîkî'l-İyd (702/1302), sahih hadisin tanımında fukahâ ve usûlcülerin metodlarına göre râvînin adâlet sıfatına sahip olması gerektiğidir. Adâlet, şahadetin kabulünde gereklidir⁴³..., der ama adâletin tanımını yapmaksızın adâletin râvî'de aranan şartlardan olduğunu altını çizer.

Sadru's-Şerîa Ubeydullah b. el-Mesûd el-Mahbûbî el-Buharî (747/1346) “râvîde aranan şartlar” başlığı altında bu şartları; akıl, İslam, adâlet ve zabt olarak tespit ettikten sonra *adâlet*, istikâmet üzeri olmak olduğunu bunun da dinin mahzurlu gördüğü şeylerden uzak olmakla mümkün olacağını söyler. Bunun da kendi arasında dereceleri olduğunu, en üst seviyesinin emredildiği gibi istikamet üzeri olmakla mümkün olunacağını söyler. Bu ise kendisini günaha sevk edecek şeylere uzak olmak ve Peygamber (s.a.v.)'e muhalefet etmemekle olur,⁴⁴ der.

³⁸ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, I, 361.

³⁹ Karâfî, *a.g.e.*, I, 360.

⁴⁰ Karâfî, *a.g.e.*, I, 359.

⁴¹ Karâfî, *a.g.e.*, I, 360.

⁴² Karâfî, el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, I, 360-1; krş: el-Karâfî, Ebu'l-Abbas, Şihâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *Cüzün min Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fi İlmi'l-Usûl*, II, 227.

⁴³ İbn Dakîkî'l-İyd Takıyuddin Ebu'l-Feth Mumammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî, *el-Iktirâh fi Beyâni'l-İstîlâh*, Beyrut, trhs., I, 5.

⁴⁴ Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh Ala't-Tavdîh*, (et-Tavdîh fiHalli Gavamidi't-Tenkîh ile birlikte), Mısır, trhs., II, 12.

İmam Subkî, (756/1355) sahabenin tamamının udûl olduğunu kabul eder ve konuyla alakalı; “diğer insanlardan farkları yoktur”; “Hz. Osman’ın katline dek adâlet sahibidirler daha sonra değillerdir” ve “Ali’yle savaşımlar âdil değillerdir” şeklindeki sözleri nakleder. el-Attâr (1250/1776), imam Subkî’nin eserine yazdığı şerhinde aynı şeyleri biraz daha açarak ele alır.⁴⁵

Müfessir ve muhaddis İbn Kesîr (774/1374) 23. bab’ta, “Kimlerin rivayeti kabul edilir veya kabul edilmez?” ve “Cerh ve Tâdil bilgisi” başlığı altında *Makbûl*’un tanımında şu bilgilere yer verir: “Makbûl: rivayet ettiğini zabt edebilen sika kimsedir. Bu ise; müslüman, âkil, bâliğ, murûet sahibi ve fısk’tan sâlim olan kimsedir....”⁴⁶der.

Kelamcı Taftazanî (793/1391), adâletle alakalı olarak şu bilgilere yer verir: takva ve bidate düşmeksizin murûete götüren şeylere devam ederek dinini korumaktır. Bunun alametleri ise büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrarcı olmamak ve bazı küçük günahları ve nefse hoş gelen *Bir lokmayı çalmak gibi*, bir tanecik bile olsa tartıda hile yapmak, düşük kimselerle bir araya gelmek, uygun olmayan mesleklerle iştiğal etmek gibi bazı mübah şeyler ve âlicenaplıktan uzak şeyleri terktir. Bidat ehli ve fasikin İslam tanımı altından çıktığı gibi kâfirin rivayeti de İslam kaydıyla adâlet vasfının dışına çıkmaktadır. Bu durum gizli bir şey değildir. Çünkü küfür en büyük günahlardandır.⁴⁷

Sahabenin adâleti konusunda ise Taftazanî şunların denildiğini söyler: bütün sahabe âdildir ve bu durum ayet ve hadislerle sabittir, denilse; biz de şunu deriz: Bazıları Peygamber (s.a.v.) ile ona tabi olarak uzun süre arkadaşlık yapan kimsedir, demişlerdir. Bundan şu sonuç çıkarılabilir: Bazıları sahabe, Peygamber (s.a.v.)’in yanında ister onunla (a.s.) uzun süre beraber olsun ya da olmasın mümin olarak gören kimsedir. Şayetsahabe O’nunla (a.s.) uzun müddet birliktelik ise, geriye kalan kişiler diğer insanlar gibidirler. İçlerinde âdil olanlar da vardır olmayanlar da, deriz.

Ayrıca sahabenin de diğer insanlardan farkı olmadığı da denilmiştir. Adâleti araştırılır ancak adâleti zahir olan veya şeyheyn gibi adâleti bilinen müstesnadır.

Görüldüğü gibi Sünnî bir kelamcı olan Taftazanî, ifade tarzından bazı sahabe hakkında konuşulabileceği anlamı çıkabilir.

Zerkeşî (794/1392) de sahih hadisin tanımını yaparken adâlet tanımını yapmadığı gibi, adâlet için istenen şartlara temas da etmemiştir.⁴⁸Ancak o usûl-i fıkha

⁴⁵ Attar, Hasan b. Muhammed b. Mahmud, *Hâşiyetu'l-Attâr ala Şerhi'l-Celâl el-Muhalla Alâ Cemî'l-Cevâmî'*, b.y.y., trhs., II, 200.

⁴⁶ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis*, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut, II. bsk., trhs., I, 92.

⁴⁷ Taftazanî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 12.

⁴⁸ bkz: Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh . Bahadır, *en-Nûket ala Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (thk: Zeynulabidin b. Muhammed bila Feric), Riyad, 1998, I. bsk., I, 100.

dair yazmış olduğu *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh* isimli eserinde adâleti, râvîde ittifakla aranan şartlardan olduğunu söyledikten sonra, manası konusunda ihtilaf olduğunu Hanefîlerin adâletten maksadın sadece İslam olduğunu fısk'ın konuyla alakası olmadığı şeklindeki düşüncelerine yer verir. Sonra da adâleti “insan nefsinde kişiyi büyük günahlardan ve bir lokma bir şey çalmak, yollara bevletmek gibi mübah adice küçük günahlardan uzak tutan melekedir ” diyerek tanımlar. Daha sonra sözlerini şöyle sürdürür: günah-ı kebair ve aşağılık küçük günahların kategorisi bir olup bu bellidir. Küçük günahları işlemekte ısrar etmek gibi. Zira bunları işlemek büyük günahları işlemeye sevk eder.”⁴⁹şeklinde tanımlar.

Sahabenin adâleti konusunda Kâdî Ebu't-Tiyb, es-Sayrafi, eş-Şeyh Ebû İshak ve daha başkalarının sahabenin tamamının udûl⁵⁰ olduğuna dair ifadelerine yer verdikten sonra el-Kattân'ın sahabenin de âdil olması gerektiğine dair sözlerine yer verir. el-Kattân Ebu'l-Hüseyin, sahabenin Peygamber (s.a.v.)'in yoluna ittiba etmesi gerekir. Vefîd içki içmesinden dolayı sahabî sayılmaz, şeklindeki ifadelerini nakleder.⁵¹

IX. asır âlimlerinden Bulkînî (804/1401), râvînin sıfatında adâlet ve zabt sahibi olmalıdır, demiş ve ne adâletten ne de şartlarından bahsetmemiştir.⁵²

Irakî (806/1404), adâlet şartlarını *Elfiyye*'sinin 260-262.⁵³ beyitleri arasında zikrederek müslüman, akıllı, baliğ, fısk ve murûeti zedeleyen şeylerden uzak olmak şeklinde sıralar.

Görüldüğü gibi Irakî⁵⁴, Suyutî (911/1505)⁵⁵ ve diğerleri de İbnu's-Salâh'ın yolunu takip ederek adâletin tanımını yapmaksızın *Mukaddime*'yi şerh etmişler, murûeti şart koşmuşlardır.

İbn Hacer (852/1448) ise adâlet hakkında şunları söyler: “Adâlet, insanı takva ve mürûete sevk eden bir melekedir. Takvadan maksat ta şirk, fısk ve bidat gibi kötü amellerden ictinab etmektir”⁵⁶ der ve daha sonra metâin-i aşere başlığı al-

⁴⁹ Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*, b.y.y., 1994, I. bsk., VI, 187.

⁵⁰ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 190.

⁵¹ Zerkeşi, a.g.e., VI, 193.

⁵² İbn Mulakkan, Sırâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Misrî, *et-Tezkirefi Ulûmi'l-Hadis*, (talik: Ali Hasen Abdulhamid), Amman, 1988, I. bsk., bkz: I, 20.

⁵³ Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin, *Elfiyetu'l-Irakî -et-Tefsiretu ve't-Tezkiretu fi Ulûmi'l-Hadis-*, (thk: el-Arabî ed-Dâir el-Furyatî; takdim ve tashih: Abdulkarim b. Abdillâh b. Abdirrahman el-Hadîr), Riyad, 1428, II. bsk., I, 117.

⁵⁴ Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdirrahim b. el-Hüseyin b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim, *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (thk: Abdurrahman Muhammed Osman), Medine-i Münevvere, 1969, I. bsk., I, 48.

⁵⁵ Suyutî, Celaluddin Abdirrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Ravî fi Şerhi Takrîbi 'n-Nevavî*, (Ebû Kuteybe, Nazr Muhammed el-Faryâbî), Kahire, 1966, II. bsk., I, 300.

⁵⁶ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalanî, *Nüzhetu'n-Nazar fi Tavdîh Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk: Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî), Riyad, 1422, I. bsk., I, 69, 205.

tında beş tanesi adâlet, beş tanesi de zabtı ilgilendiren 10 maddeyi sıralar.⁵⁷

X. asır âlimlerinden Sehavî (902/1497); “sahih hadisin şartlarının açıklaması” başlığı altında -adâlet sahibi birisinin hadisi nakletmesi- ifadesi hakkında: yeri geldiğinde izah edileceği gibi takva ve murûetten ayrılmamak⁵⁸, diyerek sahih hadisin tanımında konuya temas eder. “Adâletin şartları” başlığında ise adâleti: “takva ve murûet üzeri olmak”, şeklinde tanımladıktan sonra takvadan kasdın da şirk, fık, bidat gibi kötü fiillerden uzak durmak, olduğunu söyler. Daha sonra adâletin şartlarının beş olduğunu belirterek bunların: müslüman olmak, akıl sahibi olmak, baliğ olmak, büyük günahları işlemek ve küçük günahlarda ısrarcı olmamak, murûete mani işlerden uzak olmak, olduğunu söyler.

Sehavî, İbnu’s-Salâh’ın tanımında yer alan “murûete mani işlerden uzak olmak” ifadesinin sonunda “bu konuda ittifak vardır”, sözüne itiraz edildiğini söyler. Sonra sözlerini şöyle sürdürür: el-Hatîb ve daha başkalarının zikrettikleri gibi, İbnu’s-Salâh’ın bunu şart koşmadığı, Şafiî ve ashâbı dışında hiçbir kimse bunu şart olarak ileri sürmemiştir, denmiştir. Ancak bu söz reddedilmiştir. Muhakkak ki adâlet ulemanın ekserisine göre bütûn bu şartların olması ile mümkündür ve böyle olmadıkça adâlet tamamlanmış olmamaktadır. Bilakis fık ve muruet şartları İslam şartına bir ilave değildir -ayrı bir şarttır- Fık ve murûet şartlarından herhangi birisinin olmaması adâlet vasfını düşürür. Bunlardan herhangi birisi düştüğünde de böyle bir râvinin ne şahadeti ne de rivayeti kabul edilmez. Evet Maverdî bu konuyu araştırmışadâlet konusunda bu şarttan uzak olunduğunda; kendisini küçük düşüren fiiller, sıkıntı veren konuşma ve gülüşler, hoş karşılanmayan boş işlerle uğraşmak, sakalını koparmak ve siyaha boyamak gibi kendisine yakışmayan işler yapmak, yine insanların kendisini gördüğü halde yollara ufak abdest bozmak, durgun suya bevetlemek, yalnız kaldığında avret mahallini açmak ...gibi bir takım fık kabul edilen işlere götürmektedir,⁵⁹ der.

Sehavî ayrıca murûet konusunda zikredilen başı açık gezmek, yolda bir şeyler yemek, çıplak ayakla dolaşmak, birisine yemek ve su ikram etmemek gibi bazı konuların ihtilaflı olduğunu söyler.⁶⁰

Suyutî (911/1505) de *Elfiye*’sinde sahih hadisin tanımında “âdil kimsenin nakliyle” demesine karşın âdil kimsede aranan şartlar konusunda herhangi bir şey söylemez.

Buraya kadar görüldüğü gibi artık adâlet tanımının istilah olarak yerleştiği gö-

⁵⁷ İbn Hacer, *Nüzhetu’n-Nazar*, (thk: Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî), I, 106.

⁵⁸ Sehavî, Şemsuddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osman b. Muhammed, *Fethu’l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti’l-Hadis li’l-Irakî*, (thk: Ali Hüseyin Ali), Mısır, 2003, I. bsk., I, 28.

⁵⁹ Sehavî, *Fethu’l-Muğîs*, II, 5-6.

⁶⁰ Sehavî, *a.g.e.*, II, 6.

rülmetedir. Ancak Sehavî zamanında tanımın yerleştiği görülmesine rağmen Suyutî'nin konuyla ilgili bir açıklama yapmaması dikkat çekicidir.

Ensarî (926/1520) de konuyla ilgili olarak şöyle der: (...) “كتم خير أمة أخرجت “ ve “لكنك جعلناكم أمة وسطا” ve “لكنك جعلناكم أمة وسطا” ayetleri gereğince ne adâlet ne de şahitlik konusunda sahâbenin adâleti aranmaz. Ayette geçen kimseler ve *Sahihayn'de* gelen “خير أمتي قرني” hadisi gereği bu kişiler sahâbedir. Hz. Osman'ın katline kadar sahâbenin tamamı udûldur, onun katlinden sonra ise bazı sahâbî uzak durmakla beraber fitneye karışan sahâbîlerin adâletleri araştırılır, denirken yine hak olan imam Ali'ye karşı savaşanların fasık olduğu da söylenmiştir. Böyle bir düşünce ise savaş katılanlar müçtehid kimselerdir. Hata etmiş olsalar bile günaha girmiş olmazlar, açıklaması geleceği üzeri bilakis ecir de alırlar, anlamına gelmektedir.”⁶¹

Ensarî, kişiyi küçük düşüren hususlar içerisinde bayağı meslekler(!) de çalışmak, fakih kimsenin pelerin giymesi gibi bir takım örneklemeler⁶² vererek mürüveti zedeleyen işler kapsamına Gazzalî gibi bir takım örfe dayalı değişik işleri de dâhil eder.

İbnu'n-Neccâr el-Hanbelî (972/1564), Şeyh Takiyuddin'in “ümmetin selefi ve halefin cumhurunun, Allah-ı Teâla'nın sahabeyi tadil etmesinden dolayı sahabe âdildir” şeklindeki sözlerini naklettikten sonra İbnu's-Salâh ve daha başka âlimlerin “ümmetin tamamı sahâbenin âdil olduğunu söylemişlerdir ve bu konuda bir muhalefette söz konusu değildir” şeklindeki sözlerine yer verdikten sonra sözlerini şöyle sürdürür: İbn Abdi'l-Berr de *İstiâb*'ın mukaddimesinde Ehl-i sünnetin icmasına işaret etmiş ve orada⁶³ “Allah-ı Teâla kendilerini bu kadar methettiği kişiler nasıl olur da âdil olmazlar? Bir kişinin adâleti insanlardan iki kişinin âdildir sözüyle gerçekleşmektedir. Nasıl olur da kendilerini bu kadar öven Allah-ı Teâla'nın ve Peygamber (s.a.v.)'in senası onlar için ta'dîl olmaz?”⁶⁴diyerek Şia'nın itirazına cevap vermiştir.⁶⁵

Çeşitli fırkaların sözlerini naklettikten sonra sahâbenin âdil olmalarından maksadın; kendilerinin masum olmaları ve günah işlememeleri değildir. Bundan kasıt, ne onların adâletini araştırmak ne de onlar hakkında bir tezkiye talep etmektir,⁶⁶ der.

XI. asırda yaşayan Aliyu'l-Kârî (1014/1606), muhaddislerin sahîh hadisin ta-

⁶¹ Ensarî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ Zeynuddin Ebû Yahya, *Gâyetu'l-Vusûl fi Şerhi Lüb-bi'l-Usûl*, Mısır, trhs., I, 109-110.

⁶² Ensarî, Abdu'l-Ulâ Muhammed b. Nizâmiddin Muhammed, *Fevâtihu'r-Rehamut bi Şerhi Müsellemi's-Subût*, Bulak, 1324, II, 144.

⁶³ İbnu'n-Neccâr, Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali el-Futûhî, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, (thk: Muhammed ez-Züheylî-Nezîh Hammad) b.y.y., 1997, II, bsk., II, 473.

⁶⁴ İbnu'n-Neccâr, a.g.e., II, 474.

⁶⁵ İbnu'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr*, II, 475.

⁶⁶ İbnu'n-Neccâr, a.g.e., II, 477.

nımında gelen “adl” kelimesinden kastın “âdil kimse” veya “adâlet sahibi” dir. Ya da mübalağa yollu adl/adâletli adam⁶⁷, demektir, dedikten sonra “adâlet, kişiyi takva ve murûete götüren melekedir” şeklindeki İbn Hacer’in ifadesini şöyle açıklar: meleke, “marifetullah’tan neşet eden batını bir kuvvettir. (...)”ve bu meleke onu takva ve murûete teşvik eder, der. Sözlerini, takva’nın kendi arasında mertebelerinin olduğunu ve en düşük mertebenin de şirk’ten uzakolmak olduğunu söyledikten sonra, diğer mertebeleri ise; gûnahtan ve yasaklardan ictinab etme, şüphe ve mekruh şeyleri, mubah olan şehevânî arzuları, her halükarda gafleti terk etmek, velhasıl şeriatın zemmettiği her şeyden uzak durmak,⁶⁸ şeklinde sıralar.

Murûet hakkında ise, murûet, kişinin giyiminde kuşamında yürümesinde, oturup kalkmasında ve diğer sıfatlarda akranlarına yaşıtlarına ve benzerlerine ahlak olarak benzemesidir, der ve *Mefââtih*’den; dericilik, hacamatçılık, dokumacılık, zaruret harici yola bevletmek, hamamlarda oynamak, seviyesiz insanlarla arkadaşlık etmek, bu ve benzeri şeyler murûeti zedeleyen şeyler olduğunu nakleder ve özet olarak örfün zem ettiklerinden uzak olmaktır, der ve takva’dan maksadın ise: açık ve gizli şirk’ten, vacibin terki veya bir harama devam olan fık’tan uzak durmanın yanı sıra, küfre sokan veya bozuk mezhebine davet gibi bidatlerden uzak durmak,⁶⁹ şeklindeki ifadeleri nakleder.

Bu aşırda artık düşük seviyeli işler ve dış görünüşün murûet kapsamına iyice yerleştiği görülmektedir.

Münavî (1031/1622) ise *Nuhbetu’l-Fiker* üzerine yazmış olduğu şerhte şunları söyler: Adâlet, râvîyi takva ve murûete riayet ettiren melekedir. Meleke ise nefiste iyiyi kötüyü birbirinden ayırt eden hal’dır. Bu hal; kişiyi büyük günah işlemek ve bir lokma bir şey çalmak, hurmada cimrilik yapmak, aslında mekruh olan yollara bevletmek, çarşı pazarda esnaf olmadığı halde karnını doyurmak, nefsinin isteklerini yapmak gibi mubah olan adi işlerden uzak tutar. Metinde yer alan “Her bir ferdin bunlardan uzak durması” ifadesinin manası şayet kişinin bunlarla ilişkisi varsa adâletini nefyeder, demektir.⁷⁰ Söylendiği vakit zarar vermeyen -ufak tefek- yalan, yabancı bir kadına bakmak gibi, aşağılık görülmeyen küçük günahlara gelince, bu gibi günahların her birisinden uzak durulması şart koşulmaz. Râvinin bu tür günahları yapması adâlet vasfını düşürmez. Musannifin zikretmiş olduğu açıklamaya gelince o bu konuda adâleti, “öyle bir haldir ki sahibini takva ve murûet sahibi yapar” şeklinde tanımlayan “*el-Bedî*” yazarına tabi olmuştur. O, bu ifadesiyle kabul

⁶⁷ Ali b. Sultan Muhammed, Ebu’l-Hasen Nuruddin el-Molla el-Herevî el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti’l-Fiker fi Mustalahi’l-Eser*, (Giriş ve thk: Abdulfettah Ebû Gudde; Thk veTalik: Muhammed Nezzâr Temîm ve Heysem Nezzâr Temîm), Beyrut, trhs., I, 247.

⁶⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti’l-Fiker*, I, 247.

⁶⁹ Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti’l-Fiker*, I, 248.

⁷⁰ Münavî, Zeynuddin Abdurrauf b. Tâci’l-Ârifin b. Ali b. Zeyni’l-Abidin el-Haddâdî, *el-Yevâkit ve’d-Dürer fi Şerh Nuhbeti’l-Fiker*, (thk: el-Murteda ez-Zeyn Ahmed), Riyad, 1999, I. bsk., I, 337.

edilmeyen tanımın değerini alçatmayı reddetmektedir,⁷¹ diyerek ikilemde kaldığına işaret eder.

Yine Münavî cerh ve tâdil açısından râvînin durumunun bilinmesi babında ise şunlara yer verir: Râvînin haberinin kabulü ve hadisiyle ihticac edilebilmesi için zabt ve adâlet sahibi olması gerekir. Adâlet ise kişinin; büyük günah veya küçük günahlarda ısrarcı olmak gibi fisk sebeplerinden uzak olmak ve kendisini -Hatîbu'l-Bağdadî'nin aksine- murûeti zedeleyen şeylerden kendini korumasıdır.⁷²

Görüldüğü gibi *Nuhbetu'l-Fiker* üzerine yazılmış şerhlerde, murûete dair örneklemelerde ilaveler olduğu görülmektedir.

Dehlevî (1052/1642) de adâleti geçmiş ulema gibi tarif etmiş ve “kişiyi takva ve murûete götüren meleke” derken takva'yı da: “şirk, fisk ve bidat gibi kötü ameller ve küçük günahlardan ictinab”⁷³ şeklinde tanımlamıştır. Murûeti de “Çarşıda yeme ve içme ve benzeri düşük seviyeli bazı mübahlar gibi, bazı rezil ve düşük işlerden uzak olmak” şeklinde açıklamıştır.⁷⁴

Beykûnî (1080/1669) *Manzume*'sinde, sadece sahih hadisin tanımında râvînin kendisi gibi adâlet ve zabt sahibi kimseden rivayeti, şeklinde bir ibare kullanmış ve daha başka bir ifade kullanmamıştır.⁷⁵

XII. asır âlimlerinden Muhammed b. İsmail es- San'ânî (1182/1768), adalet konusunda kendisinden önceki ibareleri nakletmiş ve “takva ve murûet üzere olmaktır”⁷⁶ şeklinde tanımlamış ve İbnü's-Salâh ile İbn Hacer'den alıntılar yapmıştır.⁷⁷

San'ânî, *Semerâtu'n-Nazar* isimli eserinde İbn Hacer'in; bidati terk etmenin adâletin esasından olduğu anlaşılmıştır, adâlet ancak ve ancak bidatin her bir çeşidinden kaçınmakla olur, sözüne yer verdikten sonra sözlerini şöyle sürdürür: bu ifade, Hafız İbn Hacer'in “bidat sahibinin rivayetinin kabul edilir” sözünü açık bir şekilde tezat teşkil ettiği kimseye gizli kalmaz. Bu ise İbn Hacer'in takva için yaptığı tarifte bir eksiklik. Bu tarifteki eksiklik ise; “haramlardan iğtinap etmek ve vacibleri de yerine getirmek” kısmıdır,⁷⁸ der.

⁷¹ Münavî, *Yevâkit*, I, 338.

⁷² Münavî, a.g.e., II, 351.

⁷³ Dehlevî, Abdülhak b. Seyfiddin b. Sadıllah el-Buhârî, *Mukaddimetu fi Usûl'l-Hadis*, (thk: Selman el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut, 1986, III. bsk., I, 61.

⁷⁴ Dehlevî, *Mukaddimetu fi Usûl'l-Hadis*, I, 62.

⁷⁵ bkz: Beykûnî, Ömer b. Muhammed b. Futûh ed-Dimeşki, *el-Manzumetu'l-Beykûniye*, 1999, I. bsk., I, 7.

⁷⁶ bkz: Muhammed b. İsmail b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî el-Kehlanî es-San'ânî, *Tavdihu'l-Efkar li-Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, (thk: Ebû Abdırrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut, 1997, I. bsk., I, 16.

⁷⁷ San'ânî, *Tavdihu'l-Efkâr li-Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, II, 86.

⁷⁸ Muhammed b. İsmail b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî el-Kehlanî es-San'ânî, *Semerâtu'n-Nazar fi İlimi'l-Eser*, (thk: Zâid b. Sabri b. Ebî 'Ulfe), Riyad, 1996, I. bsk., I, 48.

Yine o, bazı âlimlerin de takvayı, “dinin kötü gördüğü her şeyden kaçınmak” şeklindeki sözlerini aktarıp bu görüşün sahih olduğunu belirtir.⁷⁹

San’ânî’nin yukarıdaki ifadeleri İbn Hacer’in sözünde çelişki olduğuna işaret ettiği gibi yine onun bu ifadesinden kendisinin de bidat ehlinde hadis alınmayacağı görüşünde olduğu çıkar.

XIV. asır hadis usûlü yazarlarından Cezâirî (1338/1920) murûet hakkında şunlara yer verir: Bazı âlimler, murûetin adâletin içerisinde zikredilmesine itiraz etmişlerdir. Çünkü Bu tür şeylerin tamamı insanlar arasında cari olan adetlere racidir. Bu ise zaman, mekân ve topluluklara göre farklılık arz eder. Bazen murûete şeriatın istihsan kabul etmediği örf de girebilir,⁸⁰ diyerek murûet konusuna dikkat çeker.

Yine son dönem müelliflerinden Abdulkadir Bedrân (1346/1927) adâleti şöyle tanımlar: Adâlet, mükellefin yaşantısında şeriatın istediği şekilde mutedil üzere olmaktır. Öyle ki ravinin yalan söylediği görülmeyecek dini vecibelerini yerine getirecek ve yasak şeylerden ictinab edecek.⁸¹

Bütün bu bilgilerden sonra Eh-l-i Sünnet’e göre bir ravinin adalet sahibi sayılması için kendisinde aranılan şartları şöylece sıralayabiliriz:

1-Müslüman olmak: Hadis, dinin temel referansı olmasından dolayı bu şart önem arz etmektedir. Bundan dolayı kâfirin hadis öğrenmesinde bir mahzur olmasa da Müslüman olmadıkça rivayeti caiz değildir. Ancak İslam’a girdikten sonra rivayetleri kabul edilir.⁸²

2- Akıllı olmak: Bundan maksat râvînin söyleneni doğru anlayıp cevap vermesidir. Temyîz kabiliyetine sahip olmayan çocuğun rivayetine itibar edilmez.⁸³

3-Buluğa ermiş olmak: Zaten bu sorumluluk şartıdır.⁸⁴

4-Takva sahibi olmak: Bundan kasıt râvînin büyük günah işlememeye dikkat etmesi, küçük günahlarda ısrarcı olmaması demektir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hakkında yalan söyleyen kimse daha sonra tövbe etse bile rivayetleri red edilir.⁸⁵

5-Murûet sahibi olmak: Râvînin kişiliğini zedeleyen davranışlar ve işlerden kaçınması ve şahsiyetli olması demektir. Bu konuda zaman, örf ve toplumlar arası

⁷⁹ San’ânî, *Semeratu'n-Nazar*, I, 48.

⁸⁰ Cezâirî, Tahir b. Salih (veya Muhammed Salih) b. Ahmed b. Muhib es-Sem’unî, *Tevcihu'n-Nazar fi Usûli'l-Eser*, (thk: Abdulfettah Ebû Gudde), Halep, 1995, I. bsk., I, 97.

⁸¹ Bedrân, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa b.Abdirrahim b. Muhammed, *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türktî), Beyrut, 1401, II. bsk., I, 206-7.

⁸² Suyutî, *Tedrib*, I, 300; krş: San’ânî, *Tavdîh*, II, 115.

⁸³ Sehavî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 270; San’ânî, a.g.e., II, 183.

⁸⁴ San’ânî, a.g.e., II, 182-183.

⁸⁵ Sehavî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 270; Irakî, *Fethu'l-Muğîs*, s. 40.

farklılıklar gözetilebilir.⁸⁶

Şevkanî (1250/1834) râvîde aranan şartlar: 1-Teklif, 2- İslam 3- Adâlet olarak söyledikten sonra râvînin akıllı olması bahsini teklif'in altında inceler.⁸⁷

İmâmiye de sahih hadis için adâlet şartının öncelikle olması gerektiğini söyler.⁸⁸ Muhammed Bakır, gûnahta ısrarcı olmak, Allah'ın azabından emin olmak demektir ki ancak bu hüsrana uğramış kavimler içindir, diyerek, adâlet konusunda günahlarda ısrarcı olunmamasının altını çizer. Bu ifadesi genel olduğu için kebâir veya sagâir konusunda mı söylediği hususu kapalı kalmıştır.⁸⁹ Ebû Cafer günah-ı kebâir konusunda kendisine yöneltilen bir soruya en büyük günah Allah'a şirk koşmak, dedikten sonra Kur'ân'da geçen büyük günahları sayar ki bunların sayısının 22 tane olduğunu söylerken⁹⁰ İmam Rıdâ ise bu sayının 35 olduğunu söyler.⁹¹

Şîî âlimlerden Meclisî, adâlet, râvînin hakka/doğruya inanmış, dininde güvenilir ve iyice düşünebilen, yalandan kaçınan, rivayetlerinde yalanla itham edilmeyen, şeklinde tanımladıktan sonra⁹² adâlet; rivayetin kabul edilmesi için gereklidir. Uzuvarla yapılan fîsk ise şahitliğe mani olur ama rivayetini kabule mani değildir. Bundan dolayıdır ki bu vasıflarla vasıflanan cemaatlerin rivayetleri kabul edilmiştir,⁹³ der.

Hız. Ebû Bekr'in imâmetini red sadedinde imâmet için gerekli olan şeyler; adâlet, neseb, ilim ve işleri yürütebilme kudretinin zahir olmasıdır. Bunlardan hiç birisi ne Ebû Bekr de ne de diğerlerinde bulunmamaktadır,⁹⁴ diyerek Ebû Bekr başta olmak üzere diğer sahabeye taan eder.

Zeydiye muhaddisleri râvîde aranan şartların 4 olduğunu söyledikten sonra bunların: 1- Buluğ, 2- Akıllı olmak, 3-Müslüman olmak 4- Adâlet sahibi olmaktır. San'ânî, 5. şartın "zabt" olduğunu halbuki Zeydiye kitaplarında bu şartların 4 olarak yer aldığını bu şartın zaten olmazsa olmaz olduğunu belirtir.⁹⁵

Yukarıda verilen bilgiler bağlamında görüldüğü gibi hem Sünnî hem de Şîî muhaddisler, meslekleri gereği adâlet konusunu, râvîde aranan şartlar bağlamın-

⁸⁶ Sehavî, *Fethu'l-Muğis*, II, 96; Cezâirî, Tahir b. Salih (veya Muhammed Salih) b. Ahmed b. Muhib es-Sem'unî, *Tevcihu'n-Nazar fi Usûli'l-Eser*, (thk:Abulfettah Ebû Gudde), Halep, 1995, I. bsk., I, 97.

⁸⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hakk min İlimi'l-Usûl*, (thk: Ahmed Azv İnâye; Takdim: Halil el-Meyyis-Veliyuddin Salih Ferfûr), Beyrut, 1999, I. bsk., I, 139-142.

⁸⁸ Hâşim Maruf el-Hasenî, *Dirâsatun fi'l-Kafi lil Kuleynî ve's-Sahih li'l-Buharî*, IX, 1 (CD)

⁸⁹ Hâşim Maruf el-Hasenî, a.g.e., IX, 3.

⁹⁰ Hâşim Maruf el-Hasenî, a.g.e., IX, 4.

⁹¹ Hâşim Maruf el-Hasenî, IX, 4.

⁹² Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II, 253.

⁹³ Meclisî, a.g.e., II, 254.

⁹⁴ Meclisî, a.g.e., X, 428.

⁹⁵ San'ânî, *Tavdîh*, II, 84-85.

da incelerken usûlcüler ise daha çok şahitlik bağlamında ve meçhûl kişilerden rivayet bağlamında konuya yaklaşmaktadırlar.

Ehl-i sünnet âlimleri, ümmetin sahabenin adâleti konusunda icma'ından bahsederler. Halbuki el-Kattân, el-Karâfî gibi Ehl-i sünnetten bazı âlimler, kendi aralarında farklılıklar olsa da sahabenin tamamının âdil olduğu konusunda itiraz ederler. Buradan icmanın nâkis olduğu ya da birkaç kişinin icmaya hâlel getirmedeği söylenebilir.

III. İMÂMİYE'NİN SAHABENİN ADÂLETİNE BAKIŞLARI

1. Genel Olarak Sahabeye Yöneltileri Suçlamalar

Çalışmamızda İmâmiyye, Caferiyye ya da İsnâ Aşriyye olarak isimlendirilen ve Şia'nın en büyük fırkasının, sahabenin adâletine yönelik tenkitlerini ve Ehl-i sünnetin onlara verdikleri cevapları inceleyeceğiz. Şia'nın sahabenin adâletine dair görüşlerine girmeden önce onların sahabeye genel bakışlarının ne olduğu konusuna açıklık getirmemiz gerekmektedir. Aşağıda izah edileceği gibi onlar ehl-i sünnet düşüncesinin aksine sahabeye karşı çok farklı ithamlarda bulunmaktadırlar. Bunlar:

A. Sahabeyi Münafıklılıkla İtham Etmeleri

Şia'nın sahabeye yönelik iftiralarından birisi, ekserisinin münafık olduğudur. Onlar bu konuda o kadar ileri gitmektedirler ki Hz. Ebû Bekr, Ömer, Osman, Abdurrahman b. Avf, Ebû Ubeyde, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Talha b. Ubeydullah gibi Ehl-i sünnette Aşere-i mübeşşere'denolanları bile nifakla itham ederler. Cennetle müjdelenen bir kısım sahabeyi münafık kabul etmek için Şia, hadis uydurmuşlardır. Huzeyfe'tu'l-Yemanî'ye isnat ettikleri bir rivayete göre sahabeden 14 kişi münafıktırlar. Bunların 9'u Kureys'ten, 5'i ise farklı kabilelerdendir. Kureys'ten olanlar Ebû Bekr, Ömer, Osman, Talha, Ebû Ubeyde, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkas, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Amr b. el-Âs'tır. Diğer kabilelerden olanlar ise; Ebû Musâ el-Eşârî, Ebû Hureyre, Ebû Talha el-Ensârî, Mugîre b. Şu'be, Evs b. Hadsan el-Basrî'dir.⁹⁶

Hatta Şia, daha da ileri giderek Hz. Ebû Bekr, Ömer ve Ebû Ubeyde'nin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Ali'nin halifeliği hususundaki emrine uymamak üzere kendi aralarında anlaşıklarını bile ileri sürer.⁹⁷

Ehl-i sünnet açısından her iki rivayetin de hiçbir değeri yoktur. Zira bu rivayetlerin senedinin olmamasının yanı sıra sahih bir kaynağı da yoktur. Çünkü rivayete yer veren el-Kaşânî, H.1091 yılında vefat etmiş ve H.36 yılında vefat eden Huzeyfe ile aralarında asırlar vardır. Kaşânî'nin rivayeti Huzeyfe'ye isnad etmesinin sebebi,

⁹⁶ Kaşânî, Mevla Muhsin Muhammed el-Murtedâ, *İlmu'l-Yakin fî İlmi Usûli'd-Din*, Kum, trhs., II, 653-655.

⁹⁷ bkz: Kaşânî, a.g.e., II, 655.

Peygamber (s.a.v.)'in ona bazı münafıkların isimlerini verdiği dair rivayettendir.⁹⁸

Sahabe içerisinde münafıkların olduğu bilinmekte ve bu münafıkların varlığı da sahabeye meçhûl değildi. Ancak Şia'nın iddia ettiği gibi çoğunun münafık olması mümkün değildir. Sünnî kaynaklarda sahabe biyografi kitaplarında sahabe sayısı her ne kadar farklı olsa da Zehebî'nin tespit edebildiklerine göre sayıları 8866'dır.⁹⁹

Ebû Cafer Muhammed b. Habîb (245/859), sahabe arasında münafık olarak bilinenlerin sayısını 47 olarak vermektedir.¹⁰⁰ Ehl-i sünnet kaynaklarında isimleri bilinen münafıklardan herhangi bir rivayet yer almamaktadır.

Bu konuda ehl-i sünnet ve Şia arasındaki temel mesele, münafıkların varlığından daha ziyade münafıkların kimlikleri ve sayılarıdır.

B.Sahabenin İrtidat Meselesi

Sahabeye yönelik bir başka iftiraları da sahabenin mürted olmaları konusudur. İmâmiye, sahabenin, Peygamber (s.a.v.)'in irtihalini müteakip irtidat ettiklerini iddia eder. İrtidatın nasıl olduğuna dair eserlerinde geniş bilgiler yer almaktadır. eş-Şeyh Muhammed Hasan el-Muzaffer, "Kesinlikle biliyorsun ki ashâb, Hz. Ali'nin imâmetini inkardan başka irtidatı sebep veren bir amel işlememiştir."¹⁰¹dedikten sonra bir aymazlık örneği gösterir ve bu irtidatın farklı olduğunu bunun Allah ve resulünü inkâr olmadığını, "Eğer Muhammed ölür veya öldürülürse siz ökçeleriniz üzerine geri mi döndürüleceksiniz?"¹⁰²ayetinde yer alan "siz ökçeleriniz üzerine geri mi döndürüleceksiniz?" ifadesinden farklı bir şey olduğunu söyler. Bunu ashâbın Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmemeleri şeklinde yorum yaparak, buradan hareketle "mademki Hz. Ali'nin imâmetini inkâr etmek dinden döndürüyor o halde imâmete inanmak dinin asıllarındandır"¹⁰³ sonucuna varır.

Ancak sahabeden bazılarını bu tanım altına sokmayan İmâmiye, irtidat etmeyen üç kişinin olduğunu söyler. Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed Bakır'a isnat ede-

⁹⁸ bkz: Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cuffî, *Sahih-el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sâhihu'l-Muhtasaru min UmûriRasulillahî Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyamihi-*, (thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir), (eserin altında yer alan talik ve şerhler: Mustafa Dîb el-Boğa), 1422, I. bsk., VI, 65, h. no: 4658.

⁹⁹ Zehebî, *Tecridu Esmâi's-Sahabe*, Haydarabad, 1315, I ve II. ciltteki sahabe sayısının toplamıdır.

¹⁰⁰ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, (thk: Muhammed Hamidullah), 1361, b.y.y., s. 467-470.

¹⁰¹ Muhammed Hasan el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, Kum, 1395, II, 6.

¹⁰² Âl-i İmrân, 3/144.

¹⁰³ bkz: Muhammed Hasan el-Muzaffer, a.g.e., II, 5. Buradan hareketle İmamiye'ye göre, Hz. Ali'nin Peygamber sonrası nasla halife tayin edildiğine inanmamak küfür ve irtidat kabul edilmektedir. Kaşani biraz daha ileri giderek şu hadisi rivayet eder: "Benden sonra kim Ali'nin -hilafeti- hakkında şüpheler ederse kafirdir!" Senet ve kaynak açısından problemli olduğu için tartışmaya bile gerek yoktur. (bkz: el-Kaşânî, *Kurretü'l-Uyun*, s. 421)

rek bu üç kişinin Mikdad, Ebû Zerr el-Gıfarî ve Selmân el-Farisî olduğunu söyler.¹⁰⁴

İrtidatın süresi hakkında ise yine Ebû Cafer Muhammed Bakır'dan şu rivayet edilir: "Üçü hariç, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra insanlar bir yıl irtidat etmiştir." O üçü kimdir? diye sordum. O da:"Mikdad b. el-Esved, Ebû Zerr el-Gıfarî Selmân el-Farisî'dir, dedikten sonra sözlerini şöyle sürdürdü: Daha sonra insanlar anladı. Çok sıkıntı çektiler/başlarında değirmen taşları döndü. Hz. Ali kerhen getirilip -Hz. Ebû Bekr'e- beyat ettirilinceye kadar bunlar ona beyat etmekten kaçındılar.¹⁰⁵

Şia daha sonraki yıllarda bu üç kişiye Ammâr b. Yasir'i katmıştır. el-Hadramî, Ebû Cafer'den naklen şöyle der: Ebû Cafer'e Ammâr'ın durumunu sordum. Ebû Cafer: "Ammâr mütereddid kalmıştı. Sonra Ali'nin yanına geçti"¹⁰⁶ derken yine başka bir rivayette de Ammâr'dan sorulduğunda Hz. Ali'nin yanında yer aldığından irtidat etmedi¹⁰⁷ demiştir.

Ancak irtidat etmeyenlerin sayıları bunlarla sınırlı kalmayıp daha sonra bu sayı 7'ye yükselmiştir. Ebû Abdillâh, Cafer es-Sâdık'ın: "Vallahi üç kişi hariç hepsi helak oldular. Daha sonra bu üç kişiye Ammâr, Ebû Sasan, Şetîre ve Ebû Amre katıldı"¹⁰⁸ dediğini rivayet eder.

Şia'nın sahabenin irtidadı konusunda bir başka rivayeti de şöyledir: Ebû Abdillâh (Cafer es-Sâdık) şöyle dedi: Nebî (s.a.v.) vefat ettikten sonra insanlar ökçeleri üzerine hemencecik dinden döndüler. Ancak üç kişi dönmedi. Bu kişiler Selmân el-Farisî, Mikdat b. el-Esved ve Ebû Zerr el-Gıfarî'dir. Ebû Abdillâh daha sonra sözünü şöylece izah etti: "Rasulullah (s.a.v.) vefat ettiği gün 40 kişi Hz. Ali'ye gelerek "Vallahi, senden başka hiçbir kimseye bîat etmeyiz" dediler. Hz. Ali de bunun sebebini sorunca onlar; Gadir-i Hum günü Peygamber (s.a.v.)'in senin hakkındaki sözlerini duyduk, diye cevap verdiler. Hz. Ali bunun üzerine onlara: -madem beyat etmek istiyorsunuz- yarın başlarınız tıraşlı olarak geliniz- dedi. -Ertesi gün- üçü hariç hiç kimse gelmedi. Ammâr da öğleden sonra geldi, dedi.¹⁰⁹

Üç kişi genellikle değişmemekle birlikte Ammâr'ın beyatı konusu ya da Hz. Ali'nin tarafını tutması hakkında Şia içerisinde bir bütünlük olmadığı, bazen yukarıdaki rivayette görüldüğü gibi üç kişiyle arasında ufak bir zaman dilimi olduğu söylenirken bazen de Sıffin savaşında Hz. Ali'nin yanında olmasından dolayı 4. kişi olarak görülmektedir.

¹⁰⁴ Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak er-Râzî, *el-Kâfi*, (tas ve talik: Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran, 1388, VIII, 245.

¹⁰⁵ Kuhpâi, Zekiyuddin el-Mevla İnyetullah b. Ali, *Mu'cemu'r-Ricâl*, Kum, 1364, II, 58-9.

¹⁰⁶ Damad, el-Mir Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Maraşî, *er-Revâşihu's-Semâviyye fi Şerhi'l-Ehâdisi'l-İmâmiyye*, Kum, 1405, s. 141.

¹⁰⁷ Kuhpâi, a.g.e., II, 61.

¹⁰⁸ Kuhpâi, *Mu'cemu'r-Rical*, II, 60.

¹⁰⁹ Hoî, es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Musevî, *Mu'cemu'r-Ricâli'l-Hadis ve Tafsili Tabakâti'r-Ruvât*, Kum, trhs., XIX, 267. (CD)

Konuyla ilgili bu rivayetlerden anlaşılan bir durum da ashâbın 3, 4 veya 7'sinin dışında mürted oldukları ve bu sürenin bir yıl sürdüğü veya Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e beyat etmesine kadar sürdüğüdür.¹¹⁰

Şia'nın sahabenin tamamının irtidat ettiğini söylemesinin yanı sıra özellikle üç halifenin irtidadını “*Kendileri için doğru yol belli olduktan sonra ardlarına dönenleri, bu işi yapmaya Şeytan sürüklemiş, onlara ümit vermiştir*”¹¹¹ ayetiyle ilişkilendirmeye çalışırlar. Ebû Abdillah Cafer es-Sâdık bu ayeti “Burada falan (Ebû Bekr), falan (Ömer) ve falan (Osman) müminlerin emiri Hz. Ali'nin velâyetine iman etmeyi terk etmek suretiyle irtidat etmişlerdir”¹¹² şeklinde tefsir ederek, Sünnî düşüncesinin üç halifesini ayetle mürted olduğunu ispat etmeye çalışırlar.

Cafer es-Sâdık'a isnad edilen bu ve benzeri rivayetlerinin Sünnî hadis usûlüne ters düşmesinin yanında tabiî kavlinin Kitap ve sünnete uygun olduğu sürece delil olmasından dolayı kabul edilmeleri mümkün değildir.

C.Sahabeyi Tekfirle İtham Etmeleri

İmâmiye/Caferiyye'ye göre, sahabenin Peygamber(s.a.v.)'le sohbet etmeleri onlara adâlet vasfını kazandırmaz zira onlar da diğer insanlar gibidirler,¹¹³ diyerek sahabenin adâletine gölge düşürürler.

Şia, Hz. Ali'nin yanında olmayan her sahabîyi tenkid ederler. Hatta daha ileri giderek nifakla itham ettiği gibi küfürle de itham ederler. Öyleki onlar, Hz. Ali'yle savaşılanları küfürle, tarafsız olanları da fâsık olmakla suçlarlar.

Şia sahabeyi siyasî tercihlerine göre makbûl ve merdûd olmak üzere ikiye ayırmış ve bütün usûllerini bunun üzerine bina etmişlerdir. Hz. Ali'nin hilâfetine dair nassa göre Ebû Zerr, Selmân el-Farisî gibi Hz. Ali'nin yanında olanları makbul, nassa muhalefet ederek Hz. Ebû Bekr, Ömer gibi Hz. Ali'nin yanında olmayanları merdûd sayarlar.¹¹⁴

Şia; merdûdları, Hz. Ali'yle savaşılanlar ve savaşmayanlar şeklinde tasnif ederek savaşılanlar hakkında ileri sürdükleri “*Ya Ali seninle savaşan benimle savaşmıştır.*”¹¹⁵ rivayetiyle küfürlerine hükmederler. Zira Şia'ya göre onlar açıkça nassa muhalefet etmişlerdir. Nassa muhalefet edip kendisiyle beraber savaşmayan grup ise fâsıktırlar.¹¹⁶

¹¹⁰ bkz: el-Mâmekânî, eş-Şeyh Abdullah, *Tenbîhu'l-Makâl*, Necef, 1350-1352, I, 198.

¹¹¹ Muhammed, 47/25.

¹¹² Kuleynî, *el-Kâfî*, I, 420.

¹¹³ Âmilî, eş-Şehîd es-Sânî Zeynuddin b. Ali b. Ahmed el-Cebbûrî, *er-Riâye fî İlmî'd-Dirâye*, (thk: Abdül-Hüseyn Ali Bekkâl), Kum, 1408, s. 343;krş: es-Seyyid Ali b. Masum, *ed-Derecâtü'r-Refîa*, I, 24.

¹¹⁴ Ali Han, Sadruddin es-Seyyid eş-Şirâzî el-Hüseynî, *ed-Derecâtü'r-Refîa fî Tabâkati'ş-Şia*, Kum, 1397, 32-33; Seyyid Ali b. Masum, *ed-Derecâtü'r-Refîa*, I, 50.

¹¹⁵ Bu rivayete ehl-i sünnet kaynaklarında ulaşamadık.

¹¹⁶ Hillî el-Allame, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İtikad*, (thk: Hasan Hasanzade el-Âmulî), Kum, 1407, s. 398.

Şia, Hz. Ali'ye muhalif olanlar hakkında ihtilaf etmişler ve ahiretteki durumları hakkında değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.¹¹⁷

Sünnî kaynaklarca hiçbir şekilde değeri olmayan bu rivayetin sadece Şii kaynaklarda¹¹⁸ yer alması senedinin Sünnî kaynaklara göre makbul olmaması da rivayetin asılsız olduğuna işaret etmektedir. Fakat Sünnî kaynaklarda Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında “Sizin savaşıklarınızla ben de savaşır, barışıklarınızla ben de barışıırım.”¹¹⁹ şeklinde bir rivayet yer almaktadır. Bu rivayet Şia'nın iddialarına delil olarak kullanmış oldukları rivayete oldukça yakındır. Ancak hadis rivayet eden Tirmizî, hadis hakkında “Bu hadis, garib bir hadistir. Bu rivayeti sadece bu senetle bilmekteyiz. Ümmü Seleme'nin kölesi Subeyh maruf birisi değildir” diyerek çekincesini dile getirmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in yine yukarıdaki kimseler hakkında rivayet ettiği “Sizinle harbedenle ben de harbederim. Sizinle barışanla da ben de barışıırım.”¹²⁰ hadisi de problemlidir. Zira senette yer alan Telid b. Süleyman hakkında farklı ifadeler yer almaktadır.¹²¹

Hakkında söylenenler dikkatlice incelendiğinde râvînin zayıf değil, kezzab ve Rafizî olduğu üç halifeye sövdüğü görülmektedir. Böyle bir rivayet zayıf değil uy-

¹¹⁷ Bunun için bkz: Hilli, *Keşfu'l-Murâd*, s. 398; Ali Han, a.g.e., s. 33.

¹¹⁸ Ali Han, *Derecât*, s. 33.

¹¹⁹ Tirmizî, Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk, *Sünen*, (thk: İbrahim Atve 'Ivad), Mısır, 1975, II. bsk., Menakıb, bab(61), h. no: 3870, el-Elbanî hadis hakkında zayıf demiştir. V, 699, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, Fedâilu's-Sahabe, (thk: Muhammed Fuad Abdulbaki), -Sindî ve Suyutî şerhleriyle birlikte-, Kahire, 1952, bab(11, h. no: 145. el- Elbanî hadis hakkında zayıf demiştir. (I, 52)

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1981, II, 442; III, 463.

¹²¹ bkz: Telid b. Süleyman el-Muharibî, Ebû Süleyman, Ebû İdris el-Kufî'de denmiştir. el-A'rec, Rafizî, zayıf birisidir. 8. Tabakadandır. 190'da vefat etmiştir. Ebi'l-Cihâf, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Abdülmelik b. Umeyr, Hamza ez-Ziyat'tan rivayette bulunmuş kendisinden İbn Numeyr, Saîd el-Eşecc, Yahya b. Yahya en-Nisâbüri rivayette bulunmuştur. Hakkında değişik görüşler söylenmiştir. Ahmed b. Hanbel, Şii'dir ama bir beis görmemekteyim, İbnü'l-Cuhaf tarihiyle ondan çok hadis yazdım, demiştir ama el-Cüzeciânî, Ahmed b. Hanbel'in “bana göre Telid yalan söylerdi” dediğini rivayet etmiştir. İbn Maîn Bağdad'ta ondan hadis dinledim “leyse bi şey” demiştir. Başka bir defasında da yalancıdır Osman b. Avfan'a söverdi. Osman, Ebu Talha veya Peygamber (s.a.v.) ashabından herhangi bir kişiye söven kimse deccaldır ve hadisi yazılmaz. Allah'ın melaike ve insanların laneti onların üzerine olsun” derken yine onun hakkında şunları söylemiştir: “Osman b. Avf'nın kölesiyle birlikte bir dama çıkmış ve orada Osman'a atmaya başladı. Hz. Osman'ın kölesi de onu tutup aşağıya attı. Ayağı kırıldı ve topal kaldı.” Buharî ise “hakkında konuşulmuştur” demiştir. İclî, “la be'se bihi müdellis ve Şii'dir” derken İbn Umâr da onun “la be'se bih” olduğu zannedilmektedir, demiştir. Ebu Davud, Rafizî pisliliğin teki kötü bir adamdır, Ebû Bekr ve Ömer'e söverdi, demiştir. Nesâî “zayıf” derken, Salih b. Muhammed: “Hadisçiler onu belid/geri zekâli olarak isimlendirmişlerdir. Yani kötü huylu hadisiyle ihticac edilmez Onda çok bir şey yoktur” demiştir. İbn Adiy, rivayetlerinden kendisinin zayıf olduğu anlaşılmalıdır, der. Tirmizî, menakıb'te ondan bir hadis rivayet etmiştir. İbn Hacer, *Tehzib*'te: “es-Sacî, kezzab; Ebû Saîd en-Nakkaş; rediiu'l-mezheb münkeru'l-hadis, Ebi'l-Cuhaf'tan mevzu hadisler rivayet etmiştir, derken; bu ifadelere el-Hâkim, alimlerden bir gurup onu yalancılıkla itham etmişlerdir, ifadesini ekler. Hâkim Ebû Ahmed, muhaddislerce leyse bi'l-kavi olmadığını söyler. İbn Hibbân Rafizî'dir ve sahabeyle söverdi. Ehl-i beyt hakkında tuhaf tuhaf rivayetleri vardır. Darekutnî de zayıf, der.” demiştir. İbn Hacer bütün bu nakillerden sonra *Takrib*'te “zayıf” olarak hükmetmesi oldukça manidardır. (bkz: İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarâbâd-Hind, 1327, I. bsk., I, 509, no: 948; *Takribu't-Tehzib*, (thk: Abdülvehhab Abdullatif), Beyrut, 1975, II. bsk., I, 113, no: 6.)

durma bir rivayettir. Ahmed el-Bennâ'nın hadisi savunma sadedinde "Bunları seveni Hz. Peygamber de sever onları sevmeyenleri o da sevmez"¹²² şeklindeki yorumlarına katılmak pek mümkün görülmemektedir. Esasında bu ve benzeri rivayetlerin Sünnî kaynaklarda yer alması Şia'yı bir noktada destekler mahiyettedir. Halbuki Peygamber (s.a.v.)'in konuyla benzeşen daha genel ifadeleri vardır. II. Beyat gecesinde Ebu'l-Heysen b. et-Teyhân: "Ya Rasulallah, bizimle bu adamlar – yahudiler- arasında bir bağ-anlaşma- vardı. Şimdi size beyat etmekle bu bozuldu. Yarın Allah sana yardım eder de kavmine dönersen bizim hâlimiz ne olur?" diye sorunca, Rasulullah (s.a.v.). "... Ben sizdenim, siz de bendensiniz. Sizinle savaşan ben de savaşır, barışanla ben de barışırim."¹²³buyurdular.

Sahih olan bu rivayet; uygulamanın Şia'nın iddia ettiği gibi sadece ehl-i beyt'i değil, diğer sahabeyi de kapsadığını göstermektedir. Şia'nın iddia ettiği rivayette Hz. Ali ile savaşan herkes Peygamberle savaşır, şeklindeki rivayetle bu rivayet arasında temelde savaşanlar açısından belirgin farklılıklar vardır. Ebu'l-Heysen'in sorusundan anlaşılan iki taraftan birisi sahabe topluluğu diğer tarafta ise Yahudi ve müşrikler iken Ali ile gerek Cemel gerekse Siffin'de savaşanlar müslümanlardı. Onun için temelde savaşan taraflar açısından büyük bir farklılık vardır.

Şia ellerindeki bu malzemeye Hz. Ali ile savaşanları tekfir etmekle kalmayıp Hulefâ-i Raşidîn'in diğer üç halifesini de tekfir ederler.¹²⁴ Özellikle üç halifeye karşı akıl almaz iftira ve bühtanlarda bulunurlar. Hz. Ebû Bekr hakkında: "Teym kabilesinin cahil ihtiyarı" derken, Hz. Ömer hakkında da "Adiyy kabilesinin zorbası, asılsız, döküntü, hileci, tuzakçı, soyu kusurlu, hayatında Rasulullah'a saldıran, vefatından sonra da heva ve hevesine göre hareket eden, dini nefesine göre değiştiren"; Hz. Osman hakkında ise "Ümeye oğullarının öküzü" diyerek hakarete sınır tanımazlar.¹²⁵

Yine Hz. Ebû Bekr ve Ömer hakkında "Ebû Bekr ve Ömer, bunların ikisi Firaun ve Haman'dır"¹²⁶ derken, Ali b. Hüseyin Hz. Ebû Bekr ve Ömer hakkında kendisine soran kölesine: "Onların ikisi de kâfirdirler. Onları sevenler de kâfirdirler"¹²⁷ diyerek onları sevenleri de /ehl-i sünnet küfre soktuğu iddia edilir.

Şiî âlim Meclisî, Hz. Ebû Bekr ve Ömer hakkında Harun (a.s.) dönemine atıfta bulunarak Ebû Bekr'i buzağı, Ömeri de buzağıyı yapan Sâmirî'ye benzetir.¹²⁸

¹²² bkz: Bennâ Ahmed Abdurrahman es-Saâti, *Bulûğ'u'l-Emânî min Esrâri'l-Fethi'r-Rabbanî*, Beyrut, trhs., XXII, 106.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk: Şuayb Arnavud-Adil Mürşid v.d.), 2001, Beyrut, I. bsk., XXV, 93.

¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (talik: Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya), Mısır, trhs., XX, 325 (imamet 2)

¹²⁵ Kaşânî, *İlmau'l-Yakin*, II, 706.

¹²⁶ Meclisî, eş-Şeyh Muhammed Bakır, *Hakku'l-Yakin*, b.y.y., trhs., s. 367.

¹²⁷ Meclisî, a.g.e., s. 522, 533, 539; Şia kaynaklarında üç halife hakkında o kadar iftiralardır ki bunlar için bkz: Kuhpâi, *Mu'cemu'r-Ricâl*, V, 73.

¹²⁸ Meclisî, a.g.e., s. 393.

Ayetleri tamamen kendi istekleri üzerine tevil eden Şia, küfür, nifak, irtidat ile alakalı bütün rivayetleri üç halifenin aleyhine tefsir ederler. “Allah onların tövbele-rini kabul etmeyecektir”¹²⁹ ayetini Ebû Abdillah (Cafer es-Sâdık) şöyle tefsir eder: “Bu ayetler falan(Ebû Bekr), falan (Ömer) ve falan (Osman) hakkında nâzil oldu. Bunlar önce Peygamber’e iman ettiler Sonra Peygamber: “Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur” buyurdu. Hz. Ali’nin hilâfeti arz edildiği zaman onlar bunu ikrar ettiler. Sonra Emiri’l-müminin Ali’ye beyat etmeye inandılar. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatından sonra bunu inkâr ederek küfre girdiler. Daha sonra diğer halifelere beyat etmekle küfürlerini artırdılar. Bunlarda iman diye bir şey kalmadı.”¹³⁰

Kadî Abdulcebbar, Vâsıl b. Atâ’dan “Şayet bu kimseler kâfir olsaydılar Peygamber onların kızlarıyla evlenmezdi. Çünkü Peygamber (s.a.v.)’in dinine göre zimmî/ehl-i kitap olmayan kâfirlerle evlenmek caiz değildir” şeklindeki düşüncelerine yer verdikten sonra Şia’nın konuyla alakalı görüşlerinin tenkidi bağlamında Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali’yi övdüğü kadar Hz. Ebû Bekr’i de övdüğünü hatta ona Sıddîk ismini verdiğini de bilmekteyiz. Kaldı ki onun faziletleri konusundaki meşhur rivayetler onu tekfir etmenin batıl olduğunu göstermektedir,¹³¹ derken şayet Hz. Osman faziletli birisi olmasaydı iki kızını ona vermezdi¹³², yine şayet Şia’nın iddia ettiği gibi küfür, nifak, dinden dönme gibi şeyler sabit olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine onları en yakın arkadaş yapmazdı¹³³, diyerek cevap verir.

Hz. Ali’nin halifeliliğinin nassla sabit olduğuna inanan İmâmiye, onun halifeliliğine dair ayet ve mütevatir hadisler var, demektedir. ¹³⁴

Zeydî’ler de ise İmâmiye’nin anladığı anlamda Hz. Ali’nin halifeliliğine dair herhangi bir nass yoktur, derler ve ashâbtan hiçbir kimseyi küfürle itham etmezler.¹³⁵ Ancak onlar Hz. Ali’nin efdal olduğunu söylerler. Hz. Ebû Bekr ve Ömer’in hilâfetlerinin sahih olduğunu söylerler.¹³⁶ Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. el-Âs ve Muğire b. Şube hariç sahabenin tamamını âdil olarak kabul ederler.¹³⁷

Zeydî âlimler Yahyâ b. Hamza, İbnu’l-Vezîr el-Yemanî, el-Emir es-San’anî ve Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, sahabenin adâleti konusunda ehl-i sünnete yakın

¹²⁹ Âl-i İmrân, 3/ 90.

¹³⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, 420.; Kuleynî’de bu ve benzeri rivayetler için bkz: I, 415, 426, VIII, 296-297, 334, 345.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX, 332 (imamet 2)

¹³² Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, XX, 30(imamet 2)

¹³³ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, XX, 4 (imamet 2)

¹³⁴ bkz: Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu’s-Sıdk*, II, 44.

¹³⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İslam’da İtikadi ve Siyasi Mezhepler Tarihi*, (çev: H. Karakaya-K. Aytekin), İstanbul, 1983, s. 45.

¹³⁶ Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1975, I, 155.

¹³⁷ İbnu’l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve’l-Kavâsım fi’z-Zebbi an Sünneti Ebi’l-Kâsım*, (thk: Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1992, II. bsk., III, 143; İbnu’l-Vezîr böyle demekle birlikte Zeydiye kaynaklarının Hz. Muaviye, Muğire b. Şube ve Amr b. el-As’tan rivayetlerine yer vermesi calib-i dikkattir. (bkz: *el-Avasım*, III, 153)

bir çizgi benimsemişlerdir.

İmâmiye, Hz. Ali'nin hilâfetine işaret eden 100 hatta 300 ayet olduğunu iddia eder.¹³⁸Halbuki Şia'nın Hz. Ali'nin hilâfetine dair iddia ettikleri ayetlerin içerisinde hiçbir şekilde ne Ali'nin ne de Ehl-i beyt'in ismi geçmemektedir. Yine onlardan başka hiçbir İslami fırka bu ayetlerden¹³⁹ Hz. Ali'nin hilâfetini anlamamışlardır.

Bu durum hadisler için de geçerlidir. Şia, Hz. Ali'nin hilâfetine dair 28 tane hadisi delil olarak kullanmaktadır¹⁴⁰ ki bu rivayetlerin Sünnîlerce hiçbir değeri yoktur. Muhammed Hasan zaten eserinde Şîî âlimlerden Fadl b. Rûzbihân'a (909/1503) cevap vermeye çalışmaktadır.

Mesela Şia'nın delil olarak ileri sürdüğü hadislerden birkaçı şunlardır: “سَلِّمُوا هَذَا خَلِيفَتِي /Hz. Ali'ye müminlerin emiri diye selam veriniz.”, “فَبَعْدِي فَاَسْمَعُوا لَهُ وَ اطِيعُوا اَطِيعُوا /Bu, benden sonra sizin halifenizdir. Onu dinleyip itaat ediniz.”¹⁴¹

Her iki rivayet de Sünnî kaynaklarda yer almamaktadır. Şîî kaynaklarda Hz. Ali'nin ismini zikreden rivayetler büyük bir yekûn tutar. Ancak “أَنْتَ مِنْ بَيْتِي بِمَنْزِلَةِ مُوسَى وَ هَارُونَ /Sen bana, Musa'ya göre Harun ne ise sen de osun. Şu kadar ki benden sonra peygamber yoktur.” “مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ /Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” gibi bazı rivayetler, her iki tarafın eserlerinde de yer almaktadır.¹⁴²

İmâmiye her ne kadar son iki rivayette halife kelimesi geçmese de kapalı nass şeklinde gelen bu rivayetleri hemen değil akıl yürütülerek anlaşılacağını söylemiştir.¹⁴³Halbuki Sünnî kaynaklarda yer almasına rağmen bu iki rivayetin Hz. Ali'nin hilâfetine dair bir telmihte bulunmadığı aşikardır. Şerîf Murteda içerisinde halife geçtiğinden dolayı açık nass kategorisinde ele aldığı ilk iki rivayetin uydurma olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Ancak Sünnî kaynaklarda “-Kim benim dinime, verdiğim sözlere kefil olur?Kim halifem olur da cennette benimle olur? - diye sordu. Bir adam: Ya Rasulallah! Sen bir denizsin Bu teklifini kim yerine getirebilir? dedi. Sonra Peygamber (s.a.v.) başka birisine sordu. Nihayet aynı şeyleri Ehl-i beytine de sorunca Hz. Ali: Ben olurum, dedi.”¹⁴⁴şeklinde bir rivayet yer almaktadır.

¹³⁸ Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, II, 44-225.

¹³⁹ Bu ayetlerden bazıları için bkz: Bakara, 2/37, 43, 156, 207; 274; Al-i İmran, 3/ 173; Nisa, 4/ 29; Maide, 5/ 54; Enam, 6/ 160; Araf, 7/ 43, 158, 180, Tövbe, 9/ 119; Hud, 11/ 3; Yusuf, 12/ 108; Rad, 13/ 21, 31 43; Hicr, 15/ 47, Nahl, 16/ 76; Enbiya, 21/ 7, 101; Nur, 24/ 35; Furkan, 25/ 54; Ankebut, 29/ 2; Muhammed, 47/32; Feth, 48/29; Rahman, 55/ 19; Mücadele, 58/ 12, 13; Tahrir, 66/ 8; Beyyine, 98/ 7;

¹⁴⁰ Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, II, 226-314.

¹⁴¹ Her iki rivayet için bkz: eş-Şerîf el-Murteda, *eş-Şafîi fi'l-İmâme*, II, 67.

¹⁴² Bkz: Müslim, *Sahih*, Fedailu's-Sahabe, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 118, 119.

¹⁴³ Şerîf el-Murtedâ, *eş-Şafîi fi'l-İmâme*, II, 67.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 111.

Hadisin vürûd sebebine bakıldığında durum Şia'nın iddia ettiği gibi olmadığı görülecektir. Hadisin vürûd sebebi ise yine aynı metnin içerisinde yer almaktadır. Peygamber (s.a.v.), “*Ey Muhammed önce sen yakın akrabalarını uyar.*”¹⁴⁵ ayetini müteakip Mekke'de yakın akrabalarını topladı. Toplantıya 30 kişi katılmıştı. Peygamber (s.a.v.), davet esnasında yukarıdaki sözleri sarf etmiştir.¹⁴⁶ Hadiste yer alan “halife” kelimesi vürûd sebebiyle birlikte ve metnin tarihi seyri dikkate alınarak bütüncül yaklaşıldığında, İmâmiye'nin anladığı gibi anlaşılmayacağı aşikârdır. Metinde yer alan “*Kim benim halifem olur?*” ibaresinin Hz. Ali'nin Peygamber (s.a.v.) sonrası halife olacağı anlamına gelemeyeceği aşikârdır. Zira hadisin söyleniş zamanı göz önüne alındığı zaman, rivayetin yönetimle hiçbir alakasının olmadığı anlaşılmaktadır.

Hz. Ali'nin bu göreve talip olması onun bir faziletidir. Ama asla Peygamber (s.a.v.)'in vefatını müteakib “halife/devlet başkanı” olursun anlamı değil, Allah Rasulü: şayet bana bir şey olursa benim görevimi kim yapar, aileme kim yardımcı olur? ifadesi anlaşılmaktadır. Zira ayet Mekki'dir. Ortada ne bir devlet yönetimi ne de devlet başkanlığı söz konusudur.

“*أنت مني بمنزلة موسى و هارون إلا أنه لا نبي بعدي*” / *Sen bana, Musa'ya göre Harun ne ise sen de osun. Şu kadar ki benden sonra peygamber yoktur.*” “*من كنت مولاه فعلي*” “*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.*” rivayetleri Şerif Murtedâ'nın iddia ettiği gibi madem açık bir nass değilse bunu kendisi gibi anlamayan ashâb nasıl küfürle itham edilir?

Mutezilî âlimlerden Kâdî Abdulcebbâr (415/1024) da eserinde¹⁴⁷ Şia'nın iddialarına cevap verirken özellikle Şerif Murtedâ'nın “açık nass” şeklindeki iddialarının sonradan ortaya atıldığını, ilk asırlarda böyle bir şeyin olmadığını, söyler.¹⁴⁸ Bu ifadenin isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira İmâmiye'nin eski kaynaklarından olan el-Fadl b. Şâzân (260/874)'ın *el-İdâh*¹⁴⁹ isimli eserinde hilafetle alakalı olarak nass iddialarının olmaması bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.

Fadl b. Rûzbihân, İmâmiye'nin Hz. Ali'nin hilâfetine dair ileri sürdükleri hadislerin bırak mütevatir¹⁵⁰ olmasını zayıf ve mevzu olduğunu söylemiştir.¹⁵¹

İmâmiye de zaten Hz. Ali'nin hilâfetine dair açık nasların, sadece kendi kaynaklarında olduğunu ikrar eder.¹⁵²

¹⁴⁵ Şuarâ, 26/214.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I, 111.

¹⁴⁷ bkz: Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, müellif eserinin 2 cildini imamet konusuna ayırmıştır. Bu esere ise Şerif el-Murtedâ eş-Şâfi fi'l-İmâme isimli eseriyile cevap vermeye çalışmaktadır.

¹⁴⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX, 125, 188 (İmâmet böl.)

¹⁴⁹ bkz: el-Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed el-Ezdî, *el-İdâh*, Beyrut, 1982, s.26-44, 166.

¹⁵⁰ bkz: eş-Şerif el-Murtedâ eş-Şâfi fi'l-İmâme, II, 68.

¹⁵¹ Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, II, 227.

¹⁵² Şerif el-Murtedâ eş-Şâfi fi'l-İmâme, II, 68.

II. ŞİA'DA SAHABENİN ADÂLETİ

Şia'nın sahabeye genel olarak bu bakışından sonra onların sahabenin adâleti hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Bilindiği gibi Ehl-i sünnet'e göre sahabenin tamamı âdildirler/udûl. Ancak Şia'da durum böyle değildir. Zira onlara göre ashâbın tamamı âdil değildirler. İmâmîye Şia'sı bir kişinin sahabî olmasının, onun âdil olmasını gerektirmeyeceğini¹⁵³ hatta ona saygı duyulmasını da gerektirmeyeceğini¹⁵⁴, iddia eder.

Peygamber'le sohbet etmenin hiçbir değerinin olmaması konusunda Subhanî, seviyesiz bir biçimde Hz. Nûh ve Hz. Lût (a.s.)'ın kavimleriyle olan münasebetlerine benzeterek şöyle der: Ashâbın Hz. Peygamber (s.a.v.) ile karşılaşmaları ve O'nunla birlikte olmaları Hz. Nûh ve Hz. Lût'un kendi kavimleriyle olan birlikteliklerinden çok daha güçlü bir beraberlik değildir. Böyle olduğu bile düşünülse bu hanımların, eşleri olan Peygamber ile beraber olmaları onlara hiçbir fayda sağlamamış ve onları Cehenneme girmekten kurtaramamıştır,¹⁵⁵ diyerek ağır bir şekilde itham ederler. Halbuki burada yapılan benzetmede çok büyük bir yanlışlık vardır. Şöyle ki; Peygamber (s.a.v.)'in ashâbı ile olan birlikteliği, karı-koca birlikteliğinden farklıdır ve iman beraberliği ve kardeşlik üzerine kurulmuştur. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un kendilerine inanmayan eşleriyle olan birliktelikleri sadece evlilik sözleşmesi üzerine bina edilmiştir. Ayrıca bir kimsenin sahabî olması için müslüman olması ve Peygamber (s.a.v.) görmesi ve bu iman üzere olması gerekmektedir. Bu sahabî tarifi konusunda Şia'da aynı düşünür. Ama onlar buna rağmen adâleti konusunda menfi düşüncelere devam ederler.

Peygamberle sohbet etmenin önemine dikkat çeken Şîî âlimlerden es-Seyyid Ali Han " kim insafılı olur sahabenin durumlarını düşünürse onları bizim gibi bulur. Bizim için ne caizse onlar için de caizdir. Aramızda sohbetten başka bir farklılık yoktur. Hiç şüphesiz sohbetin bir üstünlüğü vardır ama Hz. Peygamber'i az ya da çok gören kimsenin hata etmesini ve yanılmasını da imkânsız kılmaz." diyerek sahabenin de hata edeceğini bizim gibi insanlar olduğunu söyler ama her ne hikmetse bu temellendirmesinde kendi ideolojisinin gereği olarak kabul ettiği sahabeyi istisna eder.

Hatta Şia bu konuda daha da ileri giderek Allah-ı Teâlâ tarafından müjdelenmelerine rağmen ağaç altında beyat edenlerden¹⁵⁶ olmaları da onların âdil kimse olmalarını gerektirmez,¹⁵⁷ diyerek Sünni düşünceye itiraz ederler.

Şia'nın bu konudaki temel prensipleri adâlet ve güvenilirlik açısından sahabe

¹⁵³ Mâmekânî Abdullah, *Mikbâsu'l-Hidâye*, (Tenkîhu'l-Makâl'in 3. cildin sonunda), Necef, 1352, III, 114.

¹⁵⁴ Muhammed Hasen el-Muzaffer, a.g.e., III, 4.

¹⁵⁵ Sübhânî Cafer, *Ebhâsun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1408, I, 197

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/ 144.

¹⁵⁷ Mâmekânî Abdullah, *Tenkîhu'l-Makâl fi İlimi'r-Ricâl*, Necef, 1350-1352, I, 216.

ile diğer insanlar arasında da hiçbir fark yoktur.¹⁵⁸eş-Şehîd es-Sânî (965/1557)'in ifadesinden iki durum anlaşılabilir. Bunlardan birisi sahabenin sıradan diğer insanlar gibidir, şeklinde olabileceği gibi, ashâbın diğer râvîler gibi olabileceği de anlaşılır. Birinci durumda ashâbın hem adâleti hem de imanı tenkit edilmektedir. Çünkü “diğer insanlar” ifadesi umumî bir ifadedir ve müslim, kâfir, fasık, münafık gibi herkesi barındırabilir. İkinci durumda ise yani “ashâb diğer râvîler gibidir” şeklinde bir yaklaşımda ise bu durumda ashâbın müslümanlığından şüphe edilmez ama adâlet vasfı şüphe konusudur. Yani yalan söyleyebilir, büyük günah işleyebilir, anlaşılır.

Ancak bu ifadede yer alan “diğer insanlar” sözcüğü muğlak gibi olsa da el-Meclisî “İmâmiye’ye göre ashâb diğer insanlar gibidir. Zira içlerinde münafıklar, dalalette olanlar ve fasıklar vardır. Hatta onların çoğu böyledir”¹⁵⁹ diyerek, ashâbın diğer insanlar gibi olduğu yönünde bir açıklık getirir. Buradan onlar ashâbın imanından şüphe etmekte ve mutlak anlamda hepsine “müslüman denilemez” anlaşılmaktadır. Bu ise aynı zamanda onların adâletlerinin de olmadığını bir delilidir.

es-Seyyid Han (1120/1708) da “Sadece sahabî olmakla bir kimsenin imanlı ve âdil olduğuna hükmedilemez” ifadeleriyle bu görüşe katıldığını belli eder.

Esed Haydar da “mücerred olarak sohbet bir fazilet ve şeref olsa da bu kişinin âdil olmasını gerektirmez”¹⁶⁰ der. Onun bu ifadesiyle Sünnî usûlcülerden Karafî gibi düşündüğünü söyleyebiliriz.

Mâmekanî (1352/1933) “Ashâbımız İmâmiye ittifak etmiştir ki sadece sohbet etmek kişinin âdil olmasını gerektirmez. Sahabenin adâlet hususundaki durumu sohbeta iştirak etmeyenlerin durumu gibidir”¹⁶¹ ifadeleriyle İmâmiye'nin görüşünü netleştirir.

Yakın dönem Şiî âlimlerinden Mâmekanî'nin bu ifadesi yani “Sahabenin adâlet hususundaki durumu sohbeste iştirak etmeyenlerin durumu gibidir” cümlesi dikkatlice tahlil edildiğinde sahabenin imanı konusunda bir şüpheyi red eder gibi görülmektedir. Ancak onun daha önce “bir kimsenin sahabî olması onun âdil olmasını gerektirmez”¹⁶² şeklindeki ifadesinden onun da sahabeye yaklaşımının genel İmâmiye fırkasından farklı olmadığını teyid etmektedir.

Şia'nın genel olarak bu düşüncelerinden hareketle onların kendi kabul ettikle-

¹⁵⁸ Şehîd es-Sânî, Zeynuddin, *er-Riâye fî İlmî'd-Dirâye*, (thk: Abdul-Hüseyn Ali Bekkâl), Kum, 1408, s. 343.

¹⁵⁹ Meclisî, eş-Şeyh Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâr el-Câmiatu li Düreri Ahbâri Eimmeti'l-Athar*, Beyrut, 1983, II. bsk., XXIX, 36.

¹⁶⁰ Esed Haydar, *el-İmâmu's-Sâdik ve'l-Mezâhibu'l-Erbâa*, Beyrut, 1969, II, 591.

¹⁶¹ Mâmekanî, *Tenkîhu'l-Makâl*, I, 213.

¹⁶² Mâmekanî, *Mikbâs*, (*Tenkîhu'l-Makal* ile birlikte), III, 114.

rinin dışında kalan tüm sahabeyi âdil olarak görmemekte ve rahat bir şekilde tenkit ettiklerini hatta şirk, küfür, nifak, irtidatla itham ettiklerini söyleyebiliriz.

Onlar, sohbetin önemine işaret etmekle beraber, adâletten anladıkları şeyin masumiyet inancı olduğudur. Ehl-i sünnetin adâletten kastettiği şey ise sahabenin bilerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'e isnat ederek yalan söylememesidir. Yoksa onların günah işlememesi değildir. Hz. Peygamberle sohbeti bir şeref olarak kabul eden Şia âlimleri olsa da İmâmîye'ye göre sahabî olmak âdil olmayı gerektirmemektedir.

Ehl-i sünnetin sahabenin adâletine dair ileri sürmüş oldukları ayetler hakkında da Şia bu ayetlerin varlıkları sahabenin tamamının âdil olduklarını göstermez diyerek itiraz ederler. Hatta Mâmekanî ehl-i sünnetin “*es-Sahabetu küllühum udûl/sahabenin tamamı âdildirler*” sözünü ehl-i sünnetin “*inad olsun*”¹⁶³ diye söylediğini iddia etmesi, Şia'nın genel manada düşüncesini aksettirmesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Ehl-i sünnetin inatlaşma için böyle söylemiş olması mümkün değildir. Zira sahabenin hakkındaki müspet yöndeki ayet ve hadisler onları tezkiye etmektedirler. Konuyla alakalı Hatibu'l-Bağdadî'nin “Bütün bunlar sahabenin kesinlikle adâletli olduklarına hükmetmemizi gerekli kılmaktadır. Sahabenin içini bilen Allah (c.c.) onların âdil olduklarını belirttikten sonra artık başkalarının tâdilüne ihtiyaç gerekmez”¹⁶⁴ ifadeleri de ehl-i sünnetin sahabenin adâletine dair düşüncelerini özetler mahiyettedir.¹⁶⁵ Şia ise ehl-i sünnetin ashâbı öven ayet ve hadisler karşısında yukarıda belirttiğimiz gibi ayetleri tevil ve hadisleri de red yolunu tutmuşlardır, demiştik.

Mâmekanî mesela Ehl-i sünnetin ashâbın adâletine yönelik ileri sürdükleri “*Ey Muhammed Allah ağaç altında biat eden müminlerden and olsun ki razı olmuştur.*

¹⁶³ Mâmekanî, *Mikbâs*, s. 207.

¹⁶⁴ Hatibu'l-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 66.

¹⁶⁵ Ehl-i sünnet; sahabenin adâletini ayet, hadis, icma ve akli deliller muvacehesinde incelemişlerdir. Burada biz konuyla alakalı ayet, hadislerin süre isimleri ve hadislerin geçtikleri yere atıfta bulunacağız. Konuyla alakalı bazı ayetler şunlardır: Bakara 2/143; Al-i İmran, 3/ 110; Tövbe, 9/100; Tahrîm, 66/ 8; Haşr, 59/ 9-10; Enfal, 8/ 74; Feth, 48/ 18, 29; Hadid 10; Hadislerde ise sahabenin faziletine dair çok fazla rivayet yer almaktadır. Bkz: Buharî, kitap 62; Müslim, kitap 44, Tirmizî, kitap 50 sahabenin faziletlerine dair kısımlardır. Sahabenin adâletine dair icma için bkz: Hatibu'l-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fi İmi'r-Rivâye*, Beyrut, 1988, s. 46; İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstîab fi Marifeti'l-Ashâb*, (thk: Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, 1992, I, 19; Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, Kahire, 1400, II. bsk., I, 626-632; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 294-5; Ehl-i sünnet âlimleri arasında icmaya karşı çıkan sadece Ebu'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (628/1230) vardır. O sahabenin de diğer raviler gibi olduğunu mutlak olarak adil olmadıklarını ve araştırılmaları gerektiğini, söylemiştir. (Bkz: Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman, *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-Hadis li'l-Irakî*, IV, 96-101; Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakk min İlmî'l-Usûl*, I, 185; el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk: Abdurrezzak Afifi), Beyrut, trhs., II, 90-1; Emir Padişah el-Buharî, *Teysiru'l-Tahrîr fi Usûli'l-Fikh İbni'l-Humâm*, III, 64; ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhîti fi Usûli'l-Fikh*, b.y.y., 1994, I. bsk., VI, 188.

Gönüllerinde olanı da bilmiş, onlara güvenlik vermiştir.”¹⁶⁶ayeti hakkında şunları söyler: muhaliflerimiz bu ayete binaen ağaç altında beyat edenler hakkında adâletten de üstün bir mertebenin sabit olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre adâleti; takvası ve itaati olmayan bir kimseden Allah'ın razı olması zaruri olarak mümkün değildir. Kimden de Allah razı olursa cennetlik olacağı ve cennetlik olanın da fasık olmaması gerekir, şeklindeki ifadelere yer verdikten sonra daha sonra sözlerini şöyle sürdürür: Buna şöyle cevap verilir: Allah, “*Muhammed ancak bir peygamberdir. Ölür veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz?*”¹⁶⁷ayetini de vahyetmiştir. Bu ayette irtidat edenlerin, Gadîr-i Hum günün de Ali'ye beyat etmeye söz verip de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatını müteakip verdikleri sözden caymak suretiyle irtidat edenler olduğuna dair rivayetler mütevatirdir.”¹⁶⁸

Mâmekânî daha sonra sözlerini şöylece sürdürür: bir zamanlar kişinin âdil ve cennetlik olması daha sonra onun cehennemlik olmamasını gerektirmez. (...) Şu halde ashâbın Peygamber (s.a.v.)'e beyat etmeleri onların adâletini göstermez¹⁶⁹, neticesine vasıl olur.

Şia'nın bu ayet karşısında bu denli zoraki tevillerinin temelinde, ağaç altında beyat eden 1400 kişi içerisinde Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in de yer almasıdır. Şayet bu ayeti Sünnîler gibi anlasalar, küfür, nifak ve irtidatla itham etmeleri mümkün olamayacaktır. Zira Şia'ya göre onlar, Hz. Ali'den hilâfeti zorla alan kimselerdir.

Ehl-i sünnetin sahabenin adâletine dair ileri sürdükleri “*Allah onları kâfirlere karşı çetin ve sert, kendi aralarında merhametli, ruku ve secde edenler*”¹⁷⁰ diyerek övdüğü ayet hakkında ise: “... Burada övülenler Ali ve Şia'sıdır”¹⁷¹ şeklinde mezheplerine yönelik tevil ederler.

Ehl-i sünnetin ileri sürdükleri rivayetlerden olan mesela “*Ashâbıma sövmeyin....*” hadisi hakkında: bu özel bir guruba hastır. Bu gurup ise Hz. Ali ve âlidir¹⁷², diyerek tevil ederlerken yine “*Nesillerin en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir,*”¹⁷³hadisine ise, uydurma diyerek red ederler.

Bu hususta sonuç olarak şunları diyebiliriz: Şia; ashâbı öven hadislerin, hilâfeti gasp etme gerçeğini örtmeye yönelik uydurulmuş şeylerdir¹⁷⁴, demiştir.

Ayetler konusunda ise bazılarını Şia'ya tahsis ederlerken tahsis etme imkânı

166 Âl-i İmrân 3/ 144.

167 Âl-i İmrân, 3/144.

168 Mâmekânî, *Tenkîhu'l-Makâl*, I, 216.

169 Mâmekânî, a.g.e., I, 216.

170 Fetih, 48/ 29.

171 Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, III, 5.

172 Muhammed Hasen el-Muzaffer, a.g.e., III, 5.

173 Muhammed Hasen el-Muzaffer, a.g.e., III, 5.

174 Mâmekânî, a.g.e., I, 214.

olmayan ayetlere de bir takım kayıtlar koyarak tevil etme yolunu tercih etmişlerdir.

Muhammed Hasen el-Muzaffer yine ashâbın yaşantılarının kendilerinin âdil olduklarını gösterdiğine dair Ehl-i sünnet görüşünü de red ederek: Ashâbın sîretine gelince, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sağlığında Allah'ın rızası istikametinde olduklarını kabul etsek bile vefatını müteakip durumları değişmiş, Rasulullah'ın bildirdiği gibi adım adım kendilerinden öncekilerin adetlerine tabi olmuşlardır, der. Daha sonra sözlerini şöyle sürdürür: İsrail oğulları, Hz. Musa'ya inanıp düşmanlarına karşı yardım etmişlerken, daha sonra ökçeleri üzerine geri dönüp Samirî'ye tabi olup, Harun'u zayıf görüp, neredeyse öldüreceklerdi. Bizim Peygamber'in ümmeti de O'na inanıp yardım ettiler ve daha sonra ökçeleri üzerine geri döndüler. Sakîfe'de onlar Peygamber (s.a.v.)'in tayin ettiği halifeden başkasına tabi oldular. Müslümanlar Ben-i Sakîfe'de İsrail oğullarının âdetini tatbik edip Peygamber'in halifesi Hz. Ali'ye muhalefet edip başkasına-Ebû Bekr'e- tabi oldular, der. Bu ifadeler ashâbın İslam'dan döndüğü dolayısıyla adâletin olamayacağını söylemektedir.¹⁷⁵

Gadîr-i Hum¹⁷⁶'da iddia edildiği gibi Hz. Ali halife tayin edilmiş olsaydı¹⁷⁷ Ben-i Sakîfe'de bunu dile getirirlerdi. Ayrıca Hz. Ali de bu durumu o gün dile getirmese bile ertesi gün genel beyat esnasında dile getirebilirdi. Şayet Hz. Ali böyle bir bilgisi vardı da söylemiyorsa bu onun için bir nakısa değil midir? Yoksa takiyye'mi yapıyordu? diye düşünmemek mümkün değildir.

İmâmiye'ye göre ashâbın Hz. Ali'nin yanında savaşa katılmamaları, onun dışındaki sahabîleri sevmeleri bile adâletlerinin olmadığına delildir. Mesela Suheyb er-Rûmî bundan dolayı tenkit edilmiştir. Ebû Abdillâh: "Bilal salih bir adamdır. Suheyb ise kötü birisidir. Çünkü Hz. Ömer vurulurken ona ağlıyordu."¹⁷⁸diyerek adâletin olmadığını söyler.

Zeyd b. Sabit, Ali'ye saygısı olmasına rağmen Hz. Ali yanında savaşmadığından dolayı tenkit edilirken¹⁷⁹ Cerîr b. Abdillâh el-Becelî de önceleri Hz. Ali'nin yanında iken daha sonra tarafsız olduğu için tenkit edilir.¹⁸⁰

Ehl-i sünnet fitne olaylarında bizzat olaya karışsın veya karışmasın sahabenin tamamını âdil olarak kabul eder ve bunun bir içtihat meselesi olduğunu söyler. Zi-

¹⁷⁵ Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, III, 8, 13.

¹⁷⁶ Gadîr-i Hum/غدير خم, Mekke ile Medine arasında, Cuhfe'ye 2 veya 3 mil uzaklıkta bir suyun adıdır. Bkz: (Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rumî el-Hamevî, Beyrut, 1995, II. bsk., *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 111, 389; IV, 188)

¹⁷⁷ Şia'nın iddiaları için bkz: Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed, *el-İhticâc*, Beyrut, 1983, I, 55-67; Behnesâvî, Salim Ali, *es-Sünnetu'l-Müfterâ aleyha*, Kahire, 1989, III. bsk., s. 119; Muhammed Ali el-Ebtahî, *Tehzîbu'l-Makâl*, (CD); Kaşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluha*, (thk: Seyyid Murtedâ el-Askerî), Beyrut, 1982, s. 65-6; *el-Fırkatu'n-Nâciye*, I, 5, 15, 58, 158, 377; *Vilâyetu'l-İmâm Ali fi'l-Kitab ve's-Sünne*, II, 29-35. (CD)

¹⁷⁸ Kuhpâi, *Mecmau'r-Ricâl*, I, 281.

¹⁷⁹ Mâmekânî, *Tenkîhu'l-Makâl*, I, 461-2.

¹⁸⁰ Mâmekânî, *a.g.e.*, I, 210.

ra sahabe kendi içtihadına göre hareket etmiştir. Şayet isabet etmişse iki isabet etmemişse bir sevab almıştır.¹⁸¹

SONUÇ

Peygamber (s.a.v.), hem dinî hem de sosyal yaşamlarıyla “cahiliye” olarak isimlendirilen bir toplumdaki kısa bir zaman zarfında kendilerine sahabe denilen bir nesil yetiştirmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de haklarında “vasat ümmet”, “insanlar arasından çıkarılmış hayırlı ümmet” olarak vasıflandırılan bu zümre, canlarıyla mallarıyla İslam’a hizmet etmişler, İslam’ın dünyanın dört bir yanına dağılmasında önemli rol oynamışlar, en önemlisi de Kitap ve sünnetin günümüze taşınmasında başrolü üstlenmişlerdir.

Bundan dolayı Sünnî ekol sahabeye her daim hürmet etmiş onları tafdil etmeyi bir görev telakki etmiştir. Hadis Edebiyatında yer alan eserlerin fedailu’s-sahabe bölümleri, sahabenin faziletleriyle ilgili haberlere doludur. Ancak Peygamber (s.a.v.)’in vefatını müteakip ortaya çıkan fitnelere daha sonra büyüyerek Şia ve Ehl-i sünnet olmak üzere iki büyük fırkanın ortaya çıkmasına sebep olmuş, böylece bu ayrılık ve ayrışma günümüze dek süre gelmiştir. Genelde Ehl-i sünnet bütün sahabeyi âdil kabul etmiş ve bir ayrıma tâbi tutmamışsa da Şia bunun aksine, sahabeyi Ehl-i beyt ve birkaç sahabenin dışında Peygamber (s.a.v.)’in vasiyetine uymadıkları için, sebb ve tekfir etmişlerdir. Bunun temelinde her ne kadar siyasî sebepler yatsa da ilerleyen zamanlarda imâmetin Ali ve evladında olması temelli düşünce Şia içerisinde bir inanç manzumesine dönüşmüştür.

Şia’nın bu menfî tutumu Sünnî kesimlerde sert karşılık bulmuştur. Zira Şia’nın bu fikrinin temelinde, sahabenin adâletini tenkit yatmaktadır. Ehl-i sünnet bunun önüne geçebilmek için sahabeyi rivayet zinciri içerisinde ayrı bir yere koymuş ve “sahabenin tamamı udûldur” diyerek Şia ile arasına kırmızı çizgiyi koymuştur. Şia’nın kendi düşünceleri dışındaki sahabeyi tekfir etmeleri, Sünnîlerin de bütün sahabeyi âdil kabul etmeleri düşüncesi var olduğu müddetçe Sünnî-Şia çekişmesinin devam edeceği de müsellemdir.

Şia’nın Ehl-i beyt’i öne çıkarmaları hatta onları masumiyet zirhiyle koruyarak kutsamaları; ehl-i sünnetin “sahabenin tamamı udûldur” fikrinden oldukça farklılık arz etmektedir. Zira ehl-i sünnet sahabe hata etmez, günah işlemez dememekte, bizzat onların Allah rasulünün ağzından bilerek yalan söylemezler, şeklinde anlamaktadırlar. Şia’nın ehl-i sünnete karşı ileri sürdüğü delillerin her birisinin cevabı verilmektedir. Esas sıkıntı Şia’nın kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kendisinden olmayan hiçbir kimseyi beğenmeyen, lanetleyen siyasî, akidevî bir topluluk

¹⁸¹ İrakî, *Fethu’l-Muğîs*, s. 349-350.

diğer tarafta Ehl-i beyt'i en az onlar kadar seven ama aynı zamanda diğer sahabe-ye de saygı duyan Ehl-i sünnet.

Bu çalışmamızda görülen bir husus da Şia'nın delil olarak ileri sürdüğü bazı rivayetlerin Sünnî kaynaklarda da yer almış olmasıdır. Şia, Ehl-i sünnet tarafından uydurma olarak nitelendirilen ve eserlerinde yer alan bu rivayetlere inanç mertebesinde sarılmaktadır.

Şiî hadis edebiyatına bakıldığında sınır tanımaksızın kendi tezlerini ispat sadedinde Ehl-i sünnet hadis usûlüne aykırı rivayetlere sıkça rastlanılmakta ve Hz. Ali başta olmak üzere ehl-i beyt sevgisi, Ali'nin vâsi olması ve masumiyeti konusundaki rivayetlerde hiçbir sınır tanımamaktadır. Bu rivayetlerde Hz. Ali ta ilk andan beri takiyye yapmakta siyasî gelişmeleri böylece idare etmektedir.

Rivayetlerin tamamı birlikte değerlendirildiğinde Ali, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vâsisidir ve hep bunu karşı tarafa işlemeye çalışmaktadır. Şiî düşüncesindeki ayrılığın temel sebebi ağırlıklı olarak siyasidir.

Ehl-i sünnet ve Şia'nın geçmişi günümüze taşımak yerine, günümüz dünyasında özellikle Ortadoğu coğrafyasında bir uzlaşya gitmeleri İslam Dünyası açısından ne kadar doğru bir karar olacağı malumdur. Ancak vesayetçi bir söyleme sahip olan Şia'nın buna yanaşması çok zor görülmele birlikte hâlâ bir umudun olduğu da bir gerçektir. Şia'nın hiç olmazsa İmâmâyne ve Hz. Âişe'ye karşı itham, küfür ve sebbi terk etmeleri bile İslam dünyasında ümmet bilincinin yerleşmesinde büyük katkıları olacağını düşünüyoruz.

Muasır Şiî âlimlerinden Kâşifu'l-Gitâ (ö.1954)'nın "Masum bir imama inanan gerçek anlamda mümindir. Şayet bir kimse yalnızca dört asla inanıp beşinci asıl olan masum imama inanmazsa o da umumî manada mümin ve müslümandır. Müslüman olarak muamele görür. Kanı, malı, ırzı haramdır. Canını muhafaza etmek vaciptir. Hatta gıybetini yapmak haramdır...."¹⁸² şeklindeki ifadelerinde, kendilerinden olmayan Sünnî ve Zeydî'lere¹⁸³ karşı bir yumuşama olduğu izlenimi verdiği gözlenmektedir. İslam dünyasında bir yakınlaşmanın hissedildiği bu ifadelerin günümüz siyasî konjüktüründe bir anlamı olmadığı Ortadoğu coğrafyasında görülmektedir. Kâşifu'l-Gitâ'nın bu ifadelerinin yanıltıcı olduğunu, takiyye prensibiyle söylenmiş sözler olarak da görmek mümkündür. Zira günümüzde İmâmiye düşüncesine sahip İran'ın çevresiyle olan münasebetlerinde bunu rahatlıkla görmemiz mümkündür.

Uluslararası siyaset sahnesinde Şia'nın en büyük temsilcisi İran'ın dış siyasetinde Şiiliği ön plana çıkarması ve planlarının bunun üzerine yapması yakın gele-

¹⁸² Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şia*, s. 59.

¹⁸³ Ebû Abdillâh (Cafer es-Sâdik'a) nisbet edilen "Zeydiye'ye sadaka verme, hatta elinden geliyorsa su bile verme" ifadesi dikkate alındığında Şia'nın kollarından olan bir fırka hakkında böyle düşünen Şia'nın Sünnî kesime bakışını daha iyi anlayabiliriz.(bkz: Kuhpâi, *Mecmau'r-Ricâl*, III, 87.)

cekte Sünnî-Şîî çekişmesinin giderilmesi ya da takrîb konusu sadece teorik planda kalacağı kaçınılmazdır.¹⁸⁴

Kaynaklar:

- » Abdulaziz el-Buhârî (730/1330), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, b.y.y., trhs., (sayfanın üst tarafı *Usûlu'l-Pezdevî*, alt tarafı ise Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ıdır.)
- » Ahmed b. Hanbel, (241/855) *Müsned*, (thk: Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid v.d.), 2001, Beyrut, I. bsk.
- » Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul, 1981.
- » Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1964.
- » Ali b. Sultan Muhammed, Ebu'l-Hasen Nuruddin el-Molla el-Herevî el-Kârî (1014/1605), *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi'l-Eser*, (Giriş ve thk: Abdulfettah Ebû Gudde; Thk ve Talik: Muhammed Nezzâr Temîm ve Heysem Nezzâr Temîm), Beyrut, trhs.
- » Ali Han, Sadruddin es-Seyyid eş-Şirâzî el-Hüseynî, *ed-Derecâtü'r-Refîa fî Tabâkati's-Şia*, Kum, 1397.
- » Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk: Abdurrezzak Afifi), Beyrut, trhs.
- » Amilî, eş-Şehîd es-Sânî Zeynuddin b. Ali b. Ahmed el-Cebbûrî (965/1558), *er-Riâye fî İlimi'd-Dirâye*, (thk: Abdu'l-Hüseyn Ali Bekkâl), Kum, 1408.
- » Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmud (1250/1835), *Hâşiyetu'l-Attâr ala Şerhi'l-Celâl el-Muhalla Alâ Cemi'l-Cevâmî'*, b.y.y., trhs., I-II
- » Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Saîd (474/1081), *İhkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmî'l-Usûl*, (thk: Abdullah Mahmud el-Cebbûrî), Beyrut, 1989.
- » Bedrân, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa b. Abdirrahim b. Muhammed (1346/1927), *el-Medhal İla Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut, 1401, II. bsk.
- » Behnesâvî, Sâlim Ali (2006), *es-Sünnetü'l-Müfterâ aleyha*, Kahire, 1989, III. bsk.
- » Bennâ Ahmed Abdurrahman es-Saatî (1377/1957), *Bulûğu'l-Emânî min Esrârî'l-Fethi'r-Rabbanî*, Beyrut, trhs.
- » Beykûnî, Ömer b. Muhammed b. Futûh ed-Dimeşkî (1080/1669), *el-Manzûmetu'l-Beykûniye*, 1999, I. bsk.
- » Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cufî (256/870), *Sahih-el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sâhihu'l-Muhtasaru min Umûri Rasulillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyamihî*, (thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir), (eserin altında yer alan talik ve şerhler: Mustafa Dîb el-Boğâ), Beyrut, 1422, I. bsk.
- » Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî (370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1994, II. bsk.
- » Cezâirî, Tahir b. Salih (veya Muhammed Salih) b. Ahmed b. Muhib es-Sem'unî (1338/1910), *Tevcihu'n-Nazar fi Usûli'l-Eser*, (thk: Abdulfettah Ebû Gudde), Haleb, 1995, I. bsk.
- » Cuveynî, İmamü'l-Haremeyn (478/1085), *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, Kahire, 1400, II. bsk.
- » Damad, el-Mîr Muhammed Bakır el-Hüseynî el-Maraşî (960/1553), *er-Revâşihu's-Semâviyye fi Şerhi'l-Ehâdisi'l-İmâmiyye*, Kum, 1405.
- » Dehlevî, Abdulhak b. Seyfiddin b. Sâdillah el-Buhârî, *Mukaddimetu fi Usûli'l-Hadis*, (thk: Selman el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut, 1986, III. bsk.
- » Emir Padişah el-Buhârî, Muhammed Emin (972/1564), *Teysiru'r-Tahrîr fi Usûli'l-Fikh İbni'l-Humâm*, Mısır, 1351.
- » Ensarî, Abdu'l-'Ulâ Muhammed b. Nizâmiddin Muhammed, *Fevâtihu'r-Rehamut bi Şerhi Müsellemi's-Subût*, Bulak, 1324.
- » Ensarî, Zekeriya b. Muhammed b. Ahmed Zekeriya Zeynuddin Ebû Yahya (926/1520), *Gâyetu'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl*, Mısır, trhs.
- » Esed Haydar (2015), *el-İmâmu's-Sâdık ve'l-Mezâhibu'l-Erbaa*, Beyrut, 1969.

¹⁸⁴ Sünnî İslam coğrafyasını kimin temsil ettiği ayrı bir konu olmakla birlikte Suudi Arabistan'ın kendisini Sünniliğin temsilcisi gibi görmesi de başlı başına bir problemdir. Zira selefi bir zihni dünyasına sahip olan ve her fırsatta Selefi-Vahhabî düşüncüyü İslam coğrafyasına yaymaya çalışması onun ne kadar sünnî bir ekole mensub olduğu da tartışmalıdır.

- » Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed el-Ezdî, *el-İdâh*, Beyrut, 1982.
- » Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İzmir 1993.
- » Gazzalî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, (thk: Muhammed Abdusselâm Abdu'ş-Şâfi), Beyrut, 1993, I. bsk.
- » Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, Bulak, 1324.
- » Hâşim Maruf el-Hasenî, *Dirâsatun fi'l-Kâfi İll Kuleynî ve's-Sahih li'l-Buharî*, IX, 1 (CD)
- » Hatibu'l-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1070), *el-Kifâye fi İmî'r-Rivâye*, Beyrut, 1988.
- » Hillî el-Allame (726/1326), *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İtikad*, (thk: Hasan Hasanzade el-Âmulî), Kum, 1407.
- » Hoî,es-Seyyid Ebu'l-Kasim el-Musevî (1992), *Mu'cemu'r-Ricâli'l-Hadis ve Tafsili Tabakati'r-Ruvât*, (CD)
- » Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdirrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim (806/1403), *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbnî's-Salâh*, (thk: Abdurrahman Muhammed Osman), Medine-i Münevvere, 1969, I. bsk.
- » Irakî, *Elfiyetu'l-İrakî -et-Tebşiretu ve't-Tezkiretu fi Ulûmi'l-Hadîs-*, (thk: el-Arabî ed-Dâir el-Furyatî; takdim ve tashih: Abdülkerim b. Abdillâh b. Abdirrahman el-Hadîr), Riyad, 1428, II. bsk.
- » İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî (463/1071), *el-İstiâb fi Marifeti'l-Ashâb*, (thk: Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, 1992, I-IV
- » İbn Dakîkî'l-İyd Takiyuddin Ebu'l-Feth Mumammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî (702/1302), *el-İktrâh fi Beyânî'l-İstilâh*, Beyrut, trhs.
- » İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalanî (852/1448), *Nüzhetu'n-Nazar fi Tavdîh Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk: Abdullâh b. Dayfullah er-Rahîlî), Riyad, 1422, I. bsk.
- » İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, (thk: Abdulvehhab Abdullatif), Beyrut, 1975, II. bsk. I-II
- » İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarâbâd-Hind, 1327, I. bsk.
- » İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis*, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut, II. bsk., trhs., I, 92.
- » İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (275/888), *Sünen*, Fedâilu's-Sahabe, (thk: Muhammed Fuad Abdalbaki), -Sindî ve Suyutî şerhleriyle birlikte- Kahire, 1952.
- » İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trhs.
- » İbn Mulakkân, Sîrâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Misrî (804/1401), *et-Tezkirefi Ulûmi'l-Hadis*, (talik: Ali Hasen Abdülhamid), Amman, 1988, I. bsk.
- » İbnu'l-Hümâm, Kemaluddin (861/1457), *et-Tahrîr*, Bulak, 1317.
- » İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim el-Yemanî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım li Zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım* (1182/1768), (thk: Şuayb el-Arnaut), Beyrut, 1992, II. bsk.
- » İbnu'n-Neccâr, Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali el-Futûhî (972/1564), *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, (thk: Muhammed ez-Züheyli-Nezîh Hammad) b.y.y., 1997, II. bsk.
- » İbnu's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî (643/1245), *Ulûmu'l-Hadis - Mukaddime-*, (thk: Nurettin İtr), Beyrut, 1984, III. bsk.
- » Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen (415/1024), *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (talik: Abdülhâlim Mahmud-Süleyman Dünya), Mısır, trhs.
- » Karâfî, Ebu'l-Abbas, Şihâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahman (684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl* (thk: Abdurrauf Sa'd), b.y.y., 1973.
- » Kaşânî, Mevla Muhsin Muhammed el-Murteâ (1091/1680), *İlmü'l-Yakîn fi İlmî Usûli'd-Din*, Kum, trhs.
- » Kâşifu'l-Gitâ Muhammed el-Hüseyn (1373/1953), *Aslu'ş-Şia ve Usûluha*, (thk: Seyyid Murteâ el-Askerî), Beyrut, 1982.
- » Kuhpâi, Zekiyuddin el-Mevla İnayetullah b. Ali, *Mu'cemu'r-Ricâl*, Kum, 1364.
- » Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak er-Râzî, *el-Kâfî*, (tas ve talik: Ali Ekber el-Gaffari), Tahran, 1388.
- » Kutluay Yaşar, *İslam ve Yahudî Mezhepleri*, Ankara 1965.
- » Leknevî Ebu'l-Hasanât Abdülhay (1304/1886), *Tuhfetu'l-Ahyâr b. İhyâi Sünneti Seyyidi'l-Ebrâr*, Beyrut, 1992.
- » Mâmekânî Abdullâh, *Mikbâsu'l-Hidâye*, (*Tenkîhu'l-Makâl*'in 3. cildin sonunda), Necef, 1352.

- » Mâmekânî Abdullah, *Tenkîhu'l-Makâl fi İlmî'r-Ricâl*, Necef, 1350-1352.
- » Mecfîsî, eş-Şeyh Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâr el-Câmiatu li Düreri Ahbâri Eimmeti'l-Athar*, Beyrut, 1983, II. bsk.
- » Muhammed Ali el-Ebtañî, *Tehzîbu'l-Makâl*, (CD)
- » Muhammed b. Habib, *el-Muhabber*, (thk: Muhammed Hamidullah), 1361, b.y.y.
- » Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî ve Siyasî Mezhepler Tarihi*, (çev: H. Karakaya-K. Aytekin), İstanbul, 1983.
- » Muhammed Hasan el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk*, Kum, 1395.
- » Münavî, Zeynuddin Abdurrauf b. Taci'l-Ârifin b. Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Haddâdî, *el-Yevâkit ve'd-Dürer fi Şerh Nuhbeti'l-Fiker*, (thk: el-Murteda ez-Zeyn Ahmed), Riyad, 1999, I. bsk.
- » Nevbahî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Musa, *Fıraku's-Şia*, Necef, 1936.
- » Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*, İstanbul, 1309.
- » Ramehürmüzi, Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdîrrahman b. Hallad (360/970), *el-Muhaddisu'l-Fâsîl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, (thk: Muhammed Haccâc el-Hatib), Beyrut, 1404, III. bsk.
- » Râzî, Zeynuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir el-Hanefî, *Muhtârû's-Sihâh*, Beyrut, 1999
- » San'ânî, *Tavdihu'l-Efkâr li-Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, (thk: Ebû Abdîrrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut, 1997, I. bsk.
- » San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî el-Kehlanî, *Semeratu'n-Nazar fi İlmî'l-Eser*, (thk: Zâid b. Sabri b. Ebî 'Uffe), Riyad, 1996, I. bsk.
- » Sehavî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osman b. Muhammed (902/1496), *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadis li'l-Irakî*, (thk: Ali Hüseyin Ali), Mısır, 2003, I. bsk.
- » Serahsî Bağdadî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (thk: Ebu'l-Vefa el-Afganî), Beyrut, 1973.
- » Seyyid Ali b. Masum, *ed-Derecâtû'r-Refîa*, (CD)
- » Suyutî, Celaluddin Abdîrrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevavî*, (Ebû Kuteybe, Nazr Muhammed el-Faryâbî), Kahire, 1966, II. bsk.
- » Sübhânî Cafer, *Ebhâsun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1408.
- » Şehîd es-Sânî, Zeynuddin, *er-Riâye fi İlmî'd-Dirâye*, (thk: Abdul-Hüseyin Ali Bekkâl), Kum, 1408.
- » Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdîlkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975.
- » Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî (1250/1834), *İrşadu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hakk min İlmî'l-Usûl*, (thk: Ahmed Azv İnâye; Takdim: Halil el-Meyyis-Veliyuddin Salih Ferfûr), Beyrut, 1999, I. bsk.
- » Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rumî (626/1229) el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1995, II. bsk.
- » Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1981), *Tarihî Siyasî İlmî İrfânî ve Ahlâkî Boyutlarıyla İslamda Şia*, (çev: K. Akaras-Abbas Kâzımî), İstanbul, 1993.
- » Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed (561/1165), *el-İhticâc*, Beyrut, 1983.
- » Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer (792/1390), *Şerhu't-Telvîh Ala't-Tavdîh*, (et-Tavdîh fi Halli Gavamidi't-Tenkîh ile birlikte), Mısır, trhs.
- » Taha Hüseyin (1973), *el-Fitnetu'l-Kubra*, Kahire, 1966.
- » Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahnâk (279/892), *Sünen*, (thk: İbrahim Atve 'Ivad), Mısır, 1975.
- » *Vilâyetu'l-İmâm Ali fi'l-Kitab ve's-Sünne*, (CD)
- » Wellhausen, J. (1918), *el-Havariç ve's-Şia*, Kahire, 1958.
- » Yücel Ahmed, *Hadis Tarihi*, İstanbul, 2012, I. bsk.
- » Zehebî Ebu Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Tecridu Esma'is-Sahabe*, Haydarabad, 1315. I-II
- » Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır (794/1391), *en-Nüket ala Mukaddîmeti İbni's-Salâh*, (thk: Zeynulabidin b. Muhammed bila Feric), Riyad, 1998, I. bsk.
- » Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fikh*, b.y.y., 1994, I. bsk.

EMMANUEL LEVINAS FELSEFESİNDE “BAŞKALIK VE AYNILIK” PROBLEMİ*

Cemzade KADER**

Öz

Bu makalede öncelikle Levinas felsefesinde önemli bir kavram olan Ben kavramından hareket edilerek başkalık ve aynılık problemi açıklanmaya çalışıldı. Çünkü Levinas felsefesinde Batı felsefesinden farklı olarak varlığın temelini ontoloji değil, etik ilişki oluşturmaktadır. Bu etik ilişki Ben ve başkalık arasındaki ilişkiyi de temellendireceğinden, ontoloji üzerinden hareket edildiğinde Ben ve Başka aynılaştırılmış olur. Bundan dolayı gelecekte kopuş ancak dil düzleminde gerçekleşebilir ve Levinas felsefesinin en temel noktasını da Başkası'yla kurulacak olan etiksel dil düzlemi oluşturmaktadır. Devamında, etik de beraberinde sorumluluk kavramını getireceğinden dolayı sorumluluk kavramından hareket edildi. Ben ve Başkası arasındaki sorumluluk ilişkisi koşulsuz, sınırsız ve tek yönlü olduğundan bu ilişkinin kaynağını bulmak ise mümkün değildir, çünkü bu ilişki Sonsuz'u kendi içerisinde barındırır. Ben'in kendisiyle olan özdeşliğini kıran art zamanlılık sorumluluğun sonsuzlaşması anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ben, Başkası, Aynılık, Aşkınlık, Sorumluluk.

The Problem Of “Otherness And Sameness” In Emmanuel Levinas Philosophy Abstract

In this paper, primarily, problems of otherness and sameness are tried to be clarified with reference to the concept of Self which has a quite significant place in Levinas since, as opposed to Western Philosophy, the basis of Levinas philosophy refers to ethical relationship rather than ontology. Due to the fact that this ethical relationship will also be the ground for the relationship between Self and otherness, when we start off from ontology, Self and Other become assimilated. Therefore, breaking ties with tradition can only be realized at the level of language, and the basis of Levinas philosophy also rests on the level of ethical language practiced with Other. Furthermore, since ethics also brings the notion of responsibility in its wake, the notion responsibility remains as the focal point. Since the responsibility relationship between Self and Other is unconditional, limitless and unidirectional, to find out the source of this relationship is not possible due to the fact that this relationship contains Eternal in itself. Thus, diachrony breaking of its identity with Self refers to eternalization of responsibility.

Keywords: Self, Other, Sameness, Transcendancy, Responsibility.

Etiğin ilk felsefe olmasını sağlayan temel yapı taşı *Ben*'dir. *Ben* her ne kadar başlangıçta kendisine dönük bir yapıya sahip gibi gözükse de, *Başkası*'yla karşılaştığı andan itibaren kendisini görünür kılarak anlamlandırmaya çalışır. *Ben*'in, *Başkası*'yla karşılaştığında *Başkası*'nı öldürmek istemesi, onun *Başkası*'yla görünüşe indirgenemeyecek bir deneyim yaşadığını gösterir. Bu deneyim içerisinde *Ben* etik bir özne haline gelir ve *Ben* kendi öznelliğinin yanında bir *Başkası*'nın öznelliğini kabul etmek zorunda kalır, aynı zamanda kendi öznelliğinin sorgulanması gerektiğinin de bilincine ulaşır.¹ Çünkü *Ben* asla nesne olamayacak *Başkası*'nın yüzü ile karşılaşır ve onun karşısında kendi öznelliğini yitirir. *Başkası*'nın yüzü hem tüm gizemi kendi içerisinde barındırır hem de bizi farkında olmadan büyük bir problemle başbaşa bırakır. "O (yüz) burada ancak yokluk, burada olmayış (*absent*) olarak, dışarıda ve ancak iç ve dış arasındaki kırılğan sınır olarak vardır. O, çıplak ve gizemli (*secret*) dir."²

Dışa çıkma, yani varlığın ötesindeki varoluşa geçme zorunlu olarak varlığa tabi olmakla mümkün olabilir. Bu anlamda var olmanın, var olmamaktan daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü *iyi* olana giden herşey öncelikle varlığın kendisinden hareket eder ve sonrasında onu da aşarak onun ötesine geçer. Aynı zamanda *Başkası*'nın karşısında ona birşeyler sunmamız gerektiğinden *iyi*'ye doğru gerçekleşecek olan bu harekette varlığa ihtiyaç duyarız.³ Bundan dolayı Levinas felsefesinde varlığı tamamen bir kenara atarak etiğe ulaşmamız mümkün değildir. Öznenin varlığa karşı olan farkındalığı onun, varlıktan uzaklaşarak kopmasına ve böylelikle etiğe ulaşmasına neden olacaktır. Çünkü Levinas'ta, nasıl ki etik varlıktan soyunmayı ifadeyi ediyorsa, öncelikle kişinin kendisinden soyunması gereken bir varlığın olmasını da zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda varlığın kendisinden soyunmasını zorunlu kılan etik, *-e rağmen gerçekleştiği* ve ötesine geçmek zorunda olduğu varlığa ihtiyaç duyar. Daha sonra etiğe ulaştığı anda varlığa ihtiyacı olmadığını farkına varır ve bu durumda etik, hem varlığın ötesine geçmiş olur hem de varlıktan tam anlamıyla soyunmuş olur.⁴ Çünkü Levinas'a göre, "Etik olan, görmenin ve kesinliğin ötesinde, dışsallığın ta kendisinin yapısını betimler."⁵

Zaten bu vurgusuyla görmenin ve kesinliğin ötesindeki etik olana yaptığı gön-

* Bu çalışma Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalında Yrd. Doç. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ'in danışmanlığında hazırlanan 'Emmanuel Levinas Felsefesinde Başka'nın Görünümü' adlı yüksek lisans tezinden çıkarılmış bir çalışmadır.

** Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. E-posta: cemzadekader@gmail.com

¹ Güneş, Cevriye Demir, "E. Levinas Etiğinde Sorumluluk ve Yüzün Görünümü", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı:41, 2009, ss. 150-151.

² Güneş, C.D., a.g.m., s. 151.

³ Gözel, Özkan, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 37.

⁴ Gözel, Ö., a.g.e., ss. 33-36.

⁵ Bernasconi, Robert, *Levinas Okumaları*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 178.

dermeyle Levinas *Başkası*'na yönelir, çünkü etik ilişkiyi özellikle vurgulamasının temel nedeni, *Başkası*'dır. *Başkası* aslında *Ben*'in farkında olmamızı sağlayan temel etkidir, bundan dolayı *Ben*, *Başkası* ile yüzleşmeye başladığı anda kendiyi de yüzleşmeye başlar. *Başkası*'nın yüz'ünde bizi çağıran etik buyruk, bizi kendi kendimizle yüzleştirir. *Başkası* karşısında kendi kendiyi yüzleşen *Ben* de, *Başkası*'nın yüz'ünden hareketle asıl olan benliğine ulaşmış olur. *Başkası*'nın yüz'ü karşısında varlığını sorgulayan *Ben*, *Başkası*'na karşı sorumluluğunun bilincine erişmiş olur, çünkü *Başkası*'nın yüz'ünde *Sonsuz* bizi çağırılmaktadır ve *Sonsuz* karşısında tepkisiz kalmamız ise çok da olanaklı değildir.⁶ "Kendinin sorgulanması tam da mutlak Başka'nın buyur edilmesidir. Mutlak Başka kendini Ben'e bir tema olarak sunmaz. Mutlak Başka'nın tezahürü (épiphanie) yüzdür; Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur. Başka beni alçakgönüllülüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker. O görür ama kendisi görünmez kalır ve tam da bu yolla, ilişkiye girerken kendini çeker, mutlaklığını korur. Mutlak Başka, *Başkası*'dır."⁷

Buradan aslında şu sonuca varabiliriz: Levinas'ın temel çıkış noktası Batı'nın önesürmüş olduğu kavramsal belirlemeye karşı çıkmaktır. Bu düşünce aslında Levinas'ın etik ilişki de kurmuş olduğu *Başka*'nın *Aynı*'ya direnmesine benzer bir durumu içermektedir. Çünkü Levinas'ın ortaya koymaya çalıştığı şey hangi koşullar altında olursa olsun farklılıkların hiçbir şekilde tüketilemeyeceği yönündedir. Oysa Batı felsefesi *başkalığı* yani bir anlamda *sonsuzluğu* göz ardı ederek, onu *aynılık*, bütünlük kategorileri altında ontolojiye indirger. Bu da aslında Levinas'ın rasyonnelliğe karşı koyduğu yaklaşımı açıkça ortaya koyar. Bundan dolayı etiği ilk felsefe olarak felsefesinin merkezine yerleştiren Levinas, bu anlayışıyla birlikte tüm geleneksel felsefeyi derinden sarsmıştır.⁸

Levinas'a göre, Batı metafiziğindeki sorun, varlığın her zaman şimdi ve burada olanın varlığı olarak ele alınmasında yatar. Şimdi ve burada olmaklık varolanların içinde ve kendileriyle özdeşleşmelerine neden olur. Ama nasıl ki *Başka* ve *Ben* arasındaki ilişkide, *Başka*'nın *Ben* karşısında önceliği varsa, aynı şekilde *Başka* ile *Aynı* arasındaki ilişkide de *Başka*'nın *Aynı*'ya karşı önceliği söz konusudur. Fakat Batı metafiziği *Başka*'nın *Aynı*'ya karşı olan önceliğini reddeder ve *Başka*'yı *Aynı*'nin içerisinde eritir. Bu da farklılıkların ortadan kalkarak *Bir*'in etrafında şekillenmesine neden olur ve bunun sonucunda *Başkalık* deneyimi ortadan kalkmış olur.⁹ Farklı açılardan ise Batı metafiziğinde, yine *Başka* varlık içinde düşünüldüğünden dolayı varlığın *Başkalık* olarak tezahürü olarak değil, *Başka*'nın varlığı ola-

⁶ Güneş, C.D., a.g.m., ss. 123-124.

⁷ Levinas, Emmanuel, *Sonsuz Tanıklık*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 121.

⁸ Levinas, E., a.g.e., s. 120.

⁹ Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 72-74.

rak incelenir. Varlığın bu görünen yüzü Batı metafiziğinde “Bütünlük” kavramı içerisine yerleştirilmiştir.¹⁰ Bireyler de bu kavramdan hareketle kendi hakikatlerine ulaşmaya çalışır. Değerlendirmeleri ise, eylemin sonuçlarına göre bireyden bireye farklılık göstermeksizin, bütün için hangi eylem anlamlıysa o dikkate alınarak yapılır. Bunun sonucunda da eyleme yüksek bir değer atfedilir.

Emmanuel Levinas’ın felsefesi, varlığın varlaşma hareketi karşısındaki öznenin tekilliğini ortaya koyar. Özne varlıktan ayrılıp farklılaştığı sürece özne adına layık bir konuma ulaşmış olur. Hatta Levinas özneyi varolan karakterinden izole ederek, onu varlıktan soyarak varlığın dışına çıkarmayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı Levinas’ta, *etikte varlık* olarak nitelendirilen şeyden tamamen bağımsız ve aynı zamanda artık varolan denemeyecek bir özne idealine ulaşılmış olur.¹¹

Zaten Levinas’ın hemen hemen bütün eserlerinde varlık mefhumunun araştırıldığı ve özne ile olan ilişkisinin açıklanmaya çalışıldığı görülür. Özellikle Levinas’ın bu düşüncesinin oluşmasındaki temel etken, Heidegger’in Nasyonel Sosyalist Parti’ye geçmesidir. Heidegger’in Nasyonel Sosyalist Parti’ye geçmesiyle birlikte Levinas, Heidegger ve onun varlık felsefesine karşı olan tutumunu daha da ön plana çıkarmıştır. Oysa Heidegger’in düşünce biçimi varlık kavramı çevresinde şekillenmiştir. Özellikle Heidegger’in *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit- 1927)* adlı eserinde bu düşünce biçimini açıkça görmekteyiz. Bu eserde Heidegger, *Dasein*’in analitiğine ulaşmak için varlığın anlamını ortaya koyar. Çünkü ancak varlığın ve varlığın anlamının ne olduğu sorularına cevap verebildiğimiz takdirde *Dasein*’in analitik yapısına erişebiliriz. Böylelikle de Heidegger’in temel ontoloji anlayışı kurulmuş olur. Büyük bir hayranlığı olmasına rağmen Levinas, Heidegger’e karşı olan tutumunu değiştirmiştir.¹² Hatta Heidegger’in temel düşüncelerini ele alan bir kitap yazmaya karar vermesine rağmen bu kararından vazgeçmiştir. Varoluştan Varolana’nın ilk sayfalarında da bu tutumunu açıkça dile getirmiştir: “Düşünüşümüzün başlangıcında –ontolojide ve insanın varlıkla kurduğu ilişkide- Martin Heidegger’in felsefesinden geniş ölçüde esinlendiysek de, bu felsefenin terk edilmesine dair derin ihtiyaç ve oradan Heidegger –öncesi olarak adlandırılabilir- bir felsefeye doğru çıkılamayacağı kanaati düşünüşümüzü yönetir.”¹³

Levinas’ın, Heidegger’in bu düşüncesine karşı aldığı tutum tüm felsefesini

¹⁰ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, ss. 331-332.

¹¹ Levinas, E., a.g.e., s. 126.

¹² Levinas otobiyografik yazısı “İmza” da yaşamöyküsünün “Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı tarafından belirlendiği”ni ifade eder. Ailesinin pek çok ferdini bu dehşette kaybeden Levinas’ın kendisi de bir Fransız vatandaşı ve askeri olarak Almanlar’a tutsak düşer. Bu deneyim Heidegger’in Nazi yanlısı tutumuyla bir araya geldiğinde Levinas’ın Heidegger’e ve onun temel ontolojisine karşı duyduğu hayranlıkta köklü bir dönüşümün nasıl baş gösterdiği ve Heidegger’in düşünce ikliminden kaçma ihtiyacının nasıl keskin bir hal aldığı tasavvur edilebilir. “Çoğu Alman’ı affedebiliriz.”, diye yazar Levinas, “Ama bazı Almanlar var ki onları affetmek güçtür. Heidegger’i affetmek güçtür.” (Gözel, Ö., a.g.e., s. 34).

¹³ Gözel, Ö., a.g.e., s. 35.

etkilemiş ve varlık fikrine karşıt bir tutum sergilemesine neden olmuştur. Bundan dolayı Levinas ilk felsefe olarak etiği kabul etmiştir. Çünkü ilk felsefe olan etik Levinas'ta, varlıktan soyunma olarak nitelendirilmiştir. Böylelikle Heidegger'in varlık kavramıyla kısıtlanmış olan özne, artık Levinas'ın felsefesiyle özgürleşmiştir. Bir anlamda Levinas ontolojinin sınırlarını aşarak, varolanın ötesindeki varolana göre şekillenen etik bir özneliğe varmak istemiştir.¹⁴ Oysa Heidegger'in en önemli eserlerinden biri olan Varlık ve Zaman'da Platon'dan Husserl'e kadar olan ontolojiler ele alınmıştır ve bu ontolojiler kendi tarihsel görecelilikleri içerisinde sorgulanmıştır. Bunun izlerini Varlık ve Zaman'ın giriş bölümü olan ve Heidegger'in, Platon'un Sofist diyalogundan alıntı yapmış olduğu cümle ile bu etkiyi görmemiz mümkündür. Aynı zamanda Heidegger, Platon'dan almış olduğu bu alıntıyla birlikte varlık sorusuna doğrudan bir geçiş yapmış olur. "Böylece ne zaman 'varlık' kavramını kullanıyorsanız, onun ne anlama geldiğinin uzun zamandan beri açıkça farkındasınız. Buna karşılık, onu anladığımızı veya kavradığımızı düşünmeye alışan bizler için şimdi o bir bilmece oldu."¹⁵

Aslında bu alıntıyla birlikte daha en başından Heidegger Varlık ve Zaman da amacını açıkça belirtmektedir. Heidegger'in amacı, Platon'dan Husserl'e kadar sorgulanmış olan varlık sorusunu tekrar ele alarak, ona verilebilecek en doğru yorumu yapmaktır. Çünkü Platon'dan Husserl'e kadar olan tarihsel süreç içerisinde varlık sorusu ele alınmış olsa da, gerçek anlamda varlık sorusunun cevabına çağımızda kesin bir şekilde ulaşamamıştır. Bundan dolayı da Heidegger'e göre yapılması gereken tek şey, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunun tekrar ele alınmasıdır. Platon'dan beri bu problem ele alınmış olmasına rağmen, Heidegger'e göre onların eksik kaldığı nokta, varlık sorununu hep zaman dışında sorgulamalarıdır. Heidegger'e göre varlığın doğru bir şekilde kavranabilmesi zamansallığı içerisindeki yorumuyla birlikte mümkündür. Zaten onu diğerlerinden farklı kılan şey, varlık sorusunu zaman içerisinde incelemesidir.¹⁶

Heidegger bu çalışmanın ve sorgulamanın amacının *seiend*¹⁷ değil, *sein* olduğunu bu alıntı ile anlatmak istemektedir. Heidegger sorgulanan *varlık*'in, Yunan düşünürlerinin sorguladığı varlıktan farklı olduğunu bu eserin hemen başında ortaya koyduğu gibi, daha sonraki çalışmalarında da ısrarla vurgulamıştır. Özellikle Platon'dan hareket etmesinin nedeni, Platon'un diğer düşünürlerden farklı olarak,

¹⁴ Gözel, Ö., a.g.e., ss. 33-34.

¹⁵ Platon, *Sofist*, Say Yayınları, İstanbul, 2000, s. 244a.

¹⁶ Steiner, Georg, *Heidegger*, Çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 23-35.

¹⁷ Platon'a göre *varlık* "to on" ya da "ov", Almanca'da "*seiend*" İngilizce'de "*things*" ya da "*beings*", kısaca kendi bilincinde olmayan nesnelere. Heidegger, Platon'un "on" ya da "ov" olarak karşıladığı varlığı, klasik felsefeden tamamıyla ayırır. Heidegger'in ilgilendiği varlık "*Sein*"dir. Heidegger'in aracı-sız varlığı "*Dasein*" (orada-burada varlık), "Varlıkfelsefesine" yeni bir bakış kazandırmıştır. Yani gördüğü aracı-sız varlıktan, dolaylı varlığa doğrudur. (Demirtaş, Pınar, "*Heidegger ve Varlık Yorumu*", *Kaygı*, Sayı:2, 2003, s. 52).

biyresel insan varlığının problemlerinden kalkarak değişmez ve gerçek metafizik varlıklara ulaşması Heidegger'in amacı için iyi bir örnek teşkil etmektedir. İkincisi, Platon'a atıfta bulunmak suretiyle Heidegger aslında Batı felsefesi çerçevesinde bu probleme yaklaşacağını anlatmak ister. Çünkü ona göre, varlık tarihseldir; bu nedenle, geçmişle hesaplaşmak gerekir. Son olarak da, Platon'dan yapmış olduğu bu alıntı Varlık ve Zaman'ın gerçek amacını ortaya koymaktadır: "Heidegger'in amacı, varlık sorusunu yeniden sormak ve sorgulamaktır. Platon'un Sofist diyalogunda olduğu gibi, *varlık* sorunsalı zor bir konudur; çünkü çok az düşünür bunun bir problem olduğunu fark eder."¹⁸

Görüldüğü gibi Platon'dan beri süregelen Batı metafiziğinde *Başka*'ya karşı sürekli bir *şiddet* uygulanmıştır. Aslında farkında olmadan yapılan bu *şiddet*, *Başka*'nın kendi varlığı içerisinde çakılıp kalmasına neden olmuştur. Levinas'ın etiğin yapısının tekrardan düşünölmeye ihtiyacı olduğu vurgusunu yapması da bundan kaynaklanır. Fakat Levinas'ın bu vurgusu Yunan etiğini tartışmaktan ziyade, Yunan etiğinin modern etikten farklılıklarını ön plana çıkarmayı amaçlar.¹⁹ Bundan dolayı Levinas insanı, varlığı anlama çabası içerisinde ele alır. Bu da varlığın ötesine, yani etiksel olana geçilememesine neden olur. Aynı zamanda etiksel olana geçilememesi, *Başka* ve *Başka*'yla kurulan ilişkinin göz ardı edilmesine neden olur. Çünkü Platon'un Sofist'inden beri *Başka* "-den başka" olarak ele alınmıştır ve bu çerçevede bir değillemeye indirgenmiştir. Yani *Başka* burada *Aynı*'nin mantığına indirgenmesine, bu da tüm farklılıkların ortadan kalkmasına ve *Ben*'in kendini ortaya koyamamasına neden olmuştur. Levinas ise bu düşüncenin tersine, '*radikal Başkalık*'a vurgu yapar²⁰ ve *Radikal Başkalık*'ın *Ben*'in varlığı için kaçınılmaz olduğunu vurgular. Çünkü *Ben*, ancak *Başkası*'ndan hareketle kendisine ulaşabilecek ve *Başkası*'nın yüzünde eriştiği sorumluluk bilinci içerisinde özgürlüğüne kavuşacaktır.²¹ Temelde Heidegger'i ve topyekün Batı felsefesini ontolojide (varlıkta) kalmakla itham eden Levinas (varlıktan) öteye bir yol olarak gördüğü etiği (insanlar arası ilişki olarak, sosyallik olarak veya bir başka deyişle ötekiyle ilişki olarak etiği) ön plana çıkararak onu tüm felsefenin, dolayısıyla tüm anlamlarının kendinde temelleneceği "*ilk felsefe*" olarak vaaz ve evet, belki de vaaz eder."²²

Levinas'ın etik anlayışı, ontoloji eleştirisi üzerinde temellenir, çünkü ontolojinin aşılıma çalışıldığı nokta da, Levinas etiği meydana çıkar. Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, ontolojiyi felsefesinin temeli olarak ele alan Heidegger'den bağımsız bir şekilde, Levinas etiğine nüfuz etmemiz tam anlamıyla mümkün değildir. Aynı zamanda Levinas, Heidegger'in varlığın anlamını yine varlığın kendisinde ara-

¹⁸ Çüçen, Abdülkadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, s. 36-37.

¹⁹ Bernasconi, R., a.g.e., s. 18-19.

²⁰ Levinas, E., a.g.e., ss. 41-49.

²¹ Direk, Z., a.g.e., s. 142- 143.

²² Gözel, Özkan, "*Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset*", *Tezkire*, Ankara, 2004, Sayı: 38-39, Giriş Bölümü, s. 8.

yan anlayışa karşı çıkar.²³ Levinas özellikle varlığın anlamsızlığına odaklanır ve bu anlamsızlığı ortadan kaldıracak tek şeyin de etik olduğunu vurgular. Çünkü Levinas'a göre, varlığın ötesindeki varolana ancak etik aracılığıyla ulaşabiliriz. Bundan dolayı varlığın çakılı kaldığı bu anlamsızlıktan onu kurtaracak tek şey, *Başkası'nın yüz'*ündeki sorumluluk bilincini sağlayan etik ilişkidir. Levinas'a göre varlığın ötesine geçmek ancak etikle mümkündür ve varlığı çakılı kaldığı bu anlamsızlıktan kurtaracak olan şey, *Başkası'nın yüz'*ündeki sorumluluk bilinciyle ulaştığımız etik ilişkinin ta kendisidir.²⁴

Başkası önündeki sorumluluğumun bilincine eriştiren etik ilişki, *Benim Başkası* için olduğumun göstergesidir. Bundan dolayı Levinas'ta yerine geçme biri-*Başkası*-için formülasyonu tanımlanmaya çalışılır. Fakat sorumluluk, Levinas'ta mutlak olan olduğu için hiçbir şekilde tartışma konusu edilemez.²⁵ Onun sınırları belirlenmiştir ve *Ben*, *Başkası'nın Ben'den istediği şeyi*, onun yerine geçerek yapmak durumundadır, bundan kaçması gibi bir durum söz konusu değildir ve onu yapmak zorundadır. *Başkası* daima bir kişi tarafından kendisine bir şey yapması gerektiği emredilendir, yani *Başkası*, *aşkın* olandır. Çünkü onun yaralarını *Ben'in* sorumluluğuna rağmen sarmak mümkün değildir, fakat bu *aşkınlık Başkası* için *Ben'in* sahip olduğu sorumluluğu ve yükümlülüğün zeminini oluşturur. Ayrıca *Başkası'nın yüz'*ü, çağrısına karşı mutlak bir yükümlülükle bağlandığımız ve onun sorumluluğundan kaçamayacağımız bir *aşkınlıktır*.²⁶

Peki *Ben* nedir? *Ben*, *Başkası* için var olabilecek ya da kendisinde anlam taşıyan varlık olduğundan dolayı *Başkası'nın* var olması ve anlaşılması için *Ben'in* varlığı zorunludur. Bu durumda *Başkası*, *Ben* karşısında nasıl beliriyor? *Başkası'nın* algılanması hangi koşullar içinde mümkündür? Algılayan *Ben* kimdir? *Ben'in* *Başkası* ve şeyler karşısındaki konumu nedir? *Ben'in* *Başkası* karşısındaki bu durumunu şu şekilde açıklanabilir: "Özellik *başkası* için değildir... Başlangıç olarak *başkası* içindir... Öteki bana sadece uzayda veya anne baba gibi yakın değildir, fakat *ben* kendimi hissettiğim veya onun için sorumlu olduğum sürece bana yaklaşıyor."²⁷

Ben'in bu sorumluluk karşısında *Başkası'na* yaklaşması, bu dünyanın hem *Ben'in* hem de *Başkası'nın* tanıklığına açık olduğunu gösterir. Zaten nesnel bir dünyanın varlığından söz edebilmemiz için *Başkası* ve *başkalarının* da *benim* algıladığım dünyayı algılaması ve deneyimlemesi gerekir. *Ben* ve *Başkası'nın* ise, algı-

²³ Çüçen, A., a.g.e., s. 38.

²⁴ Gözel, Ö., a.g.e., s. 41.

²⁵ Atıcı, Medar, "Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı", Cogito, İstanbul, 1996, Sayı:6-7, ss. 478-479.

²⁶ Atıcı, M., a.g.m., ss. 479-480.

²⁷ Smith, A. (1997), Communion and the Voice of Other, "The Limits of Communion: Lyotard and Levinas on Otherness", Michael Huspek and Gary P. Radford (Ed.), s. 333.

ladıkları dünyanın aynı olduğunun farkına vardıkları anda, *Ben* ve *Başkası* farklı olan yönlerini tamamen ortadan kaldıracığından dolayı, onları düşmüş oldukları bu aynılıktan kurtarmak gerekir.²⁸ Çünkü *Başkası*'nın *yüz*'ünde *Ben*'i çağıran sonsuz bizi dünyanın ötesinde olan bir alana götürecektir ve aynı zamanda bu alan bizim dünyadan hareketle kendi *benimize* ulaşmamızı sağlayacaktır.

Jean Paul Sartre'in sözünden de anlaşılacağı üzere, bu dünya olmaklığımızdan hareketle kendi *Ben*'imize ulaşmamız mümkün değildir. *Sonsuz* bizi *Başkası*'nın *yüz*'ünde çağırır ve *Başkası*'nın *yüz*'ü *Ben*'i kendilik bilincine erdirtir. Böylelikle *Başkası*'nın *yüz*'ünde kendi bilincine varan *Ben*, *benlik*'inin temelinde yer alan egoizmden de kurtulmuş olur. *Ben*, *Başkası* hakkında hiçbir şey bilmeseydi kendini bu bilinmezliğe adanmıştı. Çünkü *Ben*'in, *Başkası* karşısındaki bilinmezliği ortadan kaldırdığı anda onu öldürmek isteyecektir ve onu öldürdüğünde yaşayacağı pişmanlık ise, *Ben*'in egoizmini hiçbir şekilde ortadan kaldırmayacaktır.²⁹

Düşmüş olduğu bu egoizmden kurtulmuş olan *Ben* ancak kendilik bilincine varabilir, çünkü kendilik bilincine varamamış bir özünde *Ben*'den söz etmemiz mümkün değildir. Kendilik bilincine varmak ise, *Ben*'in kendisini duyumsaması ve kendisi olmayanlarla arasındaki sınırı belirlemiş olması demektir. *Ben*'in kendisi olmayanlardan kendini ayırabilmesi için, kendisi olmayanların farkında olması gerekir. Aynı Max Scheler'in kişi tanımlarında yer aldığı gibi, *Ben* ancak *Başkası*'na kendini açmasıyla kendi varlığına ulaşabileceğini söyleyerek, bu durumu şu şekilde ifade eder: "Bir kişinin karşısındaki *Başka* bir kişiyi anlayabilmesi için, yalnız karşısındakini anlamayı istemesi ve bunu yapabilmesi yetmez, karşısındakinin de kendiliğinden kendini açması, kendini anlaşılmasına bırakması gerekir. Bir kişi kendini *başkalarından* saklayabilir, "susabilir", ama isterse kendini *başkalarına* açabilir de. Kişi kendini ancak özgür bir şekilde *başkalarına* açarsa anlaşılabilir."³⁰

Peki ama *Ben* hiçbir karşılık beklemezsin *Başkası*'ndan nasıl sorumlu oluyor? Bir kişinin *Başka* birinin isteklerini yerine getirmesi için ondan bir beklentisi olması gerekmez mi? Hatta *Ben*'in birine yardım etmesi için o birini tanıması gerekmez mi? İşte Derrida, Levinas felsefesinin merkezini oluşturan *Başkası*'nın bilinmezliğini eleştirir ve bu bilinmez kişiye nasıl saygı duyulabileceğini sorgular. Derrida'nın eleştirileri, Levinas'ı yaptığı şeyin daha çok bilincinde olarak yapmaya yönlendirmiştir. Zaten Levinas'ın bu kadar tanınmasında Derrida'nın çabası inkâr edilemez bir gerçektir.³¹ Derrida'nın *yapı bozumundan* hareketle ve eleştirileriyle

²⁸ Direk, Z., a.g.e., s. 77.

²⁹ Alford, C. Fred, "Totalite'nin Karşısı: Levinas ve Frankfurt Okulu", Çev. H. Emre Bağçe, *Doğu Batı*, Ankara, 2004, Sayı:28, s. 136.

³⁰ Akarsu, Bedia, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 1988, s. 56.

³¹ Wyschogrod, Edith, "Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida", *Journal of Philosophy Scriptures*, 2003, Issue 1, ss. 39-40.

Levinas, *Başkası* fikrini doğru temeller üzerine kurmuştur. *Başkası*'na nasıl saygı duyulabileceği problemi sadece *Başkası* ve *Ben* arasındaki etik ilişkiden hareketle cevap verilebilecek bir şey değildir, çünkü Levinas'a göre, "Sonuna kadar düşünmüş bir eser, *Ben*'den *Başkası*'na giden ve bana bir karşılık gibi geri dönmeyen bir armağandır."³²

Derrida bu armağanın, karşılıklı ilişkisini kesintiye uğrattığını düşünür ve armağanın şimdiki zamanda verilemeyeceğini vurgular. Bundan dolayı anın, aşılması için alan kişinin verilen karşısında nankör olması gerekir ve bu nankörce tavır sayesinde anın bulunduğu kabuk çatlayarak, veren bir anlamda vermeye mecbur olduğunun farkına varır.³³ İşte tüm sorun aslında *Başkası*'yla kurulan bu temel ilişkiden kaynaklanır. Derrida bu düşüncesini konukseverlik ve konuksevmezlik noktasında kurduğu bağlantıyla şu şekilde dile getirir: "Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin bir dost olarak ağırlanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, *host*'un, *Wirt*'in, kabul eden veya barındıran ya da iltica hakkı verenin patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, dolayısıyla konukluk yasasını evin, *oikonomia*'nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, otel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin kendisinin yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani kendi evinde kendi-olmayı, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır."³⁴

Özdeşlik yasası altında *Başkası*'nın konuk edilmesi bir anlamda evin sahibi olma gücünü ve aynı zamanda da konuk üzerindeki kontrolü de zorunlu kılar. Bu ev sahibinin kendine ait olan özdeşliğinin konukseverliğin koşulu olarak olumlanması durumunu açığa çıkartır.³⁵ Bundan dolayı Levinas felsefesinde *Ben*, *Başkası*'ndan sorumludur ve *Ben*'in *Başkası*'na karşı duyarsız kalmasına ve kendi menfaatlerini düşünmesine herhangi bir imkân yoktur. Çünkü *Başkası*, *Ben*'i kutsiyet alanına taşıdığı için, *Ben*'in kendi kendisini sorgulamasına neden olur. Aynı zamanda *Başkası* *Ben*'in şeyler üstündeki denetimini sorguya çektiği için vermeye mecbur olandır ve *Başkası*'yla karşılaşmadan önce *Ben*'in ihtiyacı olan tek şey, yalnızca *Ben*'e kimliğini kazandıracak *aşkınlıktır*.³⁶ *Ben*, *Başkası*'nın *aşkınlığı* karşısında hep kendi kimliğini açığa çıkartmaya çalışır. Çünkü onun asıl olan kimliği

³² Direk, Zeynep, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, İstanbul, 1997, Sayı:31, s. 16.

³³ Direk, Z., a.g.m., ss. 16-17.

³⁴ Derrida, Jacques, "Konuksev(-er/-mez)-lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içerisinde yer alan bölüm, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 45.

³⁵ Derrida, Jacques, a.g.e., ss. 48.49.

³⁶ Güneş, Cevriye Demir, "Kutsiyet Felsefesi Üzerine", *Lapsus Dergisi*, Sayı: 3, 2008, ss. 175-176.

Başkası'nın aşkınlığında gizlidir.

Levinas'ın öznellik kavramı açısından, siyaseti ve özneliği farklılıklarından ayırt ettiğimizde aslında özneliğin zayıf yönlerini ön plana çıkartmış oluruz. Çünkü farklılıklar özneyi ve özneliğin özelliklerini kendi içerisinde eritir, bunun sonucunda da geriye özne diye bir şey kalmaz.³⁷ Levinas'a göre, önemli olan *Başkası'*ndan hareketle kendi *benliğimize* geri dönebilmek ve asıl gerçekliğimize ulaşabilmektir. Bu konuda David Harvey öznenin farklılıklarının kendi içerisinde eritilmesi gerektiği düşüncesini şu şekilde eleştirir: “*Vulgar*” kavramsallaştırma dediğim neredeyse bireysel biyografilere göre işleyen bir kavramsallaştırmadır: benim hayat hikâyesimin ayrıntıları yüzünden, ben dünyayı kendi görüp, yorumlayıp, temsilleştirip, anladığım gibi anlarım.”³⁸

Farklılıkların aynı içerisinde eritilmesi hususunda, Levinas özellikle Başka İnsanın Hakları yazısında, insan haklarının *Başkası'nın* haklarında temellendiğini ve temellendirilmesi gerektiğini vurgular.³⁹ “İnsan haklarının kökensel anlamda öteki insanın hakları oluşu ve bu hakların kimliklerin özgürce ayakta kalmak için gösterdikleri içgüdüde ve kendi özdeşliklerinde uç verişleri bir yana- sosyallikteki öteki- için'liği ve 'yabancı için'liği, ifade edişi olgusu, onlardaki yeniliğin anlamı olarak görünüyor bana.”⁴⁰

*Başkası'*na saygı veya diğer bir ifadeyle Kant'ın istencinin hiçbir zaman ötekini bir araç olarak değil de, bir amaç olarak görme formülasyonu aslında *Ben'in* pratik aklının ön plana çıkartılmasını sağlar. Çünkü özgürlükler arasında barış, ancak aklın ön gördüğü yasalar etrafında sağlanabilir. Aynı zamanda iyi isteme akli dinlediği müddetçe asıl olan amacı barışa erişebilir ve herkes tarafından da kabul edilebilir hale gelir.⁴¹ “*Öteki'*yle ilişki *Ben'i* sorguya çeker, *Ben'i* kendimden boşaltır ve sonu gelmeyen bir biçimde boşaltır, bana hep yeni kaynaklar gösterir. Bu kadar zengin olduğumu bilmiyordum, fakat artık hiçbir şeyi kendime saklamaya hakkım yok.”⁴²

*Başkası'*na karşı olan etik yükümlülüklerimiz doğrudan doğruya *Ben'in* zengin ve güçlü olmasından kaynaklanmaz. Aynı şekilde bu yükümlülüklerimiz *Başkası'nın* özgül ihtiyaçlarına da bağlı değildir. Ama kime ve nasıl yardım edileceğine ise, bu ihtiyaçlara bağlı olarak karar verilir. Zaten Levinas'ın Haham Yochanan'ın başka bir insanı yiyeceksiz bırakmanın, hiçbir koşulun hafifletilmediği bir hata ol-

³⁷ Sabuktay, Dr. Ayşegül, “*Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Özneliğin Siyasal Olanakları*”, DeFTER, İstanbul, 2000, Sayı:41, s. 164.

³⁸ Sabuktay, A., a.g.m., s. 165.

³⁹ Levinas, Emmanuel, “*Öteki İnsanın Hakları*”, Çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, Ankara, Sayı:38-39, s. 126.

⁴⁰ Levinas, E., a.g.m., s. 129.

⁴¹ Levinas, E., a.g.m., s. 127.

⁴² Bernasconi, Robert, “*Levinas ve Ötekilik Politikası*”, *Tezkire*, Ankara, 2004, Sayı: 38-39, s.115.

duğu iddiasına sürekli olarak gönderme yapması bundan kaynaklanır.⁴³

Buradan da anlaşıldığı gibi *Ben*'in özelliği *Başkası*'na karşı sorumluluktan doğar. *Başkası*'nın *yüz*'ünün bize karşılıksız olarak buyurduğu sonsuz sorumluluktan kaynaklanır. Bu sorumluluktan kaçmak veya bu sorumluluğu reddetmek ise mümkün değildir. Sorumluluk, kişinin bu sorumluluğun bilincine vardktan sonraki tüm kararlarında buna uygun davranmasıdır, çünkü bu karar sorumluluğun hemen arkasından gelir. Bu, *Başkası*'nın *yüz*'ünün sorumluluğu karşısında ne yapacağına karar verir. Fakat bu şekilde bakıldığında herhangi bir sorun yokmuş gibi gözükse de, asıl sorun bu sorumluluğun kaçınılmaz oluşunda yatmaktadır.

Peki bu durumda sorumluluk kaçınılmazsa, bu sorumluluğu kaçınılmaz kılan şey nedir? *Ben*'in, *Başkası*'nın *yüz*'ü karşısında üstlendiği sorumluluk, *Ben*'den *Başkası*'na gelen bir şey midir, yoksa *Ben* vicdan gereği mi bu sorumluluğu üstlenir? Levinas'ın *Ben*'in *Başkası*'na karşı yükümlü olduğu sorumluluğa dair iki türlü yorum da bulunur: Bunlardan biri, bu sorumluluğun vicdani rahatsızlıktan kaynaklandığını, diğeri de sorumluluğun tamamıyla yanıt verme zorunluluğundan kaynaklandığını ileri sürer. Yani sorumluluk, *Başkası*'nın bakışının cevapsız bırakılmayışından kaynaklanır.⁴⁴

Başkası aracılığıyla *Ben*'de mevcut bulunan vicdan ve *Ben*'in toplumsallıktan uzak varoluşu açığa çıkartılır. Bu anlamda asıl olarak *Başkası*, *Ben*'i uykusundan uyandırarak, *Ben*'in etik bir varlık olmasını sağlar. *Ben*'in *Başkası*'na karşı sorumlu olmasındaki temel etken *Ben*'in vicdanına söz geçirememesinden kaynaklanır. *Başkası* *Ben*'i bencil dünyasından çıkartarak, vicdaniyle hesaplaşmasını ve aynı zamanda *Ben*'in *Başkası*'ndan sorumlu olmasını sağlar.⁴⁵

Levinas *Ben*'in vicdana sahip olması için *Başkası*'nın herhangi belirgin bir özelliğe sahip olmasının zorunlu olmadığını vurgular. Çünkü niyetlerimizin ötesinde, *Başkası* kendi başkalığıyla benim vicdanımı etkileyerek *Başkası* benim vicdanıma hükmeder. Ama ne *Başkası* benim adıma ne de *Ben*, *Başkası* adına onun acısını aynı onun yaşadığı gibi hem yaşayamaz hem de hissedemez. Bunun sebebi, *Başkası*'nın etik anlamlılığı onun doğal durumundan kaynaklanmamasıdır, bu sadece *Başkası*'nın benim için bir nesne olamayacağını gösterir. Levinas'ın, Heidegger'in varlık ile hiçliğin sorgulanmasından kaçınıldığı araçsal mantığı reddetmesi bu yüzdendir.⁴⁶ Levinas'a göre, herhangi bir varlığın araç olarak kullanılıp bir kenara atılmasına göz yumulması kadar kötü hiçbir şey yoktur. Peki ama insanların araç olarak kullanılması adil midir? Kuzey'in liberal temsili demokrasisine sa-

⁴³ Bernasconi, R., a.g.m., s. 115.

⁴⁴ Gözel, Ö., a.g.m., s. 6.

⁴⁵ Türk, Duygu, "Levinas'ta Etik ve Siyaset: "Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik", Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa, 2010, s. 342.

⁴⁶ Türk, D., a.g.m., ss. 343-344.

hip yerlerde, *Başkası* ve *başkaları* özel şirketlerde, az maaşla kötü şartlar altında çalıştırılır. Eğer ki Levinas vicdani rahatsızlık konusunda haklıysa, *Başkası*'nda yaşanan tüm bu üzüntü durumlarının *Başkası*'nın vicdan rahatsızlığına sunulması onun *Ben*'in içinde konuşması asla sonlanmayacaktır.⁴⁷

Levinas'a göre *Başkası*'nın sesi benim sesime karışmaz ve *Başkası* benim aracılığımı konuşmaz. *Başkası* benimle birlikte konuşur. Fakat *Başka* ya ortaya çıkmayacak ya da hep görünmez olarak kalmak isteyecektir. İşte bundan dolayı *Ben* ve *Başkası* arasındaki ilişkinin dayanağını bulacağı *Ben* ve *Başkası* arasındaki *art zamanlılığı* yakalaması mümkün olmaz. Çünkü Levinas'a göre, *Ben* ve *Başkası* arasındaki ilişkide, *Başka*'nın *Aynı* karşısındaki aşılamanın bir durumu söz konusudur. Bu *Başkalık* da *Aynı*'da kendini sorguya çeken vicdani harekete geçireceğinden, aslında vicdan bu anlamda bir türlü rahatsız oluşturmaz. Vicdanlı bir kişi kendini haksızlığa maruz kalmış ve suçlanmış hisseder; oysa suç *Başkası*'yla ortak bir yasayı varsayar ve bu yasa ise evrenseldir. *Ben* vicdan ile birlikte, kendi isteğiyle *Başkası*'ndan sorumlu bir *Ben* olmaya soyunur. Bir mahkemede sanık belli bir suçlamayla suçlanır ya da bir suçlamayla karşı karşıya bırakılır⁴⁸, ama *Ben* vicdani ile *başkalarının* önünde kendi varoluşunu haklı çıkarmak ister. Yani *Ben*, *Başkası* karşısında onun acizliğine vicdan gereği yardım edememezlik edemez. *Başkası*'nın karşısında onun bu acizliğinden yararlanarak aslında *Ben*, kendi varoluşunu açıklamaya çalışır.⁴⁹

Levinas "*diachronie*", yani *art zamanlılık* sözcüğüyle benim yaşadığım şimdiki zamanla *Başkası*'nın zamanı arasında bir ayrım yapar. Ona göre, bütün tarih, bellek, akılda tutma *art zamanlılığı* amaçlar ve bu bütünleşme içerisinde *Başka*'ya ve onun sorumluluklarına yer yoktur. Oysa *Başkası*'nın zamanı *aşkınlığın art zamanlılığı*dır.⁵⁰*Başkası*'nın zamanı hiçbir zaman şimdi olmamıştır ve hiçbir zamanda şimdi olarak yaşanmamış bir geçmişe dile getirmektedir. *Art zamanlılık*la asıl olarak, Levinas'ın ortaya koymaya çalıştığı şey, sorumluluğun çok eski olduğudur ve bu *art zamanlılık* hiçbir zaman şimdi olmamış ve şimdiye gönderme yapmayan *Başkası*'nın zamanıdır.

Aslında bu *aynılaştırma* içerisinde *Ben*'in özgürlüğü de kurulmaya çalışılır. Çünkü Levinas'a göre, bu *aynılaştırma* içerisinde *Ben*, *Başka*'ya rağmen ona kulak asmadan tekrar kendine döner ve bu *Ben*, diğer *Başka* bir *Ben*'in varlığını hiçbir şekilde sınırlandıramaz. Zaten *Ben*'in böyle bir özgürlüğe sahip oluşu onun *aynılık*'tan kopuşuna işaret eder. Burada aynı Bergson'un beyin kanaması atağının kişiyi bir çılgın haline getirmedikçe kişinin *aynılığından* kopuşunun mümkün olma-

⁴⁷ Diamantidis, Marinos, "Vicdanı DüşünümSELLİĞİN ÖNÜNE KOYMAK: Levinas'ın İmkansız Görevi?", Çev. Elif Çelik, *MonoKL*, İstanbul, 2010, Sayı:38-39, ss. 175-176.

⁴⁸ Diamantidis, M., a.g.m., s. 176.

⁴⁹ Gözel, Özkan, "Öteki Metafiziktir": Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", Tezkire, 2004, s. 62.

⁵⁰ Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 33-44.

masına ilişkin durum arasında bir benzerlik kurabiliriz. Bu noktada ne sadece *Başkası*'nın *Aynı*'ya tabii oluşundan ne de *Ben* ve *Başkası* arasında bir uyum yakalayarak ayrılığı ortadan kaldıracak bir durumun mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Buradan hareket edildiğinde, aslında *Ben* ve *Sen* arasındaki ayrımın ne kadar tek düze olduğu görülür, çünkü mutlak bir *Başkası*, mutlak bir *Ben* olmanın etik durumudur. Yani vicdan, *Ben*'in kendi kendini yok etmeyen bireyselleşmesinin asıl kaynağıdır. Bundan dolayı Levinas'ın vicdan rahatsızlığı şu cümleyle vurgulanabilir: "Levinas'ın suç-suz ve yasadışı vicdan rahatsızlığı ne "kendiliğindenliğin" masumluluğu ile kutsanır ne de düşünümsel eylemin sorumluluğu ile lanetlenir."⁵¹

Ne var ki Levinas bunun aksine vicdanı, eylem sırasında asla vazgeçilemeyecek ve hiçbir şekilde eylemin olumsuzlanmasını sağlayacak bir güç olmadığını vurgular.⁵²*Başkası* benimle yüzleşir ve onunla konuşmamı bana emreder, böylelikle *Başkası*'nın *Ben*'i bana emrederek anlamlılığını olanaklı hale getirir.

Ben'in kendisini sorumlu bir *Ben* ve vicdanlı bir varlık hissetmesi, onun ne özgürlüğe sahip olmasından ne de özgürlükten yoksun olmasından kaynaklanmaz. Vicdanın dilin öznesini, yani *Ben*'i ilk sırada düşünmenin gerekliliğidir. Ama *Ben*'in vicdanını uyandıran *Başkası* ne konumda düşünülecektir? *Ben*'in varlığını bilinçli veya bilinçsizce tasavvur eden ve anlatan *Başkası*'dır. Etik yükümlülükle bana buyuran ve *Ben*'i uyandıran *Başkası* değil, *Başka* olarak *Başkası*'dır, yani *Ben*, *Başka* olarak *Başkası*'ndan sorumlu olduğu takdirde *Ben*'imdir: 'Sanki kendimden önce bir başka insana kendimi adamışım gibi.'⁵³ Bunun sebebi Levinas'ın toplumsal yapıyı yüzyüzelik ilişkisinde açıklamaya çalışmasında yatar. *Ben* merkezli felsefenin dışına çıkılarak toplumsal bir yapı oluşturma bazı olumsuzluklara neden olur. Peki toplumsal bir yapının oluşmasını sağlayan ve *Ben*'in sorumlu olduğu *Başkası* kimdir?

Bundan dolayı Levinas etiğinin temel amacı, Batı düşüncesindeki *Başka*'yı *Aynı*'nin içerisinde eritmek ve evrenselleşme düşüncesini redderek, *Başka*'nın *başkalık*ına zarar vermeden onunla etik ilişki kurmanın yollarını aramaktır. *Ben* karşısında *Başkası*'nın hem ontolojik hem de ahlaki bakımdan bir üstünlüğü söz konusu olduğundan, ontolojik olarak *Ben*'in *Ben* olmasını sağlayacak olan temel etken *Başka*'nın kendisidir. Aynı şekilde ahlaki açıdan *Ben*'in *Başkası* karşısında kendisinden sorumlu olması, onu egoizme sürükleyeceğinden etik ilk felsefe olarak ele alınmayı gerektirir.

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, hakikatin anlamı *Ben* için olma lıkta yatar. *Ben*, diğer bir *Ben* olan *Başkası* ve *başkalarına* da bu hakikate ulaşmak amacıyla ihtiyaç duyacağından Levinas'a göre *Başkası*, belki de insanın asıl kaynağıdır.

⁵¹ Diamantidis, M., a.g.m., s. 177.

⁵² Diamantidis, M., a.g.m., ss. 175-176.

⁵³ Diamantidis, M., a.g.m., s. 178.

“Varlığın benim için olmasına karşı çıkmak, onun insan için –olmasına karşı çıkmak değildir; hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirlerinden ayırmak da değildir. Bu yalnızca, insanın insanlığının *Ben* konumunda bulunmasına karşı çıkmaktır. İnsanın alası –insanlığın kaynağı- belki de *Başka*’dır.”⁵⁴ Hatta *Başkası*’nı Levinas öyle bir konuma yerleştirir ki onsuz etiğin temellerinin bile atlamayacağını ısrarla vurgular. Dört Talmud Okuması’nda *Başkası*’nın gerekliliğini şu şekilde açıklar: “*Başka* herkesin rehinesi olan insan insanlık için gereklidir; zira onsuz ahlak başlayacak yer bulamaz.”⁵⁵

Levinas’ın *Ben* ve *Başka* arasındaki bu ayrımı, Hegel’in köle efendi diyalektiğinden oldukça farklıdır. Hegel’de efendilik ve kölelik mutlak bir role sahip değildir.⁵⁶ Çünkü Hegel’e göre köle, efendinin isteklerini yerine getirmekle yükümlüdür, ama onun isteklerini yerine getirirken, öz bilinç varlığı olabilmek için, yani kendi varlığını gerçekleştirebilmek için aynı zamanda kendini de eğitmek ve geliştirmek zorundadır. Köle ise, bulunduğu bu durumdan kendini çıkarmak için sürekli bir savaş hali içerisinde ve aynı zamanda sürekli olarak bu durumu aşmaya çalışır. Bu savaşta kölenin, efendilik statüsüne yükselebilmesi mümkündür.⁵⁷ Oysa Levinas’ta Hegel’in aksine, *Ben* ve *Başkası* arasında böyle bir savaş söz konusu değildir, aksine *Ben* kendi *benlikine* ancak *Başkası*’nın *yüz*’ünde ulaşabilir. Bu *yüz*, *Sonsuz*’un bize seslendiği *Başkası*’nın *yüz*’üdür. Bu *Başkası*’nın *yüz*’ü karşısındaki olumsuzluk hiçbir nedensizliğe dayanmaksızın komşu için sorumluluğu zorunlu kılar. Bu sorumluluk *Ben*’i bir *Başkası*’nın yerine geçme noktasına dek taşıyabilecek olan bir sorumluluktur ve aynı zamanda bu sorumluluk özneliğin *Başkası*’na sonsuz tabii oluşunu talep eder.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, her ne kadar Levinas *Ben* üzerinden felsefesi inşa etse de, bu düşünce onun *Başkası*’nı dışladığı anlamına gelmez. Temelde *Başkası*’nın dışlandığı iddiasını yürüterek açığa çıkartmaya çalıştığı şey, insanın diğer insanlarla olan ilişkisi üzerinden bir temellendirme yapmaktır. Bu durumda *Ben*, *Başkası* karşısında hangi koşul altında olunursa olunsun sorumluluk sahibi olan bir varlık olarak konumlandırılacağından, ahlaki anlayışı *Başkası* için olmak üzerine kurulmuştur. *Başkası*, *Ben* karşısında kendini sorumlu hissetmeyebilir, ama *Ben* *Başkası* için daima sorumluluk bilincine sahiptir. *Ben* ve *Başkası* arasındaki bu ilişki aslında toplumun ahlaki yapısını bir anlamda açığa çıkarmaktadır. Çünkü *Ben* ve *Başkası* toplumun aynadaki birer yansımalarıdır. Bu açıdan düşüdüğümüz de aslında şu sonuca varmamız mümkündür: Her ne kadar *Ben*’in kendi

⁵⁴ Levinas, E., a.g.e., s. 117.

⁵⁵ Levinas, E., *Dört Talmud Okuması*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 45.

⁵⁶ Bumin, Tulin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 96-97.

⁵⁷ Korkmaz, Ramazan, “Metaforik Dönüştürme Biçimleri ve Efendi-Köle Diyalektiği Bakımından *Beyaz Kale*”, *Bilig Dergisi*, 2009, Sayı:50, s. 121.

olmaklığını açığa çıkartmasını sağlayacak olan şey *Başkası* olsa da, her *Ben*'in de aslında bir *Başkası* olduğu gözardı edilmemesi gereken bir gerçektir.

Kaynaklar:

- » AKDENİZ, Emrah (2012), "Derrida'da Kökensiz Düşüncenin Kökeni Olarak Différance", *Düşünme Dergisi*, Sayı: 1.
- » ALFORD, C. Fred (2004), "Totalite'nin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu", *Çev. H. Emre Bağce, Doğu Batı*, Sayı: 28.
- » ANLI, Ömer Faik (1996), "Levinas'ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti", *Düşünme Dergisi* sayı 1, ATICI, Medar; "Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı", *Cogito*, Sayı 6-7.
- » BERNASCONİ, Robert (2004), "Levinas ve Ötekilik Politikası", *Tezkire*, Sayı 38-39.
- » ——— (2011), *Levinas Okumaları*, Ed. Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yay.
- » BUMİN, Tulin (2001), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- » CHERON, Michael de Saint, LEVINAS, Emmanuel (2008), "Kutsiyet Felsefesi Üzerine", *Çev. Cevriye Demir Güneş, Lapsus*, Sayı: 3.
- » ÇELEBİ, Volkan (2010), "Hakikatli İhanet: Nereyesiz Söyleme", *MonoKL*, Sayı 8-9.
- » ÇÜÇEN, Abdülkadir (2003), *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, Asa Kitabevi.
- » DERRIDA, Jacques (1999), "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hospitalité)", *Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içerisinde yer alan bölüm*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- » DEMİR GÜNEŞ, Cevriye (2009), "E. Levinas Etiğinde Sorumluluk ve Yüzün Görünümü", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 41.
- » DEMİR GÜNEŞ, Cevriye (2008), "Kutsiyet Felsefesi Üzerine", *Lapsus Dergisi*, Sayı: 3.
- »
- » DEMİRTAŞ, Pınar (2003), "Heidegger ve Varlık Yorumu", *Kaygı*, Sayı: 2.
- » DIAMANTİDİS, Marinos (1997), "Vıcdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas'ın İmkansız Görevi?", *Çev. Elif Çelik, MonoKL*, Sayı 38-39, DİREK, Zeynep; "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, Sayı: 31.
- » ——— (2005), *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul, YKY.
- » ——— (2003), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, İstanbul, Metis Yay.
- » GÖKA, Erol (2004), "Benim Levinas'ım", *Tezkire*, Sayı 38-39.
- » GÖKBERK, Macit (2004), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- » GÖZEL, Özkan (2004), "Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset", *Tezkire*, Sayı 38-39.
- » ——— (2011), *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, İstanbul, İthaki Yay.
- » ——— (2004), "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", *Tezkire*, Sayı 38-39.
- » KORKMAZ, Ramazan (2009), "Metaforik Dönüştürme Biçimleri ve Efendi-Köle Diyalektiği Bakımından Beyaz Kale", *Bilig Dergisi*, Sayı: 50.
- » LEVINAS, Emmanuel (2004), "Öteki İnsanın Hakları", *Çev. Özkan Gözel, Tezkire*, Sayı 38-39.
- » ——— (2010), *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yay.
- » ——— (2005), *Zaman ve Başka*, Haz. Zeynep Direk, Fransızcadan *Çev. Özkan Gözel*, İstanbul, Metis Yay.
- » MESSİNA, Aicha Liviana (2005), "İnsani Olanın Gözüpekliliği Levinas&Badiou: Etik Üzerine Bir Çatışma", *Çev. H. İlksen Mavituna, MonoKL*, Sayı 8-9.
- » PLATON (2000), *Sofist*, *Çev. Cenap Karakaya*, İstanbul, Sosyal Yay.
- » SABUKTAY, Dr. Ayşegül (2000), "Levinas Felsefesinde Öznellik Ve Bu Öznelliğin Siyasal Olanakları", *Defter*, Sayı: 41.
- » SMITH, A. (1997), *Communion and the Voice of Other*, "The Limits of Communion: Lyotard and Levinas on Otherness", Michael Huspek and Gary P. Radford (Ed.), ss. 329-358.
- » STEİNER, Georg (1996), *Heidegger*, *Çev. Süleyman Kalkan*, İstanbul, Vadi Yay.
- » TÜRK, Duygu (2010), "Levinas'ta Etik ve Siyaset: "Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik"", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa.
- » WYSCHOGROD, Edith (2003), "Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida", *Journal of Philosophy Scriptures*, Issue 1.

ARAP DİLİ BELÂĞATINDA İÇ İÇE ÖVGÜ PEKİŞTİRME SANATI İSTİTBÂ' VE KUR'ÂN'DAN ÖRNEKLER

Hasan UÇAR*

Öz

En öz tanımıyla “birbirine bağlı ve iç içe iki övgü unsurunun birlikte bulunması” demek olan istitbâ, metnin arka planını görmeyi amaçlayan bir okuyucu için derin anlamları keşfe açan bir bedî' terimidir. Muzâafe, medh-i muvecceh, idmâc, ta'lîk, tekmîl ve te'kidü'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem sanatlarıyla ilişkili olan istitbâ' terimleşme sürecinde bu kavramlardan bazılarıyla eş anlamlı olarak kullanılmış, bazılarından da nüanslarla ayrılmıştır. Özellikle âyetlerin idmâc sanatı kapsamında değerlendirmesi, istitbâ' teriminin kullanımını ötelemiştir. Bu anlamda istitbâ' sanatına dair Kur'ân-ı Kerim'de az sayıda örnek bulunması, anlamsal iç içeliğin idmâc sanatına; sadece övgü unsurunun birlikteliğinin ise istitbâ' sanatına hasredilmesi sebebiyledir.

Anahtar Kelimeler:Belâgat, istitbâ', sanat, Kur'ân.

İstitbâ', The Art Of Interbedded Praise Reinforcement And Examples Of The Quran Abstract

With its self-definition, “ İstitba, which means co-existence of interconnecting and nests two praise elements, is a Bedi' term leading to discovery of deep meanings for a reader who aims to see background of the text. İstitbâ', which is related to arts of Muzâafe, medh-i muvecceh, idmâc, ta'lîk, tekmîl and te'kidü'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem, is used with some of these concepts synonymously and is seperated from some of them with nuances during the term's creation period. Particularly, evaluation of the verses within the context of art of idmac postponed the use of the term, istitbâ'. In this meaning, availability of limited number of examples in Quran about art of istitbâ' is because of the fact that semantic nesting is devoted to the art of istitbâ'; togetherness of praise element is because of the fact that it's devoted to the art of istitbâ'.

Keywords: Rhetoric, istitbâ', art, Qur'an.

GİRİŞ

Arap Dili Belâgatı üç temel disiplinden oluşur. Meânî, beyân ve bedî. Sözcüklerin anlama uygunluğunu, sözü hatalardan korumak için yerinde olma (muktezâ-hâle uygunluk) şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilim dalına meânî denir.¹ Beyan ilmi ise kelimeleri veya kelimeler arası ilişkiyi hakiki anlamları dışında duygu ve düşünceleri daha etkin kılacak farklı söz ve üslûplarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilimdir.² Bu temel disiplinlerden üçüncüsü olan Bedî ise edebî sanatlarla örülü ifadenin lafz bakımından kusursuz, mânâ bakımından makul ve aynı zamanda bir ahenge sahip olmasının usul ve kaidelerini inceleyen ilimdir.³

Bedî ilmi Türkçe’de de edebî sanatlar olarak bilinen teşbih, istiare ve kinaye gibi temel sanatların dışındaki lafzî ve manevî güzellik unsurlarını içerir. Bu sanatlar ilk olarak *Kitâbu'l-Bedî* adlı eserinde İbnü'l-Mu'tez'in ele aldığı beş sanatla kalmamış zaman içerisinde yirmi dokuz, atmış, yüz dokuz, yüz elli bir ve hatta yüz kırklara kadar çıkararak belâgatçılar olmuştur.⁴ İstibâ sanatı da bu bedî sanatlarından biridir.

İlk olarak es-Sekkâkî'nin bu sanat için kullandığı ve “bir şeyi peşi sıra başka bir övgünün geldiği bir yönüyle övmek”⁵ şeklinde tanımladığı istibâ, bu çalışma çerçevesinde luğat anlamı ve tarihi gelişim süreci içerisinde terim anlamıyla ele alınarak Arap Dili Belâgatından ve Kur’ân-ı Kerim’den örneklerle açıklanmaya ve anlamsal yakınlığı olan diğer sanatlarla aralarındaki fark izah edilmeye çalışılacaktır.

A.İstibâ Kavramının Lügat ve Terim Anlamı

“Birinin arkasından gitmek, izlemek, bağlanmak” anlamlarına gelen تَبِعَ fiilinin istif’âl bâbı olan istibâ sözlükte, “takip etmek, izlenmesini istemek, köpeğini kendini peşi sıra izleyen bir köpek haline getirmek, bir şeyin başka bir şeyin sonu-

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı ABD Öğretim Üyesi.
E-posta: hasanucar@aksaray.edu.tr

¹ et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer, *Şerhu'l-Muhtasar 'alâ Telhîs'i'l-Miftâh li'l-Hatîb el-Kazvîni fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Mektebetu's-Sahâbe, Gaziantep tsz. I, 34; el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabîyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Şam, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996, I, 138; Durmuş, İsmail, “Meânî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, 205.

² et-Tîbî, Şerâfuddîn Huseyn b. Muhammed, *Kitâbu't-Tibyân fî 'İlmil-Me'ânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân*, (thk. Hâdî 'Atıyye Matar el-Hilâlî) Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, 1987, s. 179; el-Meydânî, a.g.e., II, 123.

³ et-Tîbî, a.g.e., 283; Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustlahâtî'l-Belâğîyyeti ve Tetavvuruha*, Beyrut, Mektebutu Lubnân, 1996, I, 222; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Bedî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, V, 321.

⁴ Ali Ebû Zeyd, *el-Bedî'iyât fi'l-Edebi'l-'Arabî Neş'etuhâ Tetavvuruhâ Eseruhâ*, Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, 1983, s. 5; 'Akkâvî, İn'âm Fevval *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'Ulûmi'l-Belâga el-Bedî ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, (ed. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, s. 259; Kılıç, Hulûsi “Bedîyyât”, *DİA*, V, 323.

⁵ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Kahire, 1937, s. 202; et-Teftâzânî, a.g.e., II, 183.

cunu doğurması ve emir altına almak” gibi anlamlara gelir.⁶

İstibâ' bir bedî' sanatıdır ve literatürde en kısa şekilde “birbirine bağlı ve iç içe iki övgü unsurunun birlikte bulunması” demektir.⁷

İstibâ' sanatını Ebû Hilâl el-'Askerî muzâ'afe adıyla “sözün biri açık diğeri işârî iki anlam içermesi”⁸ şeklinde tanımlamıştır. Bu sanata ta'lik ismini veren İbn Munkîz (ö.584/1188) ise “Bir övgü ifadesini diğeriyle, bir yergi unsurunu diğeri bir yergi unsuruyla, bir mânâyı diğeri mânâ ile ilişkilendirmek”⁹ şeklinde tanımlamış, İbn Munkîz'i takip eden İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî (ö.654/1256) de ta'lik sanatı kapsamında “söz sahibinin şiirin amaçlarından biriyle bir anlamı ifade etmesi ve o amaca uygun olarak o sanatın anlamlarından birini gücünü artıracak diğeri bir mana ile ona ilişirmesi” şeklinde bir tanım yapmıştır. İbn Ebi'l-İsba'ın tanıma bitişik olarak verdiği örnek ise “bir insanın cömertliğini övmek isteyen kişinin bu övgü unsuruna o kişinin cesaretini de gösteren bir şey ilişirmesi” şeklindedir. Buna şu ayrıntıyı da ilave eder: “Cesaret cömertlikten ayrı tutulmak istense bu mümkün olmaz.”¹⁰ Bedreddîn İbn Mâlik (ö.686/1287) ve Yahya b. Hamza el-Alevî (ö.749/1348) de konuyu ta'lik ismiyle işlemişlerdir.¹¹Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), İbnü'l Esîr el-Halebî (ö.725/1325) ve Abdulvehhâb en-Nuveyrî (ö.733/1333) ise “el-muveccih”¹² başlığında değerlendirdikleri konuyu es-Seâlibî'nin (ö.429/1038) verdiği el-medhu'l-muveccih ismiyle “iki tarafı da güzel olan bir elbise gibi iki yönlü övgü”¹³ anlamında ele almışlardır. Reşiduddîn el-Vatvât (ö. 573/1177) da bu ismi kullanmış¹⁴ ve İbn Ebi'l-İsba'ın tanımına çok ya-

⁶ İbn 'Abbâd,es-Sâhib İsmail, *el-Muht fi'l-Luga*, (thk. Muhammed Hasan Âl Yasîn), Beyrut, 'Alemlü'l-Kutub, 1992, III, 14; İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1995, II, 13; el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-Muht*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1991, I, 397.

⁷ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 202.

⁸ el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006, s. 390.

⁹ İbn Munkîz, Usâme b. Murşid b. Ali, *el-Bedî' fi'l-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r*, (thk. Ali Mihenna), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 94.

¹⁰ İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî, *Bedî'u'l- Kur'an*, (tahk. Hifnî Muhammed Şeref) Ficale, Mektebetu Nehdati Mısır, 1957, s. 173; amlf, *Tahrîru't-Tahbîr*, (tahk. Hifnî Muhammed Şeref) Kahire, Dâru't-Te'âvun, 1995, s. 449.

¹¹ İbnü Mâlik, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Misbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (thk. Husnî 'Abdu'l-Celîl Yusuf) Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 1989, s. 266; el-'Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim, *Kitâbu't-Tirâz el-Mutedamminu li Esrâri'l-Belâğati ve 'Ulûmi Hakai-kı'l-İcâz*, Kahire, 1914, III, 159.

¹² er-Râzî, Muhammed b Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir, *Nihâyetu'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*, (thk. Nasrullah Hacı-müftüoğlu) Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2004, s. 175; el-Halebî, Şehâbuddîn Mahmûd, *Husnu't-Tevevssul ilâ Sinâ'ati't-Terassul*, Mısır, el-Matba'atu'l-Vehbiyye, h. 1298, s. 90; en-Nuveyrî, Şehâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Erab fi Funûni'l-Edeb*, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1929, VII, 181.

¹³ Seâlibî, Ebû Mansur Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail, *Yetimetu'd-Dehr*, (thk. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire, 1956, I, 200.

¹⁴ el-Vatvât, Reşiduddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdulcelîl, *Hadaiku's-Sihri fi Dekaiki's-Şi'r*, (tsh. Abbas İkbâl), Tahrân, Matbaa-i Meclisi's-Şura, 1308, s. 35.

kın bir tanım yapmıştır.¹⁵ Bedîyyat sahipleri de her ne kadar övgü içerikli örnekler vermiş olsalar da tanımlarında şiirin amaçlarından birinin pekiştirilmesi vurgusunda bulunmuşlardır.¹⁶ Fakat bu sürecin bir kronoloji içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira sonraki dönemlerde yapılan “bir anlamı ifade için kullanılan bir sözün başka bir anlamı da içine alması”¹⁷ şeklindeki tanım, Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin tanımından çok da farklı değildir. Mamafih anlatılan sürece bakıldığında Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin muzâ‘afe adıyla işlediği sanatın, daha sonra idmâc sanatının içeriğine daha yakın bir tanıma dönüştüğünü söylemek de mümkündür. Zira idmâc sanatında da kastedilen anlamın, muhatabın kastedilmediğini zannedeceği anlama dâhil edilmesi ve ikincisinin dolaylı bir anlam olması¹⁸ söz konusudur. Bu anlamın övgüye dair unsurlar içerisinde olması da iki sanat arasında karışıklığa sebep olmaktadır.

İstibâ‘ kavramı bu ismi ilk kullanan es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ile hem isim, hem de tanım olarak genel kabul gören şekline girmiştir. Onun tanımı şöyledir: “Bir şeyi peşi sıra başka bir övgünün geldiği bir yönüyle övmektir.”¹⁹ Bu ismin mimarı olan es-Sekkâkî’yi, el-Kazvînî (ö.739/1338), es-Subkî (ö.773/1372), et-Teftâzânî (ö.792/1390), İbn Hicce el-Hamevî (ö.837/1434) ve es-Suyûtî (ö.911/1505) gibi âlimler de takip etmiş ve bazı küçük ilavelerle bu tanıma genişletmişlerdir.²⁰

İstibâ‘ konusunu ele alan neredeyse tüm belâgatçıların verdikleri örnek el-Mutenebbî’in (ö.354/965) Seyfu’d-devle’yi (ö.356/697) öven şu sözleridir:

مَا لَوْ حَوَيْتَهُ لَهَيَّتِ الدُّنْيَا بِأَنَّكَ خَالِدُ الْأَعْمَارِ مَنْ نَهَيْتَ

“(Savaşlarda kahramanca dövüşerek) ömürleri tükettin. Şayet (tükettiğin insanların ömürlerini) alsaydın bütün dünya sen ebedisin diye mutlu olurdu.” Bu beyitte Seyfu’d-devle’nin ilk önce kahramanlığını öven Mutenebbî, bu övgü içerisinde onun ebedi varlığının bütün dünyayı mutlu edeceği övgüsünü yerleştirmiştir.

İstibâ‘a güzel bir örnek de şu beyittir:²¹

¹⁵ Matlûb, a.g.e., s. 105; İsmail Durmuş, “İdmâc”, *DİA*, XXI,476.

¹⁶ el-Hillî, Safiyyuddîn Abdulazîz b. Serâyâ b. Ali es-Sinbisî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye fî 'Ulûmi'l-Belâğati ve Mehâsini'l-Bedî'*, (thk. Nesîb Neşâvî), Beyrut, Dâru Sâdir, 1992, s. 288.

¹⁷ el-Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. ‘Abdirrahmân, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğati*, (nşr. Muhammed ‘Abdu'l-Mun‘im Hafâcî) Beyrut, Daru'l-Cil, tsz.,VI, 79; el-Merâgî, Ahmet Mustafa, *'Ulûmu'l-Belâğati e'l-Beyân ve'l-Me‘âni ve'l-Bedî'*, Kahire, Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 2000, s. 405.

¹⁸ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 449; İbn Hicce, Takıyyuddîn Ebû Bekr Muhammed b. ‘Ali el-Hamevî, *Hızânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Erab*, (thk. Muhammed Nâci b. Ömer), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, II, 919.

¹⁹ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Kahire, 1937, s. 202.

²⁰ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 202; el-Kazvînî, *el-İzâh*, VI, 79; es-Subkî, Behâuddîn Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdi'l-Kâfî *'Arusu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Kahire, 1937, IV, 396; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 183; İbn Hicce, a.g.e., II, 919; es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl ‘Abdurrahmân b. el-Kemâl Ebû Bekr Celâleddîn, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cumân fî'l-Me‘âni ve'l-Beyân*, Kahire, 1939, s. 126.

²¹ Seâlibi, a.g.e., s. 200.

بغرته إشراق ألفاظه بمعناها تشرق تيجانه

“Parıl parıl parlar taçları tıpkı mana yüklü sözlükleri gibi.” Bu beyitte de taçlarına yapılan övgüye, bir benzetme ile mana dolu sözlere yapılan övgü iliştirilmiştir.

Övgünün dışında bir unsurun istitbâ olabileceği görüşünü kabul edenlere göre ise şu beyit güzel bir örnek teşkil etmektedir:²²

إن لفظاً تلوكه لشيبيُّبك في منظر الجفاء الجليف

“Ağzında geveleyip durduğun sözün aynı sana, ıstırap veren kaba görüntüne benzer.” İbn Hânî el-Magribî'nin (ö. 362/973) muhatabını hicvettiği bu beyitte bir cümle kurmaktan aciz olan kişinin söyledikleri ve o andaki çehresi yerilerek yine kendi dış görünüşünün bozukluğuna ve kabalığın benzetilmiş, daha bir yergi unsuru bitmeden diğer bir yergi ile adeta muhatap rezil edilmiştir.

B.Anlamsal Yakınlığı Olan Sanatlarla İlişkisi

İstibâ' sanatı idmâc ve ta'lik sanatlarıyla iç içe bir sanattır. İdmâc için yapılan tanımın aynısı istitbâ için de yapılmış, çoğunlukla da idmâc ve ta'lik bir tutulmuştur. Bu anlamda istitbâ sanatının idmâc ve ta'lik ile yakın anlamda kullanılmasından kaynaklanan bir karmaşıklaktan söz etmek mümkündür. Ayrıca bu iki kavramın aynı anda bir sanata isim olarak verilmesi ve yüzyıllar içerisinde küçük farklılıklar nedeniyle birbirine çok yakın sanatların değişik isimlerle anılması bu karışıklığın diğer sebepleridir.

İstibâ' sanatının sözlükte “bir şeyi diğer bir şeyin içine sokup gizlemek, bir şeyi giysi içine sokup dürmek ve saklamak, tarağın kadın saçının örgüsünde kaybolması” anlamlarına gelen idmâc²³ sanatına yakınlığı, bir övgü unsurunu izleyen diğer bir övgü unsurunun onun içinde gizlenmesi ve kaybolması sebebiyle; “bir şeyi bir şeye bağlamak, sallantıda bırakmak, şart koşmak, yorumda bulunmak” anlamlarındaki ta'lik sanatına olan yakınlığı ise iki övgü unsurunun birbirlerine bağlı olması sebebiyledir. Övgüyü tekletmesi yönüyle de te'kidü'l-medh²⁴ sanatıyla ilişkilidir.

İstibâ' sanatının ismiyle ilgili olarak tarihi sürece bakıldığında ilk olarak Ebû Hilâl el-'Askerî'nin idmâc ve istitbâ'ı muzâ'afe başlığında ele aldığı görülür.²⁵ İdmâcın “ifadenin peş peşe ve birbiriyle iç içe övgüler içermesi” şeklinde tarif edilmesi ve bazı dil bilimcilerin el-muvecceh adını verdiği istitbâ' sanatının daha geniş şekli olarak tanımlanması, belâğatçıların verdikleri örneklerin de aynı olmasına bakılacak olursa konudaki karmaşıklığın boyutu netleşmiş olacaktır. Nitekim

²² Matlûb, a.g.e., s. 105.

²³ İbn 'Abbâd, a.g.e., VII, 56; İbn Manzûr, a.g.e., IV, 401.

²⁴ el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, Beyrut, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts., s. 386.

²⁵ el-'Askerî, a.g.e., s. 390.

İbnu'l-Munkız'ın idmâc sanatına ta'lik ve idmâc adını vermesi, İbnu'r-Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö.456/1064) idmâcı bir istitrât²⁶ çeşidi olarak görmesi, es-Se'âlibî'nin (ö.429/1038) bahsedilen nitelikteki sanatlara "iki yönlü övgü" anlamında el-medhu'l-muveccih adını vermesi de bunu kanıtlar niteliktedir. Yani istitbâ' sanatı Ebû Hilâl el-'Askerî'nin iki anlamlı genel yapısından evrilerek es-Seâlibî ile birlikte iki övgü unsuruna doğru tahsis olmuştur. es-Se'âlibî'den etkilenen er-Râdüyânî (ö.481/1088), el-Vatvât (ö.573/1177) ve er-Râzî'de (ö. 606/1209) de el-muveccih adıyla karşılık bulmaktadır. es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve ona tabi olanlar istitbâ' terimini kullanırken İbn Munkız ve İbn Şîs (ö. 625/1229) gibi diğer bazı belâgat âlimleri ise ta'lik terimini tercih etmişlerdir.²⁷

Bir diğer karışıklık da kavramların içerikleriyle ilgilidir. Nitekim istitbâ' sanattındaki iki unsurun birlikteliğinin kapsamı genişletilerek övgü, yergi ve başka unsurların birlikteliği de buna dâhil edilmiştir. Bu iki unsurdan birisi diğerinin tamamlayıcısı veya diğerine göre kapalı bir ifadeye sahip olursa bu durumda idmâc denileceğini ifade edenler olduğu gibi istitbâ'ın kapsamını genişleterek bunu istitbâ'dan sayanlar da olmuştur.²⁸

Fahrüddîn er-Râzî'nin "bir şeyi başka bir övgüyü de içine alacak şekilde övmek" diye tanımladığı muveccih sanatı,²⁹ İbn Ebi'l-İsba'nın tanımı ile neredeyse aynıdır.³⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî'nin biri açık diğeri işâri iki anlamda bir kelime kullanmak şeklindeki tanımı ise övgü üst başlığında yer alacak olan ortak noktadan uzakta kalmaktadır. Ayrı bir başlık ayırmaksızın istitbâ' sanatını adeta idmâc ile ta'lik sanatlarına derç eden İbn Ebi'l-İsba' ise idmâc ile ta'lik sanatını birlikte değerlendiren dil bilimcilere katılmadığını vurgulamak üzere aralarında farkı izah etme amacıyla şu görüşü serdetmektedir. İdmâc sanatında kastedilmek istenilen mânânın ifadenin tamamlanması için kastedilmeyen mânâ içine gizlenmesi söz konusu iken, ta'likte ifadenin iki anlamını da birbiriyle sıkı irtibatlı, ikisi de sarih ve ikisi de aynı amaç için kullanılmaktadır.³¹ İbn Ebi'l-İsba' *Tahrîru't-Tahbîr* ve *Bedî'u'l-Kur'ân* adlı eserlerinde ta'lik ile ilgili Kur'ân'dan verdiği tek örnekte iki anlamın da görünür olması gerektiğini; idmâc ile ilgili Kur'ân'dan verdiği tek örnekte ise kastedilmeyen anlama gizlenmiş kastedilen anlamı açıklayarak bu görüşünü ispatlamaya çalışmıştır.³²

²⁶ Asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz. İsmail Durmuş, "İstitrât" , *DİA*, XXIII, 401.

²⁷ Seâlibî, *a.g.e.*, I, 200; İbn Munkız, *a.g.e.*,s. 94; el-Vatvât, *a.g.e.*, s. 35; er-Râzî, *a.g.e.*,s. 175; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 202; Matlûb, *a.g.e.*, I, 104; İsmail Durmuş, "İdmâc" , *DİA*, XXI,476.

²⁸ İbn Hicce, *a.g.e.*,II, 835; Eren, Cüneyt, *Peygamberimize Adanmış Manzumeler Bedî'yyât*, İstanbul, Sütun yay., 2005, s. 68.

²⁹ er-Râzî, *a.g.e.*,s. 175.

³⁰ Bkz. s. 3.

³¹ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 449.

³² İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 173; a.mlf.,*Tahrîru't-Tahbîr*, s. 449. Konuyla ilgili bahsedilen örnekler için sayfa 8 ve 9'daki el-Mâide, 5/54 ve el-Kasas, 28/70 ayetlerine bkz.

Sonuç olarak idmac sanatının “Bir övgü ifadesini diğeriyle, bir yergi unsurunu diğer bir yergi unsuruyla, bir mânâyı diğer mânâ ile ilişkilendirmek” şeklindeki tanımının³³ ikinci kısmı her türden anlamsal, lafzî ve sanatsal birlikteliğe kapı aralamış ve hepsi zaman içerisinde bu sanata dâhil edilmiştir. “Kastedilen anlamı, muhatabın kastedilmediğini zannedeceği anlama dâhil etme ve ikincisi dolaylı ve zımnî olan iki anlamlı ifade”³⁴ şeklindeki idmâc tanımında ise istibâ'da var olan ikinci övgü unsurunun ilk bakışta anlaşılamayacağı ortak paydası söz konusudur.

İstibâ' sanatının kapsamı idmâc sanatına göre daha dardır. Zira idmâc'ın sadece övgü unsuruna hasredilen istibâ'dan daha genel olması gerekir. Ayrıca istibâ' sanatında övgü unsurları arasındaki iç içeliği fark etmek daha zordur.

Bir yergi ifadesinin övgü ile bir övgü ifadesinin de yergi ile birlikte kullanılmasını idmâc kabul edenlerin³⁵ görüşü ise aslında idmâc'ın istibâ'dan daha genel olması ile açıklanabilir. İbn Mâlik “belâğî anlamı olan bir yapının aynı zamanda kinâye yoluyla başka bir belâğî anlamı içermesi” ve “bir bedî' sanatının başka bir bedî' sanatını içine alacak bir şekilde kullanılması” olarak ikiye ayırmak suretiyle idmâcî “sanat içinde sanat” olarak tarif etmesi ise istibâ sanatı ile aralarına fark koymak anlamında güzel tanımlardır. Bu anlamda sarîh ve zımnî anlamlar ya övgü, yergi, gazel, tasvîr gibi şiir türleri ya da mubalağa, tıbâk, cinas gibi bedî' sanatları arasında da olabilir.³⁶

İstibâ' sanatıyla ilintili olan diğer bir sanat da tekmi'l sanatıdır. “Söz sahibinin anlamı tam olan bir sanatsal unsur içerisinde daha sonra gördüğü bir eksikliği, önce zikrettiği fasıldan ayrı bir şekilde, bir mana ile söz konusu unsuru tamamlaması”³⁷ olarak tanımlanan tekmi'l sanatındaki tamamlanan eksik unsurun övgü olabilmesi, istibâ' ile ilişkisi olduğu göstermektedir. Ancak istibâ'daki farklı övgülerin iç içeliğinin tersine tekmi'lde bir yönüyle övülen bir kişinin, övülen yönüyle ilgili bahsedilmeyen bir şeyin olması dolayısıyla eksik kalacağı düşüncesiyle o yönünün övgüsünün tamamlanması mevzu bahistir.

C.Kur'ân-ı Kerîm'den Örnekler

Belâğat ve tefsir kitaplarına bakıldığı zaman istibâ sanatı ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de birkaç örnekten fazlasını bulmak mümkün değildir. Konuyla ilgili âyetlerin belâğat kitaplarında idmâc başlığında değerlendirilmiş olması veya müfessirlerin istibâ' terimini değil de idmâcî tercih etmiş olmaları bunun temel sebebidir. Bir

³³ Bu tanım bu sanata ta'lik ve idmâc adını veren İbnu'l-Munkız'ın tanımıdır. İbn Munkız, a.g.e.,s. 94.

³⁴ İbn Ebî'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 449; İbn Hicce, a.g.e., II, 919.

³⁵ Müderrisoğlu, Ahmet, *Telhîs Ebyâtının Şerhi Binbir Hakikât*, Şükrü Özger, İstanbul, Çamlıca yay., 2006, s. 350.

³⁶ İbn Mâlik, a.g.e.,s. 266.

³⁷ el-Medenî, Ali Sadruddîn Ma'sûm, *Envâru'r-Rabî' fi Envâ'i'l-Bedî'*, (thk. Şakir Hâdî Şukr) Necef, Matba'atu'n-Nu'mân, 1969, V, 185; Matlub, a.g.e., II, 340.

diğer sebep de ikisinin birbiri yerine kullanılmış ve aralarındaki farkların daralmış olmasıdır.

Belâgatçılar özellikle de müfessirler tarafından örnek gösterilen istitbâ ile ilgili âyetlerde övgü unsuruna vurgu yapılmıştır. İdmâc ve ta'lik sanatları ise Kur'ân'da daha çok belâgat kitaplarında olduğu gibi iki sanatın veya iki ayrı yergi ve övgü unsurunun birlikte kullanımı olarak değil, modern belâgat eserleri ve müfessiler hariç tutulduğunda tarifinde de zikrettiğimiz iki ayrı anlamın iç içe girmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi aralarındaki nüansları da dikkate alarak iki örnek üzerinde konuyu açmaya çalışalım.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَءَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ
 “Ey inananlar! Aranızda kim dininden dönerse bilsin ki, Allah, sevdiği ve onların da O’nu sevdiği, inananlara karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihat eden, yerinin yeremesinden korkmayan bir millet getirir. Bu, Allah’ın dilediğine verdiği bol nimetidir. Allah’ın lutfu geniştir ve o her şeyi bilir”³⁸ âyetinde أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ kısmı müstakil olarak değerlendirildiğinde أَذِلَّةٌ kelimesi övgüye değer bir durum ifade etmez. Fakat bunun zillet ve zayıflık kaynaklı olmadığı âyetin devamından anlaşılmakta ve müminlere gösterilen bu tevazu övgüsü, müminlerin kâfirlere karşı izzetli, vakarlı, güç ve kudret sahibi olmaları övgüsü ile ilişkilendirilerek tamamlayıcı bir unsur olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda tam bir istitbâ’ örneğidir. İbn Ebi’l-İsba’ın (ö.654/1256) bu âyeti ta’lik bâbında ele almasının sebebi de أَذِلَّةٌ kelimesinin kullanıldığı anlamın âyetin mânâyı güçlendiren diğer kısmına bağlı olmasından dolayıdır. İdmâc sanatı cihetiyle bakıldığında ise âyette ihtiras sanatı³⁹ tıbâk sanatına gizlenmiştir ve “sanat içinde sanat” tanımına göre burada idmâc da vardır. İdmâc sanatının varlığı yukarıdaki tarifler muvacehesinde düşünüldüğünde; iki sanatın birlikte kullanımıyla izah edilebileceği gibi, kâfirlere karşı olan tutumun medhinin, müminlere gösterilen tutumun medhine idmâc edilmesiyle de açıklanabilir.⁴⁰

İstitbâ sanatı ile idmâc arasındaki ayrımı göstermesi açısından bir sanatın diğer bir sanat üzerine idmâcının en güzel örneklerinden biri olan şu âyeti zikretmek de yerinde olacaktır.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
 “Gözler O’nu görmez, O bütün gözleri görür. O Latif’tir, haberdardır.”⁴¹

³⁸ el-Mâide, 5/54.

³⁹ “Yanlış anlaşılma ihtimali bulunan ifadenin ardından bunu bertaraf etmek üzere yapılan tamamlama cümlesidir.” İbn Ebi’l-İsba’, *Bed’u’l-Kur’ân*, s. 93.

⁴⁰ İbn Ebi’l-İsba’, *Tahrîru’t-Tahbîr*, s. 443; et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 183.

⁴¹ el-En’âm, 6/103.

Bu âyette gözlerin Allah'ı idrak edemeyecek olması teması üzerinden mevcudiyeti konusunda muhatabın şüphesine meydan bırakmayan bir ihtirâs sanatı ile Allah'ın bütün gözleri idrakine değinilmiş ve kelimeler üzerinden bir te'attuf⁴² yapılarak iki sanat idmâc edilmiştir.⁴³ Gözlerin onu idrak edememesi ile uyumlu olarak ifadenin sonunda Latîf sıfatından bahsedilmiş, hemen arkasından onun bütün gözleri idrakiyle uyumlu olarak da âyetin sonunda Habîr sıfatı getirilmiştir.⁴⁴ Aynı zamanda bu anlamsal uyumun sağladığı mânevi tenâsub ile teşâbuhu'l-etrâf sanatı da çok güzel bir birliktelik arz etmektedir.

Bu âyette farklı açılardan bakıldığında ortaya çıkan bu sanatlara rağmen içi içe her hangi bir övgüden söz edilemediği için istibâ'dan bahsedilemez. Fakat bazı âyetlerde bu sanatların bir birine bu kadar yakın anlamlı olmasına rağmen birbirlerinden ayrılan bir yönünün fark edilmesi mümkün olabilmektedir. Hatta bazen iki üç kelime içerisinde idmâc ve istibâ' sanatlarının beraber kullanımını da görülebilmektedir. Örneğin; *وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْخَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* "O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur. Hamd, dünyada da ahirette de O'nun içindir; hüküm de O'nundur. Yalnız O'na döndürüleceksiniz"⁴⁵ âyetine istibâ' sanatı cihetinden bakılırsa, övgüye bu dünyada layık olan Allah'ın hamdına ahiretteki hamdın istibâ' edildiği ilk bakışta anlaşılammaktadır fakat bu istibâ' dikkatle düşünüldüğünde açığa çıkar. Zira siyakta ahiret temasına vurgu söz konusu değilken övgüye bu da ilave edilmiş hükmün sadece ona ait olması yönüyle tek hükümran olanın Allah olduğu, hâkimiyet ve otoriteyi elinde tutması açısından yapılan övgüyle istibâ' edilmiştir.

Diğer taraftan bu âyette de *الْأُولَى وَالْآخِرَةِ* kelimelerinde tıbâk sanatı vardır. Allah'tan başkasına hamd edilemeyeceği anlamına da gelebilecek olan bu âyette mubâlağa sanatı, dünya ve ahirette hamdın onun için olması ifadesindeki tıbâk sanatına idmâc edilmiştir. Görünürde mahlûkatın sadece dünya hayatında teşekkürü hak edebileceği, Allah'ın ise dünyada da ahirette de buna layık olduğu anlamı varken onun dışındaki hiçbir varlığın bunu hak etmediği anlamı ifadede olmasa da mânânın içine derc edilerek idmâc yapılmıştır.⁴⁶ Bir diğer yoruma göre hamdın Allah'a ait olduğu ifadesine ölümünden sonra diriliş idmâc edilmiştir.⁴⁷

İstibâ' ile ilgili güzel bir örnek de el-Fâtihâ suresinden verilebilir.

⁴² Bir söz içerisindeki cümlelerde bir lafzın aynıyla tekrar edilmesidir. İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 97.

⁴³ el-Mursî, Kemâluddîn Abdu'l-Ganîy, *Murâ'ātu'n-Nazîr fî Kelâmillâhi'l-'Aliyyi'l-Kadîr*, İskenderiye, Mektebetu'l-İskenderiyye, 2005, s. 52.

⁴⁴ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 363; el-Kazvînî, *el-İzâh*, VI, 19; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 141; amlf., *Kitâbu'l-Mutavvel (Şerhu't-Telhis)*, İstanbul, Matba'a-ı Âmire, 1309, s. 420.

⁴⁵ el-Kasas, 28/70.

⁴⁶ İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 172; a.mlf., *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 451.

⁴⁷ es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl 'Abdurrahmân b. el-Kemâl Ebû Bekr Celâleddîn, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Suudî Arabistan, (thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, 1426, V, 1742.

“Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur. O Rahman ve Rahim’dir. Din Gününün sahibidir.”⁴⁸

Bu âyetler dikkatlice okunduğunda hamd Allah’ın zatına isnat edildikten sonra *رَبِّ الْعَالَمِينَ* vasfının geldiği ve isnadın kapsamının genişlediği görülecektir. Bu durum, cümleye hamdın Allah’ın (cc) zatına muteallık olduğu gibi, daha sonra sayılan diğer vasıflarına da müteallık olduğu anlamını katmaktadır. Allah’ın sıfatlarını işaret eden vasıfların isim olarak kullanılması asli anlamlarının da mülâhazasının amaçlandığını göstermektedir. Hamda layık olan el-Hamîd’in Zatı zikredilmişken, isim olarak kullanılan sıfatlarına da hamda layık olarak isnadın yapılması övgü üzerine övgü amacı taşımaktadır ve bu *istitbâ*’ sanatı için güzel bir örnek oluşturmuştur.⁴⁹ Bir diğer örnek ise;

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِيَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فِي بُيُوتِ أَدْنَى اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ

“Allah göklerin ve yerin Nur’udur. O’nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O, herşeyi bilir. Allah’ın yüce tutulmasına ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde, insanlar sabah akşam O’nu tesbih ederler”⁵⁰ âyetleridir.

Bu âyetlerdeki *istitbâ*’ şöyle izah edilmiştir. *فِي بُيُوتٍ* kelimesi, *مِشْكَاةٍ* kelimesine müteallıktır. Dolayısıyla âyetin *يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* kısmı, bütün bir temsilin arasına girmiştir. Allah’ın zatının eşsiz bir temsil ile anlatıldığı bu âyette Kur’ân’ın nuru ile hidâyete erenlerin övgüsü, Allah’ın nurunun övgüsü ile birlikte zikredilmiş ve sonraki âyetle birlikte düşünüldüğünde o nur ile o nura ulaşabilen ve kendilerini ne ticaretin ne de başka bir şeyin Allah’ı anmaktan, namazdan ve zekâtan uzaklaştıramadığı yiğitlerin övgüsü ve mefhumun muhaliflerinin zemmi iç içe girmiş ve âyet iki övgü ile bu nurdan nasibini alamayanların yergisinin mükemmel birlikteliğine güzel bir örnek oluşturmuştur.⁵¹

İstitbâ’ ile ilgili en güzel örneklerden biri de şu âyettir:

“Allah onlardan razı olmuş, onlar da O’ndan razı olmuşlardır.”

⁴⁸ el-Fâtihâ, 1/2-4.

⁴⁹ İbn ‘Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîru’t-Tenvîr*, Tunus, 1997, I, 166.

⁵⁰ en-Nûr, 24/35, 36.

⁵¹ İbn ‘Âşûr, a.g.e., XVIII, 174; Ebu’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999, IV, 467.

Bu âyette Allah'ın kendilerinden razı olması, söz konusu müminler için en büyük övgüdür. Bu rıza-bâri övgüsüne, onların Allah'tan razı oldukları şeklinde, rahman olanın katındaki kıymet ve değerlerini ifade eden bahtiyarlıklarının övgüsü istibâ' edilmiştir.

SONUÇ

İstibâ bir bedî sanatıdır ve kabul gören tanıma göre "söz sahibinin övgü amacıyla söylediği bir ifadeyi diğer bir övgüyü ona iliştiyerek güçlendirmesidir."

İstibâ' tarihi süreç içerisinde hem ismi hem tanımı değişikliklere uğramış bir sanattır. Muzâafe terimiyle çıktığı yolculuğu el-medhu'l-muvecceh, idmâc, ta'lik ve istibâ' ile devam etmiştir. Fakat bu isimleri alırken hem o sanatların tanımlarından bir takım cüzler almış hem de kendisinden bir şeyler bırakmıştır. Sonuçta her biri farklı bir sanat olan bu kavramlardan müstakil bir sanat olarak ayrılmıştır.

"Sözün biri açık diğeri işârî iki anlam içermesi" şeklindeki tanım "bir şeyi peşisıra başka bir övgünün geldiği bir yönüyle övmek" şeklindeki tanıma dönüşmüş daha sonra da bu övgü, yerini yergi vb. unsurlara bırakmıştır. Bu unsurların başka sanatlar için söz konusu olması da o sanatlarla aralarındaki nüansın daralmasına sebep olmuştur. Bu anlamda istibâ sanatının idmâc, ta'lik, tekmi'l ve te'kidü'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem sanatlarıyla da çok yakın bir ilişkisi vardır.

Sonuç olarak idmâc ve ta'lik sanatlarının istibâ' ile birlikte zikredilmesi her üçünde de birden fazla unsurun var olmasıdır. İdmâc'daki mâna, sanat veya yergi vb. unsurların birlikteliğinin övgü teması üzerinden olması istibâ' sanatına alan açmıştır. Bu övgünün bir unsuru besleyen farklı temalar olması ise ta'lik sanatı ile aralarındaki farkı izah etmektedir. Zira istibâ' da övgü unsurunu besleyen birden fazla temanın birlikteliği söz konusudur. Tekmi'l sanatı ile arasındaki ilişki ise tekmi'ldeki eksik olduğu düşünülen övgü unsurunun tamamlanmasının, istibâdaki gibi bir övgünün başka bir övgüyle pekiştirildiğini çağrıştırmaları sebebiyledir.

Müfessirler tarafından Kur'ân âyetlerinin idmâc sanatı kapsamında değerlendirilmesi, istibâ' teriminin daha az kullanılmasına sebep olmuştur. Zira bütün sanatsal birlikteliklerin idmâc sanatına dâhil edilmesi ve arka planda yer alan anlamlar için idmâc sanatının kullanılmış olması; "mana içinde mana" ve "sanat içinde sanat" ifadesiyle bütün yapısal güzellikleri idmâc sanatına kaydırmıştır. Bundan dolayı da tefsirlerde istibâ' sanatına dair az sayıda örnek bulunur. Bunu, sadece övgü unsurunun birlikteliğinin istibâ' sanatına hasredilmesiyle açıklamak da mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim'deki söz konusu sanatların hepsi metnin arka planını görmeyi ve satır arasını okumayı gerekli kılar. Arap Dili ve Belâğatı alanında çalışan ve bu çalışmalarını Kur'ân üzerine yoğunlaştıran araştırmacıların, derin anlamlara kapı aralayacak bu sanatları yakalamaları için metne bu gözle bakmaları yararlı olacaktır.

Kaynaklar:

- » 'Akkâvî, İn'âm Fevvel *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi 'Ulûmi'l-Belâga el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, (ed. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- » el-'Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim, *Kitâbu't-Tirâz el-Mutedamminu li Esrârî'l-Belâgati ve 'Ulûmi Hakaikî'l-İcâz*, Kahire, 1914.
- » Ali Ebû Zeyd, *el-Bed'îyyât fi'l-Edebi'l-Arabî Neş'etuhâ Tetavvuruhâ Eseruhâ*, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1983.
- » el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006.
- » Durmuş, İsmail "İdmâc", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXI, 476.
- » Durmuş, İsmail "İstitrat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXIII, 401.
- » Durmuş, İsmail, "Meânî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, 205.
- » Ebu's-Su'üd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyeyi'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- » Eren, Cüneyt, *Peygamberimize Adanmış Manzumeler Bed'îyyât*, İstanbul, Sütün yay., 2005.
- » el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâî'l-'Arabî, 1991.
- » el-Halebî, Şehâbuddîn Mahmûd, *Husnu't-Tevevül ilâ Sinâ'ati't-Terassul*, Mısır, el-Matba'atu'l-Vehbiyye, h. 1298.
- » el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâî'l-'Arabî, tsz.
- » İbn 'Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, Tunus, 1997.
- » İbn Hicce, Takıyyuddîn Ebû Bekr Muhammed b. 'Ali el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Erab*, (thk. Muhammed Nâci b. Ömer), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- » el-Hilîfî, Safıyyuddîn Abdulazîz b. Serâyâ b. Ali es-Sinbisî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bed'îyye fi 'Ulûmi'l-Belâgati ve Mehâsini'l-Bedî'*, (thk. Nesîb Neşâvî), Beyrut, Dâru Sâdir, 1992.
- » İbn 'Abbâd, es-Sâhib İsmail, *el-Muhit fi'l-Luga*, (thk. Muhammed Hasan Âl Yasîn), Beyrut, 'Ale-mu'l-Kutub, 1992.
- » İbn Ebî'l-İsba' el-Misrî, *Bed'î'u'l- Kur'ân*, (tahk. Hıfîn Muhammed Şeref) Ficale, Mektebetu Nehdati Mısır, 1957.
- » *Tahrîru't-Tahbîr*, (tahk. Hıfîn Muhammed Şeref) Kahire, Dâru't-Te'âvun, 1995.
- » İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *el-Misbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, (thk. Husnî 'Abdu'l-Celîl Yusuf) Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 1989.
- » İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâî'l-'Arabî, 1995.
- » İbn Munkız, Usâma b. Murşid b. Ali, *el-Bedî' fi'l-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r*, (thk. Ali Mihenna), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- » el-Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, (nşr. Muhammed 'Abdu'l-Mun'im Hafâci) Beyrut, Daru'l-Cil, tsz.
- » Kılıç, Hulûsi, "Bed'îyyât", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, V, 323.
- » Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustlahâti'l-Belâğîyyeti ve Tetavvuruha*, Beyrut, Mektebetu Lubnân, 1996.
- » el-Medenî, Ali Sadruddîn Ma'sûm, *Envâru'r-Rabî' fi Envâ'i'l-Bedî'*, (thk. Şakir Hâdî Şukr) Necef, Matba'atu'n-Nu'mân, 1969.
- » el-Merâgî, Ahmet Mustafa, *'Ulûmu'l-Belâga e'l-Beyân ve'l-Me'ânî ve'l-Bedî'*, Kahire, Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2000.
- » el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatu'l-'Arabiyyetu Ususu'hâ ve 'Ulûmu'hâ ve Funûnuhâ*, Şam, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- » el-Mursî, Kemâluddîn Abdu'l-Ganiy, *Murâ'ātu'n-Nazîr fi Kelâmillâhi'l-'Aliyyi'l-Kadîr*, İskenderiye, Mektebetu'l-İskenderiyye, 2005.
- » Müderrisoğlu, Ahmet, *Telhîs Ebyâtının Şerhi Binbir Hakikât*, Şükrü Özger, İstanbul, Çamlıca yay., 2006.
- » en-Nuveyrî, Şehâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Erab fi Funûni'l-Edeb*, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1929.
- » er-Râzî, Muhammed b Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir, *Nihâyetu'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*, (thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu) Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2004.

-
- » Seâlibi, Ebû Mansur Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail, *Yetimetu'd-Dehr* (thk. Muhyiddin Abdülhamid). Kahire, 1956.
 - » es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Kahire, 1937.
 - » es-Subkî, Behâuddîn Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdi'l-Kâfî '*Arusu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Kahire, 1937.
 - » es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl 'Abdurrahmân b. el-Kemâl Ebû Bekr Celâleddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Suudî Arabistan, (thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'niyye, 1426.
 - »Şerhu '*Ukûdi'l-Cumân fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Kahire, 1939, s. 126.
 - » et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer, *Şerhu'l-Muhtasar 'alâ Telhîsi'l-Miftâh li'l-Hatib el-Kazvîni fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, Mektebetu's-Sahâbe, Gaziantep tsz.
 - » Kitâbu'l-Mutavvel (Şerhu't-Telhîs), İstanbul, Matba'a-ı Âmire, 1309.
 - » et-Tîbî, Şerafuddîn Huseyn b. Muhammed, *Kitâbu't-Tibyân fî 'İlmil-Me'ânî ve'l-Bedi' ve'l-Beyân*, (thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâlî) Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
 - » el-Vatvât, Reşiduddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdulcelîl, *Hadaiku's-Sihr fi Dekaiki'ş-Şi'r*, (tsh. Abbas İkbâl), Tahran, Matbaa-i Meclisi'ş-Şura,1308.

ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ (ö. 730/1330) VE TEFSİRDEKİ METODU*

Mehmet KAYA**

Öz

Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) otuz beş eser vermesine ve Davud-u Kayserî (ö. 751/1350), İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), Âlûsî (ö. 1270/1854), Cemâleddin el-Kâsimî (ö. 1332/1914) gibi müfessirleri etkilemiş olmasına rağmen ilim dünyasında hak ettiği yeri alamamış, ayrıca sufi olmasına rağmen Bâtîni olmakla itham edilmiştir. Kâşânî'nin, Hakâiku't-Te'vîl adlı tefsirinin te'vîl bölümlerinden oluşan Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı ise defalarca Tefsiri Şeyhi'l-Ekber adıyla İbn Arabî (ö. 638/1240)'ye nispet edilerek basılmış ve bu isimle şöret bulmuştur. Kâşânî'ye aidyeti kesin olan bu eserde işarî tefsir yöntemi ağır basmakla birlikte yer yer literal yorumlara da rastlanılmaktadır. Ayrıca eserde antropomorfist ve hurufî çizgide yorumlar da yapılmıştır. Biz bu çalışmada, işarî tefsirin vahdeti vücut döneminde yaşamış olan Abdürrezzâk Kâşânî ve tefsiri Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler:Tefsir, işarî tefsir, tasavvuf, Abdürrezzâk Kâşânî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân.

Abd al-Razzâk al-Kâshânî and His Commentary Method Abstract

Although Abd al-Razzâk al-Kâshânî (d. 730/1330) left more than thirty works and effected commentators like Dâwûd al-Qaysarî (d. 751/1350), İsmail Haqqî Bursawî (d. 1137/1725), Alusi (d. 1270/1854), and Jamaluddin al Qasimi (d. 1866-1913) he couldn't take the place he deserved in the world of science. Furthermore, though he was a Sufi, he was accused of being within Batiniya. Kâshânî's Tawilat al-Qur'an which is composed of the sections of te'vil of his commentary which is named Haqaiq al-Tawil repeatedly published in the name of Tafseer Sheikh Akbar by attributing to İbn Arabî (d. 638/1240) and found fame with that name. Although the method of işari interpretation in this work which precisely belongs to al-Kâshânî prevailed the literal interpretation, it is also observed in places. In addition, anthropomorphic and hurufî comments were made in the work. In this study, we will research Abd al-Razzâk al-Kâshânî who lived in pantheist period of mystical interpretation and his commentary Tawilat al-Qur'an.

Keywords: Tafsir, mystic commentary, sufism, Abd al-Razzâk al-Kâshânî, Tawilat al-Qur'an.

1. GİRİŞ

Abdürrezzâk Kâşânî, işarî tefsirin vahdeti vücud akımı¹ içerisinde yetişmiş, gerek tefsirin bu dalında, gerekse tasavvuf sahasında –bilindiği kadarıyla- otuz beş eser kaleme almış sufimüfessirdir. Yazmış olduğu eserler onun zahir ve bâtın ilmindeki derinliğini göstermesi açısından yeterlidir. Abdürrezzâk Kâşânî, tefsir alanında *Hakâiku't-Te'vîl ve Dekâiku't-Tenzîl*, adlı tefsir ile onun muhtasarı *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı işarî tefsiri kaleme almış, kelâm alanında *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*, tasavvuf alanında *Istîlâhâtu's-Sûfiyye* adlı eserleri yazmış ve kendisinden sonraki hemen her mutasavvıfı etkileyen ve müstakil bir tasavvuf ekolü vücuda getirmiş olan İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*, Herevî (ö. 408/1018)'nin *Menâzilu's-Sâirîn*, İbn Fârid (ö. 632/1235)'in *Tâiyyetü'l-Kübrâ* adlı eserlerine şerhler yazmış olmasına rağmen yeterince tanınmadığı gibi² *Matla'u's-Sa'deyn* müellifi tarihçi Abdürrezzâk b. İshâk es-Semerkindî el-Kâşânî (ö. 887/1482) ile karıştırılmıştır.³ Ayrıca, güçlü bir mutasavvıf olan ve vahdeti vücud düşüncesinin sistemleşmesinde büyük bir payı olan Kâşânî, Batınî olmakla da itham edilmiştir.

Kâşânî'nin tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'an* da ilim dünyasında hak ettiği yeri alamamıştır. İsmail Hakkı Bursavî, Âlûsî ve Cemaleddin el-Kâsımî gibi müfessirlerin temel kaynaklarından biri olan eser, bilinmeyen bir sebeple defalarca İbn Arabî'ye nispetle *Tefsîr-i İbn Arabî* adıyla basılmış ve özellikle işarî tefsir sahasında hak ettiği yeri alamamıştır.

2. KÂŞÂNÎ'NİN HAYATI

Eserlerde Kâşânî'nin doğduğu yer, yılı, ailesi ve hayatı hakkında yeterli bilgi onun hayatı ve eserleri hakkındaki az sayıdaki araştırma da çoğunlukla son dö-

* Bu makale, Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı, (Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens. Kayseri, 2009) adlı Yüksek Lisans tezimin gözden geçirilmesi ile oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-posta: kayamehmet1453@hotmail.com

¹ Vahdeti vücud, Tanrı-alem ikiliğini kaldıran, Tanrının her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir. Bu düşüncüyü sistemleştiren ve tasavvufa, dolayısıyla da tefsir ilmine girmesine sebep olan kişi de İbn Arabî'dir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1992, s. 179; Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsîr Okulu*, Ankara Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1974, ss. 260-279; Demirli, Ekrem, *Vahdet-i Vücûd*, DİA, Ankara, 2012, XXXII/431-434.

² Macdonald, D.B., "Abdürrezzâk Kâşânî", M.E.B.İ.A., İstanbul, 1960, I/106; Uludağ, Süleyman, "Kâşânî Abdürrezzâk", DİA, Ankara, 2002, XXV/5; Ergül, Necmeddin, *Kâşânî ve Hakâiku't-Te'vîl fi Dekâiki't-Tenzîl Adlı Eserinin I. Cildinin (Fâtiha-En'âm) Tahkîk ve Tahrîci, (I-II)*, (Basılmamış Doktora Tezi, Haran Ü. Sos. Bil. Ens. Şanlıurfa, 2002), I/25; Kaya, Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, s. 43.

³ Katip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfüzzünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1971, I/336; Ergül, *Kâşânî ve Hakâiku't-Te'vîl*, I/31; Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 46; Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay. İstanbul, 2001, s. 25-26; Macdonald, "Abdürrezzâk Kâşânî", s. 106, Uludağ, "Kâşânî Abdürrezzâk", s. 5.

nemde kaleme alınmıştır.⁴ Kâşânî'nin hayatı hakkındaki en kapsamlı eser Abdurrahman Cami(ö. 898/1492)'nin *Nefehâtü'l-Üns* adlı eseridir. Bu eserde de daha çok müfessirin ilmi yönüne dair bilgiler mevcuttur.

İlhanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü devirde İran'ın cibal taşrasında yaşayan Abdürrezzâk Kâşânî, yaşadığı devirde iyi bir eğitim görmüş, dönemin yöneticileri ile birlikte bulunmuş bir âlimdir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan müfessirin ismi eserlerde Kemâlüddîn Abdürrezzâk el-Kâşî⁵, Abdürrezzâk b. Ahmed b. Ebi'l-Ğanâim Muhammed Cemâlüddîn el-Kâşî⁶, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Fedâil el-Kâşânî,⁷ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Ebi'l-Ğanâim el-Kâşî,⁸ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Cemâlüddîn Ahmed el-Kâşânî,⁹ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Celâlüddîn el-Kâşânî,¹⁰ Ebû'l-Ganâ'im Abd er-Rezzâk b. Ahmed el-Kâşânî,¹¹ şeklinde farklı isim ve künyelerle belirtilmekle birlikte Arapça eserlerde daha çok النفاشانی, Türkçe eserlerde ise Kâşânî künyesinin kullanıldığı görülmektedir. Müfessirin, *Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Te'vil* adlı eserinin 729/1329 yılında kendi nüshasından istinsah edilen iki nüshaya (Süleymaniye ktp. Fatih koll. no. 142, Süleymaniye ktp. Süleymaniye koll. 113) yani kendi ifadesine göre isminin "*Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ğanâim b. Ahmed b. Ebi'l-Fedâil b. Muhammed Kâşânî*", olduğu kesinlik kazanmaktadır.¹² Bu nisbenin Kâşânî'da doğanlara verilmesi sebe-

⁴ Müellifin hayatı, eserleri, ilmî yönü ve fikirleri hakkında yapılan en eski çalışma Pierre Lory'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an'daki bazı tasavvufî konuları inceleyen ve Sadık Kılıç'ın Abdürrezzâk Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri* adıyla tercüme ettiği Fransızca eseridir. Ülkemizde ise Necmettin Ergül tarafından *Kâşânî ve Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil Adlı Eserinin I. Cildinin (Fâtîha-En'âm) Tahkik ve Tahrîci* adlı doktora tezi ile bu tezden hareketle kaleme aldığı "*Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330)'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri*" (*Birey ve Toplum*, Bahar, 2013, c. 3, sa. 5, ss. 93-125) adlı makale ile Abdürrahim Alkış'ın "*Sermediyet ve Abdürrezzâk-ı Kâşânî'nin Risâle fi Beyâni Mikdârî's-Senetî's-Sermediyet ve Ta'yîni Eyyâmî'l-İlâhiyye İsimli Eseri*", (*Marmara Ü.İ.F.D.*, 2009/1, sa.36, ss. 207-235), adlı makalesi ve Mehmet Kaya'nın *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* adlı yüksek lisans tezi yapılmıştır.

⁵ Cami, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarât'il Kud's çev.ve şerh Lâmiî Çelebi*, byy.,ts., s. 68; Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, II/1264; Udnerevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, tahk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, Medinetü'l-Münevver, 1997, s. 271.

⁶ Nuveyhid, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm Hatta'l-'Aşri'l-Hâdir*, Beyrut, 1983, I/281.

⁷ Serkis, Yusuf İlyân, *Mu'cemu'l-Matbûa 'ti'al-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Kahire, ts. II/1478.

⁸ Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, II/1263.

⁹ Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, I/266; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler (Metod ve Kaynakları)*, İstanbul, 2002, s. 219.

¹⁰ Ağâ Büzürge-i Tahrânî, *ez-Zerî' ilâ Tesânîfi'ş-Şia'*, Beyrut, ts. III/ 415.

¹¹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 05 Ba 26. Müfessirin diğer isimlendirmeleri için bk. Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, I/107, 266, 336; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin, Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul, 1951, I/567; Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur Ester Supplementend (GAL)* Leiden, 1938, II/280; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi, (Tabakâtü'l-Müfessirin)*, Ankara, ts., II/428; Molla İbrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, s. 219.

¹² Bk. Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil*, Süleymaniye ktp. Fatih nr: 113; ayr. bk. Alkış, "*Sermediyet ve Abdürrezzâk-ı Kâşânî*", s. 208; Ergül, "*Abdürrezzâk Kâşânî*", s. 94; Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 93.

biyle¹³ bu şehirde doğmuş olması büyük olasılıktır.¹⁴

Kâşânî'nin hayatı hakkında en geniş bilgi Abdurrahman el-Câmî'nin *Ne-fahâtü'l-Üns* adlı eserinde bulunmaktadır. Bununla birlikte müfessirin *Hakâiku't-Te'vîl* ve onun muhtasarı olan *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ında, *Letâifu'l-İ'lâm* ve *Tuhfetü'l-İhvân* adlı eserlerinde yer yer hayatı hakkında bilgilere rastlanılmaktadır.

2. 1. Kâşânî'nin Yaşamış Olduğu Dönemde Siyasi ve Sosyal Yapı

Abdürrezzâk Kâşânî, İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu Han (ö. 716/1316) ve Ebû Said Bahadır Han (ö. 735/1335) dönemlerinde¹⁵ İrân'da cibal taşrası olan Kum ile İsfahan arasında yer alan Kâşân'da yaşamış bir müfessirdir.¹⁶ Her iki hükümdar döneminde de ilme büyük önem verilmiş ve İlhanlıların son hükümdarı Ebû Said Bahadır Han (ö. 735/1335) döneminde bu çalışmalar İrân sınırlarını aşarak çok sayıda âlim yetişmiştir.¹⁷ Abdürrezzâk Kâşânî de bu rahat ortamdan istifade etmiş, Olcaytu Han'ın seferlerinde bile yanından ayırmadığı dört şeyhinden biri olmuş,¹⁸ *Hakâiku't-Te'vîl fî Dekâiki't-Tenzîl* adlı tefsirini de Olcaytu Han (ö. 716/1316) Ebû Saîd Han (ö. 735/1335)'ın veziri Reşîdüddîn Fadlullah b. Ebi'l-Hayr'a (ö. 718/1318) ithaf etmiştir.¹⁹ Ayrıca Ebû Saîd Han (ö. 735/1335)'ı övdüğü *Kasîdetân fî Medhi Üveys Bahadır Han* adlı bir eser²⁰ kaleme almıştır. Bu bilgilerden hareketle Olcaytu Han'ın hükümdarlık yaptığı 703/1034 ile 715/1316 yılları arasında Tebriz ve Sultaniye şehirlerinde yaşadığı anlaşılan Kâşânî'nin²¹ tasavvuf ve tefsir başta olmak üzere farklı dallarda otuz beş eser vermesinde dönemin bu yapısının etkisi büyüktür.²²

Kâşânî'nin yaşamış olduğu dönemde, halkının Sünni ve Şii olmak üzere iki gruba ayrıldığı, haricinde şehrin sosyal ve kültürel yapısı hakkında bilgi bulunma-

¹³ Cezerî, İzzeddin Ebu'l-Hasen b. Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, ts., III/75-76; Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, tahk., Abdullah Ömer Bârûnî, Beyrut, 1988, II/428.

¹⁴ Kâşân, merkezi İrân platosunda, deniz seviyesinden 945 m yükseklikte İsfahan'ı Tahran'a bağlayan karayolu üzerinde İsfahan'a üç günlük mesafede, Kum'a 12 fersah uzaklığında, kumaş, halı ve bakırcılıkla meşhur, İrân'ın en güzel ve temiz şehirlerinden biri olup, bakırcılık, sırma ve gümüş işlemeli ipekli, kadife kumaşlar ve altın, gümüş ile çelik işçiliği gibi sanatlar yaygındır. Kavun, incir ve akrepleriyle meşhurdur. bk. Hamevî, Şehâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût, *Mucemu'l-Buldân*, Beyrut, 1977, IV/296-297; Kurtuluş, Rıza, "Kâşân", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/3-4; Huart, Cl., "Kâşân" M.E.B.İ.A. İstanbul, 1997, VI/404.

¹⁵ Uludağ, "Kâşânî Abdürrezzâk", s. 5.

¹⁶ Uludağ, "Kâşânî Abdürrezzâk", s. 5; Alkış, "Sermediyet ve Abdürrezzâk-ı Kâşânî", s. 208.

¹⁷ Bk. Togan, Zeki Velidi, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 272g-272h; Yuvalı, Abdülkadir, "İlhanlılar", *DİA*, İstanbul, 1994, XXII/105-107.

¹⁸ Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, s. 372; Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 40.

¹⁹ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vîl* vr.1^b; ayr. bk. Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 40.

²⁰ Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 41.

²¹ Ergül, "Abdürrezzâk Kâşânî", s. 95.

²² Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 37.

maktadır.²³ Müfessirin hayatının geneli hakkında olduğu gibi, benimsemiş olduğu mezhebi hakkında da net bir bilgi yoktur. *Istılâhât-ı Süfiyye*²⁴ adlı eserinde Hz. Ebubekr'in Rasulullah'a en yakın kişi olduğunu ifade eden bir hadis nakletmesi sebebiye sünnî olduğunu düşünenler olduğu gibi, *Tuhfetü'l-İhvân*'ında üç yerde Hz. Ali'den üç yerde "aleyhisselâm" diye bahsederek diğer üç imamı zikretmemesi de Şii olduğuna delil olarak gösterilmiştir.²⁵ Muhammed Abduh (ö. 1323/1905)²⁶ ve Tahir b. Âşûr (ö. 1393/1973)²⁷, Kâşânî'nin Batınî olduğunu ifade etmiştir. Şimdi konu ile ilgili tartışmaları değerlendirelim.

2.1.1. Kâşânî'nin Batınî Olduğu İddiası

Gerek biyografi eserlerinde gerekse Kâşânî'nin eserlerinde müfessirin mezhebi konusunda bir bilgiye yer verilmemektedir. Kâşânî'nin batınî²⁸ olduğu düşüncesine gelince, bu düşüncüyü son dönem âlimleri belirtmekte olup, onlar da Kâşânî'nin bu görüşte ifade etmekle yetinip bu konuda somut delil getirmemektedirler. Kâşânî'nin hayatı ile ilgili bilgilere²⁹ ve eserlerine bakıldığında yanlış olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır. Kanaatimizce *Te'vilât*'ta, Hz. Ali ve Cafer-i Sâdık'tan çok miktarda rivayette bulunulması, Kâşânî'nin Batınî olduğu düşüncesinin ana omurgasını teşkil etmektedir. Ayrıca, Ayrıca, *Te'vilât*'tamehdiyyet, Ehli beyt ve hurufilik gibi işarî ve şîî anlayışların önem verdiği konuların ortak olması,³⁰ müfessirin, dolayısıyla eserlerinin tam olarak tanınmaması ve de Kâşânî'nin Şiiliği devletin resmi

²³ Kâşânî'nin yaşamış olduğu dönemde Ebû Said Bahadır Han (ö. 735/1335), babası Olcaytu Han (ö. 716/1316) zamanında benimseyen Şiiliği terk ederek Sünniliğe geçmiştir. Bk. Yuvalı, "*Ebû Said Bahâdır Hân*", *DİA*, İstanbul, 1994, X/219.

²⁴ Kâşânî, *Istılâhât-ı Süfiyye*, tahk. Abdülâl Şâhin, Dâru'l-Menâr, 1992, s. 157; ayr. bk. Kâşânî, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, Matbaatu'l-Meymene, Mısır, 1321, s. 75; Kâşânî, *Te'vilât*, III/185, 208; Delillerine daha sonra değinileceği üzere Kâşânî'nin, İbn Arabî'ye nispetle *Tefsiri'sh-Şeyhi'l-Ekber* adıyla basılan *Te'vilât*'ı noktasındaki bu yanlış sürdürmemek için çalışmamızda *Tefsiri'sh-Şeyhi'l-Ekber* adıyla 1313 Hasan Halebî baskısını kullandığımız bu eseri, dipnotta Kâşânî'ye izafeten *Te'vilât* şeklinde belirteceğiz. İkinci bir husus, eserin birinci cildi 360. sayfadan itibaren tekrar baştan numaralandırıldığı için, bu sayfadan sonraki alıntılar dipnotta c. 1 (2) şeklinde belirteceğiz.

²⁵ Uludağ, "*Kâşânî Abdürrezzâk*", s. 5

²⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr-u Kur'ânî'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, I/18.

²⁷ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, I/34; Uludağ, Kadı Nurullah Şüsteri ve Âga Büzürgi Tahrânî'nin de Kâşânî'nin batınî olduğunu ifade ettiklerini belirtmişse de bk. Uludağ, "*Kâşânî Abdürrezzâk*", s. 5, biz iki müellifin eserlerinde böyle bir bilgiye rastlamadık. Aksine her iki müellif de Kâşânî'ni bir sûfi olduğunu ifade etmektedir. Bk. Nurullah Şüsteri, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, Tahran, 1365; II/514-515; Âga Büzürgi Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Teşânîfi'sh-Şerîa*, Beyrut, ts., II/122; III/308, 414-415.

²⁸ Batnîlik, genelde, her zahirin bir batını olduğu ve her nassın bir teveli bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişkisi olan masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplara verilen isim olmakla birlikte özede İmamiye Şi'asının bir kolu olarak değerlendirilir. Batıniler sistemlerini yedi esas üzerine oturtmuşlardır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlhan, Avni, "*Bât-niyye*" *DİA*, İstanbul, 1994, I/191-194.

²⁹ Kâşânî'nin hayatı hakkında bilgi veren eserlerde onun hem zahir hem de batını ilimleri cem etmiş bir mutasavvıf olduğu bilgisine yer verilir. Bk. Udnerevi, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 271; Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/567; Brockelman, *Sup.*, II/280; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II/428.

³⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yay., 3. Baskı, Ankara, 2014, ss. 470-492),

mezhebi yapan Olcaytu'nun yanından ayırmadığı dört şeyhinden biri olması da bu düşünceye sebep olan diğer unsurlardır.³¹

İlk olarak müfessirin eserleri arasında da batını düşüncesine çağırın bir eser bulunmadığı gibi tam aksine Kâşânî, *Te'vîlât*'ta açıkça Batınîlerin düşüncelerine karşı çıkmaktadır.³² Müfessir, hayatı hakkında bilgi verilen eserlerde zahir ve bâtinilimlerini cem etmiş bir arif/şeyh olarak takdim edilir.³³ Ayrıca -ileride değinileceği üzere- Kâşânî'nin hocalarının arasında batını düşünceye sahip biri bulunmadığı gibi hepsi de tasavvuf ile bağlantılı kişilerdir. Yine eserlerinin arasında *Istîlâhât-ı Sûfiyye*, *Letâifu'l-İ'lâm*, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, *Tuhfetü'l-Ihvân* gibi çok sayıda tasavvufa dair eserin bulunması ve *Hakâiku't-Te'vîl*'in bir bölümünü de işaret yöntemine dair görüşlerin oluşturması ve *Te'vîlât*'ta ağırlıklı olarak vahdeti vücutekseninde görüşlere yer verilmesi ve *Te'vîlât*'ta Hz. Peygamber için "Ârifi Muhakkık" tabirini kullanmasının yanısıra³⁴ mutasavvıflardan nakilde bulunup³⁵ tasavvuf, mutasavvıfın tanımı ve şartları ile çeşitli tasavvufî terimlere değinmesi³⁶ onun sufi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca müfessirin Alâüddevle Simnânî'ye yazdığı mektuptaki tasavvufî ifadelerden de onun sufi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.³⁷

Yine, Kâşânî'nin, *Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirini lügat, i'râb, me'ânî, beyan, tefsir ve te'vîl olmak üzere beş bölüm halinde kaleme alması ve bu eserin işari yorumlarının eserin sadece beşte birlik bölümünü oluşturması ile³⁸ sufilerin ıstılahı ile kaleme aldığı bir eser olarak nitelediği³⁹ işarî bir tefsir olmasına rağmen *Te'vîlât*'ta zahiri yorumlara yer verilmiş olması da bu hususu desteklemektedir.

Batınîlerin temel esası üzerinden *Te'vîlât*'ı incelediğimizde, Batınîler, bilgi konusunda masum bir imamın gerekliliğini savunurken, Kâşânî, ilmi, Allah'ın verdiği ifade eder.⁴⁰Batınîler, Tanrının imama zuhur ettiğini kabul ederlerken, Kâşânî, vahdeti vücud düşüncesini savunur. Ayrıca Batınîler, Hz. Peygamberin tüm mesajı tebliğ etmediğini belirtirken, Kaşânî, her peygamberin mesajını eksiksiz tebliğ ettiğini ifade eder.⁴¹ Batınîler alemin ebediliğini savunurken, Kâşânî, alemin fani ol-

³¹ Konuyla ilgili bk. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 27; Uludağ, "İşârî Tefsir", s. 427; Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 53-54.

³² Kâşânî, *Te'vîlât*, IV/109; 208.

³³ Cami, *Nefehât*, s. 537.

³⁴ Kâşânî, *Te'vîlât*, IV/251.

³⁵ Kâşânî, *Te'vîlât*, II/339; III/ 421; IV/367.

³⁶ Kâşânî, *Te'vîlât*, I/58; I(2)/11, 12, 28, 109, 141, 183; III/16, 105, 332, 356, 421, 427, 476, 510, 516, 519. v.d.

³⁷ Bkz. Cami, *Nefehât*, ss. 540-541.

³⁸ Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî",s. 109.

³⁹ Kâşânî, *Istîlâhât-ı Sûfiyye* s. 46.

⁴⁰ Kâşânî, *Te'vîlât*, III/92, 145.

⁴¹ Kâşânî, *Te'vîlât*, I (2)/24.

duğunu ifade eder.⁴² Batıniler, nassların sorumluluğunun sadece avam tabakası için geçerli olduğunu belirtirken, Kâşânî, her insanın sorumluluğunun eşit olduğunu belirtir.⁴³ Batıniler, Hz. Peygamberin döneceğini ve bu dönüşün Hz. Ali tarafından gerçekleştirileceğini savunurken, Kâşânî, Hz. Peygamberin dönmeyeceğini, yine Hz. Ali'den aktardığı bir rivayetle destekler.⁴⁴ Ayrıca, Batınileri savundukları takiye esası, *Te'vîlât*'ta yer almamaktadır.

Son olarak Kâşânî, Şia'nın bir kolu olan bâtınıyeden farklı düşünmektedir. Bilindiği gibi Şia, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, ilk üç halifenin ise bu vazifeyi gasp ettiği ve de Hulefâ-i Râşidindendaha fazla hilafete layık gördükleri imamlarının masum ve peygamberler gibi Allah ile irtibat halinde oldukları görüşündedir.⁴⁵ Kâşânî ise *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'de Hz. Peygamber'den sonra göreve gelen halifeler arasında böyle bir ayrıma gitmediği gibi, hepsinin hilafetinin makbul olduğunu ve tümünün Rasûlullah'ın yolundan gittikleri için verdiği kararların Hz. Peygamberin kararı gibi uyulması zorunlu hükümler olduğunu,⁴⁶ bununla birlikte halifelerin hatadan da beri olmadıklarını⁴⁷ bu durumun da halifelerin peygamberler gibi ilahi mesajla bağlantılı olmadıklarını gösterdiğini, verdikleri kararları Hz. Peygamberden menkul haberlere istinaden verdiklerini⁴⁸ belirtir. Kâşânî ayrıca İbn Arabî'nin, *Fusûsu'l-Hikem*'deki Hz. Peygamberin, vefatından sonra göreve gelecek halifeyi tayin etmediği şeklindeki⁴⁹ görüşüne de itiraz etmemiştir. Dolayısıyla Kâşânî'nin, Şia'nın, hilafetine karşı çıktığı üç halifeden Hz. Ebubekr⁵⁰ ve Hz. Ömer⁵¹ için övgü ifade eden ifadelerle itiraz etmemiş olması ve Ebubekr'i öven hadis nakletmesinin yanı sıra⁵² onu "Siddıkların başı" ve Hz. Peygamber'den sonra en değerli insan olarak nitelemesi⁵³, ve onun hakkında "*emîru'l-Mü'minîn ve radiyallahu anh*" ifadelerini kullanması⁵⁴ ve *Hakâiku't-Te'vîl*'de Hz. Ömer hakkında "*emîru'l-Mü'minîn ve radiyallahu anh*" ifadelerini kullanması⁵⁵ ile *Te'vîlât*'ta kendinden rivayette bulunması⁵⁶ onun sünni olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵⁷

⁴² Kâşânî, *Te'vîlât*, I/50; II/256, 408; III/82.

⁴³ Kâşânî, *Te'vîlât*, III/32, 519; IV/248, 474.

⁴⁴ Kâşânî, *Te'vîlât*, II/94.

⁴⁵ Bk. Aydın, M. Akif, "*İmâmet*", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/205.

⁴⁶ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 204.

⁴⁷ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 205.

⁴⁸ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 205.

⁴⁹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 204.

⁵⁰ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 84, 200.

⁵¹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s.35.

⁵² Kâşânî, *Istılâhâtı Sûfiyye* s. 157; *Letâifu'l-A'lâm fi İşârât-i Ehli'l-İlhâm*, tahk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Âmir en-Neccâr, Kahire, 2005, I/393, 459; *Te'vîlât*, III/198.

⁵³ Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, I/393.

⁵⁴ Kâşânî, *Te'vîlât*, III/198.

⁵⁵ Ergül, "*Abdürrezzâk Kâşânî*", s. 105.

⁵⁶ Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, III/353, 367.

⁵⁷ Uludağ, "*Kâşânî Abdürrezzâk*", s. 5.

2.2. Kâşânî'nin Hocaları

Kâşânî, eserlerinde iki hocasından bahsetmektedir. Hocaları hakkındaki diğer bilgiler ise Molla Cami'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ü başta olmak üzere tabakat kitaplarından menkuldür. Molla Cami'nin eserinde yer verdiği Kâşânî'nin, Âlâuddevle es-Simnânî, (ö. 736/1336)'ye yazmış olduğu mektupta ismini verdiği hocaların yanı sıra birçok âlimin sohbetinde bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Kâşânî, Âlâuddevle es-Simnânî, hariç bütün hocalarıyla görüşmüştür. Bununla birlikte hocalarından ne kadar süreyle ve hangi konularda eğitim aldığı bilgileri mevcut olmayıp eserlerinde verdiği bilgiye dayanarak en çok Nüreddin en-Natanzî (ö. 699/1300)'den ders aldığı ve ondan etkilendiği anlaşılmaktadır. Sührevî şeyhlerinden Abdüssamed b. Ali en-Natanzî(ö. 699/1300)'den hırka giyen Kâşânî'nin tarikat silsilesi Abdüssamed en-Natanzî, Necîbüddin b. Buzguş (ö. 716/1316) vasıtasıyla '*Avârifü'l-Ma'ârif* müellifi Şihâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'ye ulaşmaktadır.⁵⁹ Müfessirin hocaları şunlardır:

2.2.1. Kardeş olan Şeyh Nasîrüddîn Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1272)⁶⁰ ve Şeyh Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311)⁶¹

2.2.2. Mevlânâ Nüreddîn Asîeddîn (ö. 685/1286)⁶²

2.2.3. Mevlânâ Şemseddîn el-Kîşî (ö. 694/1295)⁶³

Müfessir, *Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde el-Kîşî (ö. 694/1295)'den bahsetmekle birlikte hocası Natanzî'den menkul bu ifadelerde, el-Kîşî'nin, Kâşânî'ye hocalık yaptığına dair ifadeler yoktur.⁶⁴ Bununla birlikte Abdurrahman Câmî'nin eserine aldığı mektupta, Kâşânî, el-Kîşî'nin sohbetinde bulunduğunu ve Natanzî'nin, Kîşî için, "*Bu asırda onun mislitarîkı ma'rifette yoktur.*" dediğini belirtmektedir.⁶⁵

2.2.4. Mevla Nüreddîn Abdüssamed b. Ali en-Natanzî (ö. 699/1300)⁶⁶

Kâşânî, zahirî ilimlerdeki en büyük hocası ve manevî ilimlerdeki en büyük şeyhi olan Natanzî'den, iki eserinde bahsetmektedir. Kâşânî'nin verdiği bilgiye göre Natanzî, kendisini tasavvuftan önce hadis, tefsir gibi zahiri ilimleri öğrenmeye

⁵⁸ Cami, *Nefehât*, s. 540-541.

⁵⁹ Cami, *Nefehât*, s. 535; Uludağ, "*Kâşânî Abdürrezzâk*", s. 5.

⁶⁰ Cami, *Nefehât*, s. 541; Hayatı için bk. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 223, 273, 282; Şirinov, Ağil, "*Tûsî, Nasîrüddîn*", *DİA*, Ankara, 2012, XXXI/437-441.

⁶¹ Cami, *Nefehât*, s. 541; Hayatı için bk. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 282. Kâtip Çelebi, *Keşfüz-zunûn*, I/367-368; Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, II/406-407; Şerbetçi, Azmi, *Kutbüddîn-i Şîrâzî*, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI/487-488.

⁶² Cami, *Nefehât*, s. 541; Hayatı için bk. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 282.

⁶³ Cami, *Nefehât*, s. 541.

⁶⁴ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vîl* vr. 1^b.

⁶⁵ Cami, *Nefehât*, s. 540.

⁶⁶ Cami, *Nefehât*, s. 534.

yönlendirmiş⁶⁷ ve *Hakâiku't-Te'vil* adlı tefsirini yazmaya teşvik etmiştir.⁶⁸ Kâşânî ikinci olarak da *Te'vilât'ta* hocasından bahseder.⁶⁹ Kâşânî'nin, hocası Natanzî'den sonra hiçbir şeyhe intisap etmediği ve üzüntüsünden yedi ay bir çölde halvete girdiği bilgisine yer verilir.⁷⁰

2.2.5. Zahîruddîn Abdurrahman b. Ali Buzkuş (ö. 716/1316)⁷¹

2.2.6. Nüreddîn Abdurrahmân el-İsferâinî (ö. 717/1317)⁷²

Kâşânî'nin 687/1288 yılında Hicaz dönüşü Bağdat'ta el-İsferâinî'nin sohbetinde bulunduğu belirtilmiştir.⁷³

2.2.7. Rukneddîn Âlâuddevle es-Simnânî, (ö. 736/1336)

İki âlim arasında sadece vahdeti vücut hakkında bir mektuplaşmanın olduğu bilgisi mevcuttur.⁷⁴

Kâşânî'nin mezkûr mektupta zikredilen hocalarından Nüreddîn Abdurrahmân el-İsferâinî'nin Bağdat, diğerlerinin ise Şiraz'da ikamet etmeleri sebebiyle bu iki şehre yolculuk ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁵ Kâşânî'nin mezkûr mektubunda *Arâisü'l-Beyân* müellifi Ruzbihân Baklî (ö. 606/1210) ile de görüştüğü belirtilse de⁷⁶ her iki müfessirin yaşadığı dönem göz önüne alındığında sadece *Nefehât'ta* yer alan bu bilginin doğruluğu pek mümkün görünmemektedir.

2. 3. Kâşânî'nin Öğrencileri

Kâşânî'nin öğrencileri hakkında eserlerde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bazı eserlerde Davud-u Kayserî'nin, Kâşânî'nin öğrencisi olduğu bilgisine yer verilir.⁷⁷ Davud-u Kayserî, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazmış olduğu *Matla'u Husûsi'l-Kelim fî Me'ânî Fusûsil Hikem* adlı şerhin mukaddimesinde kaderi ilahinin kendisini asrının eşsiz âlimi ve mevlâ olarak nitelediği Kâşânî'nin hizmetine sevk ettiğini belirterek, o esnada Abdürezzâk Kâşânî'nin huzurunda, tahsili kemal için gayret sarfeden ve esrari ilahiyyeyi öğrenmek isteyen bir grup öğrencinin *Fusûsu'l-Hikem*'i okumaya başladıklarını ifade etmektedir.⁷⁸ Bu ifadeler, Kâşânî'nin ismini

⁶⁷ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vil* vr.1^b; ayr bk. Cami, *Nefehât*, s. 540.

⁶⁸ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vil* vr.1^b; ayr. bk. Ergül, "Abdürrezzâk Kâşânî", s. 99.

⁶⁹ Kâşânî, *Te'vilât*, III/494.

⁷⁰ Cami, *Nefehât*, s. 541; hayatı için bk. Cami, *Nefehât*, s. 534-535.

⁷¹ Cami, *Nefehât*, s. 541; hayatı için bk. Cami, *Nefehât*, ss. 529-530, s. 535.

⁷² Cami, *Nefehât*, s. 541, 543; hayatı için bk. Cami, *Nefehât*, ss. 495-496.

⁷³ Cami, *Nefehât*, s. 496.

⁷⁴ Mektup için bk. Cami, *Nefehât*, s. 537-543; hayatı için bk. Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I/108; Cami, *Nefehât*, s. 496-500.

⁷⁵ Alkış, "Sermediyet ve Abdurrezzâk-ı Kâşânî", s. 210.

⁷⁶ Cami, *Nefehât*, s. 541.

⁷⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, II/1038, 1720; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 372, Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-ı Kayserî", *DİA*, İstanbul, 1994, IX/ 32-33.

⁷⁸ Davud el-Kayserî, Mahmûd b. Muhammed, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem*, Kral Suud Üniversitesi Ktp, nu: 2950z/189gm, vr.2 ;Bu eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. Mirza Muham-

bilemediğimiz birçok öğrenci yetiştirdiğini de göstermektedir.

Ayrıca, Davud-u Kayserî'nin hocası Kâşânî gibi İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ini şerh etmesi⁷⁹, bu esere Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inin kaynaklık etmiş olması⁸⁰, ve Kâşânî'nin *Te'vilât*'ının başındaki besmele tefsirini şerh etmesi⁸¹, vahdeti vücut görüşünde Kâşânî ile aynı çizgide olması ve tarikat silsilesinin Kâşânî'ye dayanması⁸² bu hususu desteklemektedir. Bu birlikteliğin Tebriz'de gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Zira iki âlim Reb'î Reşîdî hankahı'ndatanışmış ve uzun süre *Fusûs ve Te'vilât* okumuştur.⁸³ Rukneddin eş-Şîrâzî'nin Kâşânî'ye talebelik yaptığı ve de bunu *Nusûsu'l-Husûs fî Tercümeti'l-Fusûs* adlı eserinde belirttiği bilgisi de mevcuttur.⁸⁴

3. KÂŞÂNÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kâşânî'nin yetişmesindeki en önemli iki hocası Nuredîn Natanzî (ö. 699/1300) ve Şemseddîn el-Kîşî (ö. 694/1295)'dir. Yazdığı eserlerin sayısı ve çeşitliliği bakımından iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Kâşânî, İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu vahdeti vücut anlayışını sistematize eden ve *Fusûsu'l-Hikem*'in anlaşılmasına vesile olan kişi olarak ifade edilir.⁸⁵ Kâşânî, *Misbâhü'l-Hidâye* müellifi İzzettin el-Kâşî⁸⁶ ile birlikte şeyhleri Abdüssamed'in yanı sıra Isfahan, Kâşân, Sâve, Şîraz ve Bağdat'taki diğer Sühreverdî şeyhlerinin sohbet meclislerine katılarak onlardan da feyiz almış, tasavvufî görüşleri bu muhitte oluşmuştur. İbn Arabî'nin eserlerine ise şeyhinin ölümünden sonra ilgi duymaya başladığı anlaşılmaktadır.⁸⁷ Tasavvuf ve tefsir başta olmak üzere çeşitli dallarda birçok eseri bulunan Kâşânî'nin, eserlerinin çoğunun ömrünün son on yılında Reb'î Reşîdî hankahı'nda yazdığı belirtilir.⁸⁸

3.1. Kâşânî'nin Eserleri

Tespit edildiğine göre Kâşânî'nin tefsir ve tasavvuf başta olmak üzere otuz

→ →

med Şîrâzî'nin tahkikiyle Bombay'da 1300 yılında, Asım İbrahim el-Keyyâlî'nin tahkikiyle Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyyede basılmıştır.

⁷⁹ Davud el-Kayserî, *Şerhü Fusûsil-Hikem*, Millî Ktp. Çankırı İl Halk Ktp. 18 HK 222.

⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, II/1038.

⁸¹ Davud el-Kayserî, *Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1693/16; ayr. bk. Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", s. 35.

⁸² Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", s. 33.

⁸³ Alkış, "Sermediyet ve Abdurrezzâk-ı Kâşânî", s. 211; ayr. bk. Karadaş, Cağfer, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Ü.İ.F.D.*, 2006 c. 15, sa. 2, ss. 1-18; Kayserî'nin hayatı için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, II/1720; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/361; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûa*, II/1537; Bayraktar bu birlikteliğin Sâve şehrinde olabileceğini belirtir. Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", s. 32.

⁸⁴ Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 101; Hayatı için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, II/1264.

⁸⁵ Izutsu, s. 20; ayr. bk. Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 103.

⁸⁶ Hayatı için bk. Cami, *Nefehât*, s. 535-536.

⁸⁷ Uludağ, "Kâşânî Abdurrezzâk", s. 5; ayr. bk. Cami, *Nefehât*, s. 535.

⁸⁸ Alkış, "Sermediyet ve Abdurrezzâk-ı Kâşânî", s. 212; Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 96.

beş eseri bulunmaktadır.⁸⁹ Bunların çoğunluğu tasavvufa dair olup eserlerinin büyük bir kısmını risaleler oluşturmaktadır. Müfessirin öne çıkan ve basılan eserleri şunlardır:

3.1.1. Hakâiku't-Te'vîl fî Dekâiki't-Tenzîl

Ayetlerin lügat, i' râb, me'ânî, beyan, tefsir ve te'vîl olmak üzere beş bölüm halinde kaleme alındığı tefsirin ilk cildi Necmettin Ergül tarafından 2002 yılında doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

3.1.2. Te'vîlâtü'l-Kur'an

Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan bu eser, Kâşânî'nin *Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirinin te'vîl bölümünün bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Eser, 1283, 1300, 1317 yıllarında Kahire'de, 1968 ve 1978 yıllarında ise Beyrut'ta İbn Arabî'ye nispetle *Tefsîri Şeyhi'l-Ekber* adıyla basılmış ve bu isimle meşhur olmuştur.⁹⁰ Bu eserle ilgili ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

3.1.3. Letâifu'l-A'lâm fî Şârâti Ehli'l-İlhâm

Tasavvufî istilahlara dair yazılan en geniş eser kabul edilen eser, Saîd Abdül-fettâh'ın tahkikiyle 1996 yılında Kahire'de, Mecid Hadîzade'nin tahkikiyle 1421/2000 yılında Tahran'da, Ahmed Abdürrahim es-Sâyih ve arkadaşlarının tahkikiyle 2005 yılında Kahire'de basılmıştır. Ayrıca Ekrem Demirli tarafından *Tasavvuf Sözlüğü* adıyla tercüme edilmiş ve 2004 yılında İstanbul'da basılmıştır.

3.1.4. Istilâhât-ı Sûfiyye

Beş yüz tasavvuf teriminin ebced hesabına göre açıklandığı tasavvuf sözlüğüdür. Kâşânî, bu eseri Şerhu Fusûsi'l-Hikem ve Te'vîlât'taki tasavvufî terimleri açıklamak için yazmıştır.⁹¹ 1981, 1992 yılında Kahire, 1995'te Şam'da basılmıştır. Eser Nabil Safwat tarafından *Glossary of Sufi Technical Terms* adıyla İngilizceye çevrilmiş ve 1984, 1991 ve yıllarında Londra'da basılmıştır. Muhammed Hâcevî ise eseri, Ferheng-i Istilâhât-ı 'İrfân Tasavvuf adıyla Farsça'ya tercüme ederek 1372 yılında Tahran'da yayımlamıştır.

3.1.5. Raşhu'z-Zulâl fî Şerhi'l-Elfâzi'l-Mütedâvile beyne Erbâbi'l-Ezvâk ve'l-Ahvâl

Kâşânî'nin tasavvuf istilahına dair diğer bir sözlüğüdür. Eser Said Abdülfettah'ın tahkikiyle 1995 yılında Kahire'de basılmıştır.

3.1.6. Şerhu Fusûsi'l-Hikem

Kâşânî'nin İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazdığı şerhtir. İbn Arabî'nin vahdeti vücuda dair görüşlerinin anlaşılmasındaki en etkili ve güvenilir

⁸⁹ Bu eserlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", ss. 106-12; Kaya, *Kemâlüddîn Abdurrezzâk Kâşânî*, s. 57-68; Uludağ, "Kâşânî Abdurrezzâk", ss. 5-6.

⁹⁰ Kaya, *Kemâlüddîn Abdurrezzâk Kâşânî*, s. 59.

⁹¹ Kâşânî, *Istilâhâtı Sûfiyye*, s. 46.

şerhlerinden biri kabul edilir.⁹² Bu eser 1303/1891, 1309/1897, 1321/1903 ve 1966 yıllarında Mısır'da basılmıştır.

3.1.7. Şerhu Menâzili's-Sâirîn

Ebû İsmail Abdullah Ensari el-Herevî'nintasavvuf ıstılahları hakkında yazdığı *Menâzili's-Sâirîn* adlı eserini şerhidir. Eser Ali Şirvânî'nin tahkikiyle 1373 yılında Tahran'da, Muhsin Bîdâr Fer'in tahkikiyle 1995 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

3.1.8. Tuhfetü'l-İhvân fî Hasâisi'l-Fityân

Kâşânî'nin fütüvvet hakkında kaleme aldığı risalesidir. Eser Seyyid Muhammed Dâmâdî'nin tahkikiyle 1349/1929, 1369/1949 tarihlerinde Tahran'da Farsça olarak basılmıştır.

3.1.9. Keşfü Vücûhi'l-Ğurr li Me'ânî Nazi'd-Dürr

İbn Fârid'in *Tâiyyetü'l-Kübra* adlı eserinin şerhidir. Ahmed Ferîd el-Miziyâdî'nin tahkikiyle 2005 yılında Lübnan'da basılmıştır.

3.1.10. Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader

Kâşânî'nin kaza ve kadere dair yazmış olduğu bir risale olup Stanislav Guyard tarafından *Traité De La Prédestination Et Du Libre Arbitre* adıyla Fransızcaya çevrilmiş ve 1875 ve 1819'da Paris'te yayınlanmıştır.

4. KÂŞÂNÎ'NİN VEFATI

Kâşânî'nin vefat tarihinde de ihtilaf edilmiştir. Bazen bu ihtilaf aynı kişinin verdiği tarihte de olabilmektedir. Örneğin Brockellman 730/1330, 735/1335 ve 736/1336;⁹³ Nuveyhid, 720, 730 ve 735 tarihlerini vermektedir.⁹⁴ Bağdadî ise 730/1330 ve 735/1335 tarihlerini⁹⁵ zikretmiştir. 735/1335 tarihini verenlerin, müellifi aynı tarihte vefat eden İzzeddin Mahmud Kâşânî ile karıştırmaları muhtemeldir. Kâtip Çelebi,⁹⁶ Udneveri⁹⁷ ve Rıza Kehhale,⁹⁸ Zirikli,⁹⁹ Kâşânî'nin vefat tarihi olarak 730/1330 tarihini verir. Macdonald, Kâşânî'nin Alâüddeve ile mektuplaşması nedeniyle¹⁰⁰ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Hakâiku't-Te'vîli* 729 yılında bi-

⁹² Afifi, A.E, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin TasavvufFelsefesi*, (ter. Mehmet Dağ), Ankara Ü. İ.F. Yay. Ankara, ts. s. 12; Uludağ, "Kâşânî Abdürrezzâk", s. 6; Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 112.

⁹³ Brockellman, *Sup.*, 280.

⁹⁴ Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, s. 281.

⁹⁵ Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/567.

⁹⁶ Kâtip Çelebi başka bir yerde verdiği 887 tarihi ile müfessiri *Matla'u's-Sa'deyn* müellifi ile karıştırmıştır. Kâtip Çelebi *Keşfüzzünûn*, 1/336.

⁹⁷ Udnerevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 139.

⁹⁸ Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcim-i Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1993, I/138.

⁹⁹ Zirikli, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmûs-u Terâcim li Eşher'ir-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müsta'ribîn*, Beyrut, 1997, III/350.

¹⁰⁰ Macdonald, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 106.

tirmesi sebebiyle,¹⁰¹ 730 tarihinin doğru olduğunu belirtir. Abdürrahim Alkiş ise, *Mücmelü't-Tevârîh* yazarı Fasîh-i Hafî (ö. 849)'nin zikrettiği 3 Muharrem 736 tarihinin ayrıntılı içermesi ve de müellifin o bölgeyi iyi bilmesi sebebiyle daha muteber kabul etmektedir.¹⁰²

Kâşânî'nin nerede vefat ettiği ve mezarının nerede olduğu ile ilişkin olarak son dönemde kaleme alınmış bazı eserlerde, müfessirin Kâşânî'da vefat ettiği ve mezarının burada bulunduğu bilgisine yer verilmekle birlikte¹⁰³ Kâşânî'nin hayatı hakkında bilgi veren biyografi eserlerinde böyle bir bilgi bulunmamaktadır.

5. KÂŞÂNÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ANÎ'L-HAKÎM'İ, TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ VE TEFSİR METODU

Bu başlık altında *Te'vilât*'in Kâşânî'ye aidiyeti, tefsir ilmindeki yeri ve tefsir metodolojisine değinilecektir.

5. 1. *Te'vilât*'in Kâşânî'ye Aidiyeti ve Tefsir Tarihindeki Yeri

Te'vilâtü'l-Kur'an, İbnü'l-Arabî'ye izâfe edilerek *Tefsîr-i Şeyh-i Ekber* adıyla basıldığı için bu isimle meşhur olan ve ayetlerin işarı tefsir metoduna göre tefsir edildiği bir eserdir. Kâşânî bu eseri, te'vil hakikatleri hususunda *Hakâiku't-Te'vil*'in muhtasarı olarak yazmıştır. Kâşânî'nin, mezkûr eserin mukaddimesinde verdiği bilgiye göre, önce *Hakâiku't-Te'vil* tertibinde *Kehf* suresini yazdığı; ancak daha sonra bunu bitirmeden *Te'vilât*'ı tamamladığını, daha sonra tekrar *Hakâiku't-Te'vil* adlı eserine dönerek tefsirini tamamladığını ifade etmektedir.¹⁰⁴

Eserin İbnü'l-Arabî'ye izafe edilerek basılmasından 81 yıl sonra 1948 yılında Kahire'de Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de basılan Ahmet Teymur Paşa'nın *Fihrişü Hizâneti't-Teymûriyye* eserinde bu *Te'vilât*'in Kâşânî'ye ait olduğu belirtilmesine rağmen¹⁰⁵ en son 2006 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de yapılan baskısında eser yine İbnü'l-Arabî'nin tefsiri adıyla basılmıştır. Ayrıca *Te'vilâtü'l-Kur'an*,¹⁰⁶ *Te'vilü'l-Âyât*,¹⁰⁷ *Te'vilâtü Kâşânîyye*¹⁰⁸ adıyla bilinen eserin tam ismi *Te'vilâtü'l-Kur'ani'l-Hakîm'dir*.¹⁰⁹ İbn Arabî'ye değil, Kâşânî'ye aidiyeti birçok açıdan ispat edilmiştir.

a. Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vil*,¹¹⁰ *Istîlâhâtü Sûfiyye*¹¹¹ ve *Şerhu Fusûsi'l-*

¹⁰¹ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, s. 219.

¹⁰² Alkiş, "Sermediyet ve Abdurrezzâk-ı Kâşânî", s. 212.

¹⁰³ Bk. Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 98

¹⁰⁴ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil*, vr. 1^b.

¹⁰⁵ Ergül, "Abdurrezzâk Kâşânî", s. 108.

¹⁰⁶ Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, I/107, 336; Brockelman, *Sup.*, s. 208; Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I/567, Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, s. 281.

¹⁰⁷ Uludağ, "Kâşânî Abdürrezzâk", s. 5.

¹⁰⁸ Kâşânî, *Te'vilâtü Kâşânîyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi, Ankara, 1988.

¹⁰⁹ Kâşânî, *Istîlâhâtü Sûfiyye*, s. 46

¹¹⁰ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil*, vr. 1^b.

Hikem'inde¹¹² *Te'vilâtü'l-Kur'ani'l-Hakîm* adında Kur'an'a dair bir eser yazdığını belirtmektedir.

b. *Te'vilât*'ın yazmaları İbn Arabî'ye değil, Kâşânî'ye nispet edilmektedir.¹¹³

c. Müfessirin hayatı hakkında bilgi veren eserlerde *Te'vilât*, Kâşânî'ye nisbet edilmektedir.¹¹⁴

d. Tefsirin diğer dillere çevirileri de Kâşânî'ye nispetle yapılmıştır. Eser *Ali Rıza Doksanyedi* tarafından *Te'vilâtı Kâşâniyye* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 1987 ve 1988 yılında üç cilt halinde Ankara'da basılmıştır. Tafsîr al-Kâshânî adıyla ilk on sekiz sure Royal Ali Beyt İslami Düşünce Enstitüsü tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

e. *Te'vilât*'ın, Kâşânî'ye ait olduğu son dönemde yapılan çalışmalarda da dile getirilmiştir.¹¹⁵ Muhammed ez-Zehbî (ö. 1397/1977), eserin Kâşânî'ye aidiyetini ispat sadedinde kaleme aldığı *Tefsîru İbn Arabî li'l-Kur'ân –Hakîkatuhû ve Hataruh* isimli çalışma Medine el-Câmiati'l-İslâmiyye dergisinde yayımlanmıştır.

f. Müellifin iki eserinde bahsetmiş olduğu Abdüssamed b. Ali en-Natanzî (ö. 699/1300) ve es-Saîd el-Kîşî (ö. 694/1295)'nin kendilerinden önce yaşayan ve 638/1240 yılında vefat İbn Arabî'ye hocalık yapmış olmaları tarihen mümkün görünmemektedir.¹¹⁶

g. Kâşânî *Te'vilât'ta* bulunmuş olduğu Ebîverd şehrinden¹¹⁷ bahsetmektedir.¹¹⁸ Süleyman Ateş bu ifadelerle dayanarak İbn Arabî'nin Ebîverd tarafına gittiğini gösteren hiçbir delilin bulunmadığını, dolayısıyla bu olayı anlatanın Ebîverd hadisesini bilen Kâşânî'nin olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹

h. İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân ve Âlûsî'nin Rûhul'Me'âni* adlı tefsirlerde *Te'vilât*'tan istifade edilmesi, günümüzden yaklaşık üç yüz yıl önce bu durumun müfessirlerce teyit edildiğini ve daha sonra bu hakikatin değiştirildiğini gös-

¹¹¹ Kâşânî, *Istılâhâtı Sûfiyye*, s. 46.

¹¹² Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 262.

¹¹³ Bk. Milli Kütüphane -Ankara, Samsun İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 55 Hk 928; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi arşiv no: 37 Hk 929; Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, arşiv no: 22 Sel 278; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, arşiv no: 37 Hk 929; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi koll, arşiv no: 05 Ba 26.

¹¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünûn* I/336; Cami, *Nefehât*, s. 537; Udnerevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 271; Zirikli, *e'l-A'lâm* III/350; Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I/567; Brockelman, *Sup.*, 280; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, II/122, III/308; Nurullah Şüsterî, *Mecâlis*, II/515; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II/428; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II/138.

¹¹⁵ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 25; Zehbî, Muhammed Hüseyin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts. II/295-296; Uludağ, *"İşârî Tefsir"*, s. 427, Duman M. Zeki-Altundağ Mustafa, *"Hurûf-ı Mukattaa"*, DİA, İstanbul, 1998, XVIII/405; Ergül, *"Abdurrezzâk Kâşânî"*, s. 107-108; Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî*, s. 53-54; Ateş, s. 204.

¹¹⁶ Ayr. bk. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s.26.

¹¹⁷ Horasan'da Serahs ve Nesâ arasında bulunan bu şehir hakkında bilgi için bk. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I/ 86.

¹¹⁸ Kâşânî, *Te'vilât*, IV/74.

¹¹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, ss. 204-205.

termektedir. Bütün bu deliller bu eserin İbn Arabî'ndeğil, sufi Abdürrezzak Kâşânî'ye ait olduğunu desteklemektedir.¹²⁰

Te'vîlât, tefsir tarihinde hak ettiği yeri alamamış olsa da kendisinden sonraki bazı işarî tefsirleri etkilemiştir. Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde ve -o kadar olmasa da- Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'sinde *Te'vîlât*'tan nakillere rastlanılmaktadır. Temel kaynakları arasında *Te'vîlât*'ın zikredildiği¹²¹ Bursevî,*Rûhu'l-Beyân* tefsirinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- 143 yerde çoğunlukla "*Kâşânî dedi ki...*" ifadeyle *Te'vîlât*'tan nakilde bulunur. Âlûsî ise, iki yerde *Te'vîlât*'tan nakilde bulunur. Müfessir bir yerde *عبد الرزاق الكاشي* nisbesini kullanırken,¹²² bir yerde de *عبد الرزاق الكاشي* nisbesini kullanmaktadır.¹²³ Son dönem müfessirlerinden Cemâleddin el-Kâsimî ise *Mehâsinü't-Te'vîl* adlı tefsirinde 240 yerde isim vererek Kâşânî'den nakilde bulunur.

5.2. Tefsir Metodolojisi Açısından *Te'vîlâtü'l-Kur'an*

Kâşânî'nin, Kur'an tilavetine devam ettiği ve manalarını düşündüğü sırada her ayetin altında görünen ve kalbine doğan farklı mana ve hakikatleri kayda geçirmek maksadıyla kaleme aldığını belirttiği *Te'vîlât*,¹²⁴ Kur'an'ın baştan sona Mushaf tertibine göre yazılmış işarî tefsiri olmakla birlikte, eserde tüm ayetler tefsir edilmemiştir. Tefsir edilen ayetlerin genelinde ise uzun izahlar yapılmamış, kimi zaman ayet bir veya birkaç kelime ile açıklanmıştır. Eserde çok miktarda zahirî tefsir de bulunmaktadır. Müellif, eserinin mukaddimesinde tefsir metodolojisi hakkında bilgi vermektedir. Kâşânî, te'vîl kabul etmeyen veya buna ihtiyaç hissedilmeyen ayetleri te'vîl etmek için uğraşmadığını,¹²⁵ zâhir ahkâmdan te'vîl kabul etmeyenleri zâhir üzeretefsir etme gayreti güttüğünü, bu ayetlerden çok azını te'vîl ettiğini söyler.¹²⁶ Te'villerinin kesinlik ifade etmediğini belirtmek için her surenin sonunda *والله تعالى أعلم* ifadesini kullanır. Bu yönüyle *Te'vîlât*, işarî ve zahiri tefsiri barındıran bir eser olma özelliğine sahiptir. Ayrıca, ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazılan eserde yer yer rivayetlere de yer verilmiş, Hz. Ali ve Câfer-i Sâdık'tan çok miktarda rivayette bulunulması, Kâşânî'nin Batınî olduğu düşüncesine sebep olmuştur.

5.2.1. Rivayet Tefsiri Açısından *Te'vîlâtü'l-Kur'an*

Te'vîlât'ta rivayet tefsirine de yer verilmektedir. Kâşânî, ayetlerin tefsirinden sonra sıkça mutasavvıflardan sözler ve az da olsa tasavvufî hikâyeler nakleder.

¹²⁰ Bk. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II/401; Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, ss.204-205.

¹²¹ Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, s. 244.

¹²² Alusî, Ebû Fadl Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l Me'ânî ve Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Seb' il-Mesânî*, Beyrut, ts., XXV/8.

¹²³ Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, XV/326.

¹²⁴ Kâşânî, *Hakâiku't-Te'vîl fi Dekâiki't-Tenzîl*, vr. 1^b; Kâşânî, *Te'vîlât*, I/5-9.

¹²⁵ Kâşânî, *Te'vîlât*, I/9.

¹²⁶ Kâşânî, *Te'vîlât*, I/10.

Bazen de zahîrî ve sufi tefsirlerden eser ismi vermeden "bazı tefsirlerde denildi ki, tefsirlerde zikredilir ki, bazı zahir ehli müfessir demiştir ki..." şeklinde nakillerde bulunur. Bir-iki yerde ayetin sebab-i nüzûlü hakkında bilgi verir.¹²⁷Bir-iki istisna dışında¹²⁸ bu rivayetlerin sıhhati noktasında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. *Te'vilât*'ta yer yer isrâiliyyâta yer verildiği görülmektedir.¹²⁹

Te'vilât'ta kaynaklar genellikle "*denildi ki, rivayet edildi ki...*" tarzında müphem ifadelerle verildiğinden herhangi bir tefsir ya da müfessir ismi zikredilmez. Kendisinden nakilde bulunulan tefsirlerden de "*denildi ki,*¹³⁰ *rivayete göre,*¹³¹ *hukemâdan bazıları demişlerdir ki*¹³², *müfessirler dediler ki*¹³³, *bazı tefsirlere göre,*¹³⁴ şeklinde mübhem ifadelerle rivayette bulunulur. *Te'vilât*'ın rivayet kaynaklarını, sahabeden Ömer (ö. 23/644)¹³⁵, İbn Mesud (33/623)¹³⁶, Ali (ö. 40/661)¹³⁷, Aişe (ö. 59/678)¹³⁸, İbn Abbas (ö. 68/687)¹³⁹, Abdullah b. Ömer (73/692)¹⁴⁰ ve Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697)¹⁴¹; tâbiundan Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713)¹⁴², Dahhâk b. Müzahim (105/723)¹⁴³, Katâde b. Diâme (ö. 117/735)¹⁴⁴, Câfer-i Sâdık (ö. 148/765)¹⁴⁵, ve sufilardan Ebû Yezîd-i Bestâmî (ö. 234/850)¹⁴⁶, Hâtim b. el-Esam (ö. 237/852)¹⁴⁷ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/911)¹⁴⁸, Hallâc-ı Mansûr, (ö. 306/919)¹⁴⁹, Semnûn b. Hamza (ö. 320/932)¹⁵⁰ve Ebubekr b. Şîblî (ö. 334/945)¹⁵¹den oluşturmaktadır.

¹²⁷Kâşânî, *Te'vilât*, IV/128, 468.

¹²⁸Bkz. Kâşânî, *Te'vilât*, IV/37-38, 46.

¹²⁹Bkz. Kâşânî, *Te'vilât*, I/18, 65, 93, 122, 268; II(2)/130; II/89; IV/37-38,230.

¹³⁰Bkz. Kâşânî, *Te'vilât*, I/122, 129, 201; II/264, 268; III/26, 38, 46, 269; IV/230, 463, v. d.

¹³¹Kâşânî, *Te'vilât*, III/225, 255, 459. v. d.

¹³²Kâşânî, *Te'vilât*, II/228; IV/279.

¹³³Kâşânî, *Te'vilât*, III/40, 41; IV/199.

¹³⁴Kâşânî, *Te'vilât*, III/189, 410, 410; IV/421-422.

¹³⁵Kâşânî, *Te'vilât*, II/353, 367.

¹³⁶Kâşânî, *Te'vilât*, I/153.

¹³⁷Kâşânî, *Te'vilât*, I/30, 57, 149, 194; II/183, 366; III/185, 286, 530; IV/232, 422, 451 v. d.

¹³⁸Kâşânî, *Te'vilât*, III/166.

¹³⁹Kâşânî, *Te'vilât*, II/76, 89, III/237, 242, 255, 384, IV/28, 230, 476.

¹⁴⁰Kâşânî, *Te'vilât*, IV/329.

¹⁴¹Kâşânî, *Te'vilât*, III/255.

¹⁴²Kâşânî, *Te'vilât*, IV/478.

¹⁴³Kâşânî, *Te'vilât*, IV/12.

¹⁴⁴Kâşânî, *Te'vilât*, III/210, 262.

¹⁴⁵Kâşânî, *Te'vilât*, I/7; II/138; II/64; III/255; IV/195, 453.

¹⁴⁶Kâşânî, *Te'vilât*, IV/162.

¹⁴⁷Kâşânî, *Te'vilât*, I/295.

¹⁴⁸Kâşânî, *Te'vilât*, I/170.

¹⁴⁹Kâşânî, *Te'vilât*, IV/162, 194.

¹⁵⁰Kâşânî, *Te'vilât*, I/293.

¹⁵¹Kâşânî, *Te'vilât*, III/139.

5.3. Dirayet Tefsiri Açısından Te'vîlâtü'l-Kur'an

Eserde gerek işarî yöntemle, gerek rasyonel/zahirî yöntemle olsun, çokça dirayet metodu ile yapılmış yoruma rastlanır. Bazen de her iki metodu birleştirerek yaptığı yorumlar görülmektedir. Te'vîlât'ta bu konuda dikkat çeken bir diğer husus da ayetlerin yorumlarında antropomorfizm ve hurufiliğe yer verilmiş olmasıdır. Kâşânî, ayetleri yorumlarken yer yer ayet,¹⁵² hadis,¹⁵³ Arap dili, şiirle,¹⁵⁴ istişhad yöntemine başvurmaktadır. Kâşânî, harufu mukattaayı Allah'ın bu harfleri ile başlayan isimleriyle yorumlamaya çalışmaktadır.¹⁵⁵

5.3.1. Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Zahirî Tefsir

Te'vîlât'ta işarî yorumun yanı sıra zahirî yoruma da yer verilmektedir. Müfessirin zahirî yorumları daha çok ahkâm ve dilbilimsel izahlarda kendini göstermektedir. Kâşânî, bazen ayetlerin zahirî ve işarî yorumunu bir arada verir.¹⁵⁶ Müfessir, Te'vîlât'ta, zahirî yorumu tefsir, Batınî yorumu ise te'vîl olarak değerlendirmektedir. Bu durumda Kâşânî'nin, tefsirine Te'vîlât'l-Kur'ân ismini vermesinin arka planında yatan sebebin, bu eserdeki işarî yorumların fazlalığı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kâşânî ayeti bazen kendisi zahire göre yorumlarken, bazen de müfessirlerin ayet hakkındaki yorumlarını "*Zahirî tefsirlere, müfessirlere gelince*" şeklinde nakleder. Konuyla ilgili birkaç örnek verelim.

Kâşânî Bakara suresi 30. Ayetteki *ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك* cümlesinde belirtiren tesbih ve takdisi şöyle tefsir eder:

*"Tesbih ile takdis arasında bir fark vardır. Tesbih, Allah'ı şirk, acz ve noksanlıktan tenzih etmek demektir. Takdis ise Allah'ı bir mekâna bağlılıktan, bir işten etkilenme (infiâl) ve bir işte kudretsizlikten tenzih etmek demektir."*¹⁵⁷

Kâşânî, Kur'an'daki şer'î ayetleri yer yer işarî yöntemle tefsir ettiği gibi, konuyla ilgili zahiri yorumlara da yer vermektedir. Kâşânî, ibâdetlerin konuluş/vaz' gerekçesini insan aklının idrak edemeyeceğini, aklın bunu kavramasının mümkün olmadığını, yani ibadetlerin emri ilâhîye imtisal için yapılması gerektiğini¹⁵⁸ ayrıca, bedenî ve malî ibadetlere imtisalin gerekliliğini¹⁵⁹ belirterek, ibadetleri, ilgili ayetlerdeki zahiri manaya göre yorumlamaktadır.

¹⁵² Kâşânî, Te'vîlât, I/22-23, 42, 45, 194, 239, 330; I(2)/35, 113, 181-182; II/7, 147, 218, 305; III/22, 160, 177, 184, 269, 419; IV/121, 457, 478.

¹⁵³ Kâşânî, Te'vîlât, I/50, 93, I/194, 213, 309; II/7, 136, 159, 369, 408; III/101, 170, 184, 198, 250, 328, 412; IV/7, 127, 174, 248, 340, 442, 444, 452 v. d.

¹⁵⁴ Kâşânî, Te'vîlât, I/69, 85-86, 146, 174, 284; III/61, 250; IV/203, 449.

¹⁵⁵ Kâşânî, Te'vîlât, II/89, 263, 310; III/54; 234, 429; IV/28 82, 119, 230.

¹⁵⁶ Bkz. Kâşânî, Te'vîlât, I/16, 72-73, 132, 172, 187, 199, 255, 352; II/52, 117-118; III/2; IV/123, 154, 439, 461, v. d.

¹⁵⁷ Kâşânî, Te'vîlât, I/60.

¹⁵⁸ Kâşânî, Te'vîlât, IV/355.

¹⁵⁹ Kâşânî, Te'vîlât, I/469-470.

Müfessir, Bakara 262. ayette belirtilen infakı zahiri anlama göre şöyle yorumlar:

"Allah, infakın başa kakma ve gönül incitmeyi beraberinde getirebileceği noktasında insanları uyarmıştır. Bununla birlikte infak üç özelliği sebebiyle de övülmüştür. Birincisi, Allah'ın emrine muvafık olması, ikincisi, infakta bulunan nefse nispetle o kişideki cimrilik huyunu yok etmesi, üçüncüsü ise hak sahibine (muhtaca) birçok faydası olması yönüyledir. O zaman kim infak etmezse Allah'ın emrine muhalefet etmiş olur."¹⁶⁰

Kâşânî'nin kısasla ilgili yorumu ise şöyledir:

"Kisas, adalet kanunlarından bir kanundur. O, düşmanlığı yok etmek için farz kılınmıştır. Kisas, Allah'ın gölgelerinden bir gölgedir."¹⁶¹

Kâşânî'nin zahiri yorumlarının çoğunu dilbilimsel açıklamalar oluşturmaktadır. Müfessir, ayetlerdeki kelimelerin anlamı, nahvi ve sarfını zahire göre tefsir eder. Müfessirin kelimenin anlamına ilişkin yapmış olduğu zahiri yorumlara şu örnekler verilebilir.

Müfessir, Bakara 9. ayetteki *يخادعون الله والذين آمنوا* "Onlar Allah'ı ve Müminleri kandırmaya çalışıyorlar" ifadesindeki "Muhâda 'a" kelimesinin iyiliği gösterip kötülüğü gizlemek şeklinde yapılan hile¹⁶² ve 15. ayette *ويمدهم في طغيانهم يعمهون* "Onları azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken kendilerine mühlet verir" cümlesindeki *كيفية* kelimesinin anlamının, kalbin körlüğü ve insanların azgınlıkları,¹⁶³ aynı surenin 35. ayetindeki *ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين* "Bu ağaca yaklaşmayın! Yoksa zalimlerden olursunuz" ifadesinde değinilen zulmün, örfte bir şeyi konumunun dışında bir yere koymak, sözlükte ise hakkı ve (verilmesi) zorunlu olan payı eksiltmek anlamında olduğunu¹⁶⁴ ve 255. ayetinde zikredilen "Kürsü"nü ise, sözlükte küçük taht anlamına geldiğini belirtir.¹⁶⁵ Kâşânî, Hicr suresi 26. *ولقد خلقنا الإنسان من صلصال* "Andolsun Biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık" ayetinde zikredilen *صلصال* ve *مسنون* kelimelerini şöyle tefsir eder:

"Yani (bu ayetin manası biz insanı) iç içe geçmiş dört unsurdan (yarattık) demektir. O zaman *حما* başkalaşmış çamur, *مسنون* murat edilen şekli alabilmesi için üzerine su serpil(erek yumuşatılmış)miş çamur, *صلصال* ise, hava ile suyundan arındırılıp sıcaklık ile kurutulmuş çamur demektir."¹⁶⁶ Kâşânî, Kehf Suresi 29.

¹⁶⁰ Kâşânî, Te'vilât, I/205.

¹⁶¹ Kâşânî, Te'vilât, I/156.

¹⁶² Kâşânî, Te'vilât, I/34.

¹⁶³ Kâşânî, Te'vilât, I/39.

¹⁶⁴ Kâşânî, Te'vilât, I/65.

¹⁶⁵ Kâşânî, Te'vilât, I/192.

¹⁶⁶ Kâşânî, Te'vilât, III/95.

ayette geçen *المهل* kelimesini şöyle tefsir eder: “İrin ve kir cinsinden olup Cehennem ehlinin vücudundan akan siyah akıntı” olarak tarif eder.¹⁶⁷

Müfessir, yer yer ayetlerin sarfı, iştikakı ve kelimelerin buna göre aldığı anlamlar hakkında da bilgiler verir. Örneğin, Bakara suresi 36. ayetteki *فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كنا فيه* “Derken, şeytan onların ayağını kaydırды ve içinde buldukları yerden çıkardı” anlamındaki pasajın yorumunda, *الشيطان* kelimesi uzaklık manasındadır. Onların şeytanları kovulmuş olup, uzaklıklarında batmış olanlar anlamındadır.¹⁶⁸ Şeklinde bir yorum yapar. Yine, aynı surenin 248. ayetindeki *التابوت* *أن يأتيكم التابوت* “Muhakkak, onun hükümdarlığının alameti size tabutun gelmesidir” anlamındaki pasajdaki *التابوت* kelimesinin *فعلول* vezninde *التوب* kökünden türediğini ifade eder.¹⁶⁹ Son olarak, En’âm suresi 59. ayetteki *وعنده مفاتيح الغيب* ifadesindeki *مفاتيح* kelimesini sarf ilmine başvurarak şöyle tefsir eder:

المفاتيح eğer mahzen anlamında *mîm*’in *fethi* ile *المفتاح* çoğulu ise manası, “Gayb-
ların hepsini kaplayan hazîneler Allah’ın yanındadır” şeklindedir. Yok, eğer *mîm*’in kesri ile *المفتاح* çoğulu ise mana (kelimenin) aynı ile olan manadır. Yani “onun” kapıları kapalıdır ve anahtarları Allah’ın elindedir” şeklindedir.¹⁷⁰

Kâşânî, Te’vîlât’ta yer yer ayetlerin yorumunda kelimenin nahvine ve buna göre oluşan anlama da yer verir. Örneğin, Bakara 3 ila 5. *الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة* *وما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون* *أولئك على هدى* *ومما رزقنا هم ينفقون* *والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون* *أولئك هم المفلحون* ayetlerini nahiv ilmine istinaden şöyle yorumlar:

المؤمنون *الذين* mübtededir. İkinci vav da bu ifadeye atfedilmiştir. *أولئك* haberidir. Eğer *المؤمنون* *الذين* cümlesi *ibtidaiye* değil *de* *المتقين*’e *sıfat yapılsaydı kasıt, hidayetten sonra takvada kemale ulaşanlar demek olurdu.*¹⁷¹

Kâşânî, Kehf suresi 2. Ayetteki *من لدنه* *ليقدر بأسا شديداً* *من لدنه* pasajında nahve dayalı olarak şöyle bir yorum yapar:

“*ليقدر بأسا شديداً* ifadesi *المؤمنون* kelimesinin *amiline müteallıktır. Bu durumda anlam “Allah Kur’an’ı dosdoğru kıldı.” şeklindedir. Kâşânî, devamında *بأسا شديداً* ifadesinden sonra birinci mefulün tamim amaçlı hazfedildiğini çünkü Mümin ya da kâfir olsun herkesin azapla karşılaşabileceği ihtimalinden hareketle Kur’an’ın tüm insanları azaba karşı uyarıcı olma vasfına dikkat çeker.”¹⁷² Kâşânî, ayrıca Şûrâ suresi 23*

¹⁶⁷ Kâşânî, Te’vîlât, III/212.

¹⁶⁸ Kâşânî, Te’vîlât, I/38.

¹⁶⁹ Kâşânî, Te’vîlât, I/189.

¹⁷⁰ Kâşânî, Te’vîlât, II/25.

¹⁷¹ Kâşânî, Te’vîlât, I/32.

¹⁷² Kâşânî, Te’vîlât, III/184-185.

ayetteki المودة في القربى إلا المودة في القربى pasajındaki istisnanın munkatı' olup المودة في القربى takdirinde mukadder bir (sıfata) müteallık olduğunu, bundan amaçlananın ise kati surette ecrin nefyi olduğunu belirtir.¹⁷³

5.3.2. Te'vîlât'ta İşârî Tefsir

Kâşânî'nin Te'vîlât'ı aslı itibariyle işârî bir tefsirdir. Yer yer zahîrî yorumlara rastlansa da yanında eserin büyük çoğunluğunu işârî yorumlar oluşturmaktadır. Kâşânî, eserinin mukaddimesinde de belirttiği gibi her ayeti işârî anlamda yorumlama gayreti içerisine girmemiş, te'vîl kabul etmeyen ayetleri ya zahîr manada tefsir etmiş ya da ayetin tatbikini yapmıştır.¹⁷⁴ Kâşânî, ayeti işârî metoda dayanarak yorumlayacağı zaman genellikle "Te'vîl", "Ayetin te'vîli şudur", "(Bu mana) câizdir", "Te'vîle gelince", "Ayetin bâtin (yorumu)'na gelince..." gibi ifadeleri kullanır. Kâşânî özellikle ibadetler ve uhrevî hayat ile ilgili konuları işârî metodla yorumlar.¹⁷⁵ Konuyla ilgili şu örnekleri verebiliriz:

Kâşânî "Hani sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk" anlamındaki Bakara Suresi 50. ayette zikredile İsrailoğulları hakkında şöyle bir yorum yapar:

"(Ayette zikredilen) İsrailoğullarını ilk önce ruhani kuvveler ve onlara verilen nimetler olarak tevîl etmek mümkündür."¹⁷⁶ şeklindeki yorumuyla, İsrailoğullarını, zahîri anlamıyla değil, işâri olarak te'vîl etmektedir.

Müfessir, Bakara Suresi 60. ayetteki الحجر اضرب بعصاك الحجر and استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر "Hani, Musa kavmi için su istemişti. "Biz de asanı vur." Demistik. Böylece kayadan on iki pınar fışkırmış, her boy kendi su alacağı yeri bilmmişti." pasajında şöyle işârî bir yorum yapar:

"Yani onlar ruh semasından hikmet ve mazâhırın inmesini istediler. Ardından oradan ilim suları fışkırdı. Ardından herkes ilmi içeceği yeri bildi. İkinci teville gelince o da şudur: Biz kalp Musa'sına nefis esasını dimağ taşına vurmaya emrettik. Oradan her birine tahsis edilmiş on iki kuvve gözü fışkırdı."¹⁷⁷

Kâşânî, Bakara Suresi 189. ayetteki يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها "Sana hilallerden soruyorlar. De ki! Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik evlere arkalarından girmeniz değildir." mealindeki pasajda zikredilen hilaller ve hac hakkında şöyle bir işârî yorumu yapar:

"Yani (hilaller) Allah yolunda amel etme, sülûk, kalp evini tavaf ve marifet ma-

¹⁷³ Kâşânî, Te'vîlât, IV/27; diğer örnekler için bk. Kâşânî, Te'vîlât, I/254; IV/450.

¹⁷⁴ Kâşânî, Te'vîlât, I/(2), 275; II/197, 357-358; III/275; IV/474.

¹⁷⁵ Kâşânî, Te'vîlât, I/323; III/30, 68; IV/170, 450, 452.

¹⁷⁶ Kâşânî, Te'vîlât, I/74-75.

¹⁷⁷ Kâşânî, Te'vîlât, I/81-83.

kamında durma zamanıdır. (İyilik) de kalp evlerine beden hislerinden alınmış (mülhem olmayan) bilgi ve hisleriniz yoluyla girmeniz değildir."¹⁷⁸ Kâşânî'nin bu ayette hac ibadetini işarî olarak yorumladığını görmekteyiz.

Kâşânî, uhrevi meseleleri de işari metotla yorumlamaktadır. Örneğin, sıfât, zât, ef'âl,¹⁷⁹ kalp¹⁸⁰ ve nefis¹⁸¹ olmak üzere beşe ayırdığı cennette verilecek nehirler ve eşleri şöyle yorumlar:

"(Cennetteki nehirler) kalp ilimlerinden tecelliyât ilimlerinin nehirleridir. Burada eşler(den kastedilen) ise, bedenî surette pak ilâhî sıfatların mazharları olan önceki ruhlardır."¹⁸²

Müfessir Araf suresi 18. ayette ise cehennem hakkında da şöyle bir işarî yorum yapar:

"Cehennem vücut mertebelerinin en aşağısıdır. Cehennemlikler orada ebedi nimet lezzetleri, beka zevkleri ve ruhi ve hakkani kemâlattan mahrum kalacaktır. Onlara, asıl hedef olan Allah'(ın rızası)tan uzak olma (hırman) ateşi ile azap edilecektir."¹⁸³

Kâşânî, kıssalarda anlatılan bazı gerçeklikleri de işarî olarak yorumlar örneğin, Mâide suresinde belirtilen gökten inen sofrayı şöyle yorumlar:

"(Burada sofr) Ruh âleminde inip, çeşitli ilim, hikmet, maarif ve hükümleri içeren, içinde kalbin gıdası ve ruhun gıdası hayatı ve zevki bulunan şeriat demektir."¹⁸⁴ Aynı şekilde Tâhâ Suresi 12. ayette Hz. Musa'ya Tur dağında yapılan فاعل عمركم emrini ise işarî olarak şöyle yorumlar:

"Yâni ruhun ve bedenle iki dünyadan vazgeç (demektir.) Çünkü (insan) bu ikisinden vazgeçince iki cihandan da vazgeçer."¹⁸⁵

İbn Arabî (ö. 638/1240)'nin en önemli takipçisi kabul edilen Kâşânî¹⁸⁶ yer yer ayetlerdeki işarî yorumlarında O'nun sistemleştirdiği vahdeti vücut düşüncesine uygun yorumlar da yapmaktadır. Örneğin müfessir, Bakara suresi 115. ayetteki الله أينما تولوا فثم وجه الله pasajında yapmış olduğu yorum bu kapsama dâhil olmaktadır.

"Yani (mana) Allah'ın bütün sıfatlarıyla tecelli etmiş Zatını (görürsünüz demek-

¹⁷⁸ Kâşânî, Te'vilât, I/161-162; Kâbe hakkındaki benzer yorumlar için bk. Kâşânî, Te'vilât, I/120-121; 164-165.

¹⁷⁹ Kâşânî, Te'vilât, I(2)/108; IV/240.

¹⁸⁰ Kâşânî, Te'vilât, II/372.

¹⁸¹ Kâşânî, Te'vilât, IV/459.

¹⁸² Kâşânî, Te'vilât, I(2)/21; benzer yorumlar için bk. Kâşânî, Te'vilât, I/51-52; II/221; III/233; IV/452, v.d.

¹⁸³ Kâşânî, Te'vilât, III/96; benzer yorumlar için bk. Kâşânî, Te'vilât, I/49-51, 319; II/62, 406-407; III/76; 146-147; IV/236, 453 v.d.

¹⁸⁴ Kâşânî, Te'vilât, I(2)/202.

¹⁸⁵ Kâşânî, Te'vilât, III/268; benzer yorumlar için bk. Kâşânî, Te'vilât, I/25, 49, 64, 109, 121, 161, 249, 323; II/295, 400; III/20, 55, 145, 230; IV/5, 25, 66, 136, 202, 282 374, 450, 460, 469, v.d.

¹⁸⁶ Uludağ, "İşârî Tefsir", s. 427.

*tir). Ya da Allah'ın kalplerinize doğması ve sizin şuhûd ve fena halinizde cemel sıfatı ile kalbinize tecellisi ve yine Zâtının bütün sureti, gizliliği ve celâli ile sizin fenadan sonra beka halinizde kalplerinizde batması da Allah'a aittir. Yöneldiğiniz her cihette o vakit Allah'ınveçhi vardır. Hiçbir şey yoktur. Sadece onun kendisi vardır."*¹⁸⁷

Müfessir, başka bir yerde de şu yorumu yapar:

*"Varlık âleminde Allah'tan başka ilâh yoktur. Onun dışında kendisine ibadet edilene yapılan ibadetler de sadece Ona aittir. ...Çünkü Ondan başka mabut yoktur. Ondan başka mevcut (varlık) da yoktur."*¹⁸⁸ Bu ifadelerin son cümlesinde vahdeti vücut anlayışı ifade edilmiştir.

Müfessirin şu yorumunda da vahdeti vücut anlayışının etkisi açık bir şekilde görülmektedir

*"Yani O, nuru ile sana zuhur eder ve yaratması ile vücudunun ufkundan doğar. Mağribde senin vücudunda gizlenip nuru sende batan ve gizlenendir. Ondan başka varlıkta ilâh yoktur. Yani varlıkta Ondan başka ibadet edilecek yoktur. O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır."*¹⁸⁹

5.4. Te'vîlât'ta Her İki Yöntem Kullanılarak Yapılan Tefsir

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kâşânî, Te'vîlât'ta işarî ve zahiri tefsir yöntemini uygulamaktadır. Kanaatimizce Kâşânî'nin, Zahirîler ile Batınîleri aynı anda eleştirmesinin¹⁹⁰ sebebi de tefsirde uyguladığı bu yöntemdir. Müfessir bu yöntemi bazen ayrı ayrı uygularken, bazen de aynı ayet üzerinde uygulayabilmektedir. Müfessir her iki yöntemi birlikte uygulayacağı zaman genellikle önce ayetin zahirî yorumunu ardından işarî yorumunu yapar.

Kâşânî, Araf suresi 141. ayetteki *"وإذ أنجيناكم من آل فرعون"* *"Hani Biz sizi Firavun ailesi (nin zûlmü)'nden kurtarmıştık"* pasajını şöyle yorumlar:

*"Ayetin zahiri ve tefsiri, (İsrâiloğullarına verilen) nimetin hatırlatılmasından anlaşıldığına göre muhabbetin artması içindir. Bâtını ve teviline gelince o da, vücut mülkü ve kul edinilmiş beden şehrinde kullanılan gururu sebebiyle haktan uzaklaşan nefsi emmaredir. Nefsi emmare ile, onun vehm, hayal etme ve ettirme, öfke, şehvetten müteşekkil kuvveleridir."*¹⁹¹

Kâşânî, Enâm suresi 125. ayete şöyle bir yorum yapar:

Müfessir, *"ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب"* *"Andolsun, göklerle-*

¹⁸⁷ Kâşânî, Te'vîlât, I/117-118.

¹⁸⁸ Kâşânî, Te'vîlât, I/192.

¹⁸⁹ Kâşânî, Te'vîlât, IV/438, diğer örnekler için bk. Kâşânî, Te'vîlât, I/33, 116, 131, 196-197, 161, 231, 290, 345; 348; II/54, 86, 90, 170, 381; III/101, 322, 421; IV/111, 305, 341 v.d.

¹⁹⁰ Kâşânî, Te'vîlât, IV/109, 280.

¹⁹¹ Kâşânî, Te'vîlât, I/72-73.

ri, yeri ve ikisi arasındakileri altı günde yarattık. Bize yorgunluk da dokunmadı." MealindekiKâf suresi 38. ayetini şöyle yorumlar:

"Eğer gökleri ve yeri zahire göre tefsir edersek yedi cihet anlamındadır. Gökleri ruhlar ve yeri de cisim olarak tevîl edersek, o da mahlûkatı kuşatan altı araz topluluğunun bir araya gelmesiyle oluşan cevher, görecelik, keyfiyet ve kemiyet varlıklarının toplamından ibaret olan âlemlerindeki ceberut ve melekût ve mülk âlemlerindeki altı varlığın (mümkinatın) suretleridir."¹⁹²

Müfessir bazen sadece ayetin zahiri manasını kabul ederek yorum yapmaz ve işarı çıkarımda bulunur. Örneğin, نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين "Biz sana bu Kur'an'ı vahyederek en güzel kıssayı anlatacağız. Oysaki sen bundan önce(kıssadan) habersizdin." mealindeki Yusuf suretinin 2. ayetinde şöyle bir yorum yapar:

"Bu surenin lafzı ve terki bindeki i'câzı ve zahir manasını ve vakiaya mutabık olduğunu kabul etmekle birlikte batını da sülûk ve sâlikin durumuna çok iyi bir şekilde delalet etmektedir."¹⁹³

Kâşânî, Mutaffifin suresinde de şöyle bir yorum yapar:

"(Ayetin anlamı) ölçü ve tartıda insanların haklarını yiyenlere (yazıklar olsun! şeklindedir.) Adalet ve tartılan şeyleri (ifade eden) gerçek tartıyı zahiren yorumladıktan sonra, mutaffifin, kendi kemalâtını insanlar üzerinde üstünlük vesilesi adeden insanlar şeklinde yorumlamak mümkündür. Onlar, ilmî ve amelî faziletlerini insanlara göstererek daha fazla hayranlık uyandırmak ve gururlanmak isterler. Kendi kemâlâtları ile başkalarınınkini karşılaştırdıklarında ise, onları düşük hakir gösterirler. Her iki durumda da adalete riayet etmezler."¹⁹⁴

5.5. Te'vilât'ta Antropomorfist Yorumlar

Sözlükte insanbiçimcilik olarak tanımlanan¹⁹⁵, gerçekte psikoloji alanıyla ilgili olan yorum biçimi olup Kur'an sembolizminin mikro kozmik düzeye uygulanması¹⁹⁶ve Kur'an kıssalarını ruha ve ruh kuvvetleri arasındaki manevi bağa uygulamak şeklinde tarif edilen antropomorfizme Te'vilât'ta sıkça rastlanmaktadır.¹⁹⁷ Bu yöntemi de te'vilinin mümkün olmadığını belirttiği ayetlerde uygular.¹⁹⁸ Kâşânî, genel olarak ayeti zahire göre tefsir ettikten sonra "Tatbîk, tatbîke gelince, tatbîki istenirse..." gibi lafızlarla antropomorfist görüşlere de yer verir. Kâşânî, Kur'an'da

¹⁹² Kâşânî, Te'vilât, IV/232-233; benzer bir yorum için bk. Kâşânî, Te'vilât, I/378.

¹⁹³ Kâşânî, Te'vilât, III/2; benzer bir yorum için bk. Kâşânî, Te'vilât, III/54.

¹⁹⁴ Kâşânî, Te'vilât, IV/457.

¹⁹⁵ Komisyon, Türkçe Sözlük, TDK. Basım Evi, Ankara, 1988, I/118.

¹⁹⁶ Lory, Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri, s. 34; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, İşârî Tefsir Okulu, ss.309-320.

¹⁹⁷ Ateş, İşârî Tefsir Okulu, s. 309.

¹⁹⁸ Kâşânî, Te'vilât, III/275; IV/474.

zikredilen peygamberleri ve bazı şahısları da tatbik eder. Müfessir, zaman zaman da tatbiki okuyucuya bırakır.¹⁹⁹

Kâşânî'ye göre hemen her varlık bir durum ya da duyguyu temsil eder. Buna göre örneğin, Hz. Âdem âlemin kalbi olan küllî nefsi natıkayı,²⁰⁰ Musa²⁰¹, Zülkarneyn²⁰², Yunus,²⁰³ Meryem²⁰⁴ ve Harun ise aklı²⁰⁵, Cebrail²⁰⁶ ve Yahya (a.s.) ise faal aklı²⁰⁷ temsil etmektedir.

Örneğin müfessir, Bakara suresi 44. *أ تأمرون الناس بالبروتنسون أنفسهم وأنتم تتلون الكتاب أ* *فلا تعقلون* "Siz Kitabı okuyup durduğunuz halde kendinizi unutup başkalarını iyiliği mi emrediyorsunuz?" ayetinde zikredilen Kitab/Tevrat'ın antropomorfist yorumunu şöyle yapar:

"Siz akıl meleği vasıtasıyla kalp nebisine Ruh(un) Rabbi tarafından indirilmiş olan ma'kûlât kitabını okumaktasınız. Akledemiyor musunuz?"²⁰⁸

Müfessir, Meryem suresi 3. ayetteki *إذ نأى ربه نداء خفياً* "Rabbine gizlice nida etti." ayetinde zikredilen "nidayı" şöyle tatbik eder:

"Bil ki, "nidâ etti" sözünün tatbiki Ruh Zekeriya'sı heyulanî aklın istidat makamında gizlice (nidâ etti.) demektir."²⁰⁹Müfessir, bu ifadesiyle, Hz. Zekeriya (a.s.)yı bir hayal ürünü olarak kabul eder ve dolayısıyla onun seslenmesini ise insana verilen kabiliyet olarak yorumlar.

Kâşânî, Yusuf suresi *عصبة إذ قالوا ليوסף وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة* 8. ayette uzunca bu tarz yorumu başvurur. Buna göre Hz. Yusuf (a.s.) kalbi,²¹⁰ üvey kardeşleri akli kuvveleri, öz kardeşi ise kalbi temsil etmektedir.²¹¹ Kurda atılan iftira kuvve-i ğadabiyeyi, kurdun yemesi ise kuvve-i şeheviyeyi ve hisleri,²¹² Yakubun gözünün kör olması akıl nurunun kaybolmasını Yusuf'u kuyudan çıkararak kervan ise fikrî kuvveyi²¹³ Yusuf'un güç sahibi kılındığı Mısır nefsi levvâmeyi²¹⁴ temsil eder. Ayrıca Zü-

¹⁹⁹ Kâşânî, *Te'vilât*, I/244, 303; I(2)/108, 130; II/364, 392; III/392; IV/25, 196, 426.

²⁰⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, I/54.

²⁰¹ Kâşânî, *Te'vilât*, I/248.

²⁰² Kâşânî, *Te'vilât*, III/227.

²⁰³ Kâşânî, *Te'vilât*, IV/25.

²⁰⁴ Kâşânî, *Te'vilât*, I/248.

²⁰⁵ Kâşânî, *Te'vilât*, III/275; Harun (a.s.)'ı ruh olarak da tatbik eder. Kâşânî, *Te'vilât*, I(2)/130.

²⁰⁶ Kâşânî, *Te'vilât*, IV/25.

²⁰⁷ Kâşânî, *Te'vilât*, I/245.

²⁰⁸ Kâşânî, *Te'vilât*, I/76.

²⁰⁹ Kâşânî, *Te'vilât*, I/237; III/237, 336.

²¹⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, III/5, 24, 43.

²¹¹ Kâşânî, *Te'vilât*, III/6.

²¹² Kâşânî, *Te'vilât*, III/8.

²¹³ Kâşânî, *Te'vilât*, III/9.

²¹⁴ Kâşânî, *Te'vilât*, III/10.

leyha'nın Hz. Yusuf'a olan aşkı ruh nurunun parlamasını²¹⁵ yedi inek ve başak ise akıl ve fikir kuvvelerine²¹⁶ işaret etmektedir.

Müfessir Fil suresinin tefsirinde de aynı yöntemi izler ve şöyle der:

"Bu sure kıyamet ahvali ve buna benzer ayetlerde olduğu gibi tevil kabul etmez. Tatbike gelince, Habeşî nefis Ebrehe, hakikatte Allah'ın evi olan kalp Kâbe'sini yıkmaya ve onu istila etmeyi ruhani kuvâ hacılarını bina ettiği cismânî tabiat kilisesine döndürmeyi ve onu yüceltmeyi isteyince gurura kapılmıştır."²¹⁷

5.6. Te'vîlât'ta Hurufi Yorumlar

Harf ve kelimelerin gizli anlamlar taşıdığı fikrinden hareketle ayet ve hadisleri, harflere ve sayılara verilen yeni anlamlarla izah etmek şeklinde tarif edilen hurufiliğe²¹⁸ Te'vîlât'ta sadece birkaç yerde rastlanmaktadır. Cifr ilminin kaderde vuku bulacak şeylerin levhası olduğunu söyleyen Kâşânî'nin²¹⁹ besmelenin tefsirinde yaptığı konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

"Peygamberler (a.s.) hecâ harflerini mevcudat mertebesine koymuşlardır. İsa (a.s.), Emîru'l-Mü'minîn Ali (r.a.) ve bazı ashâbın kalamında buna işaret eden şeyler bulunmuştur. Bu sebeple mevcûdât "Bismillâh'ın Bâ'sından doğmuştur" denilmiştir. Çünkü o, Allah'ın zatının önüne konulmuş harfi takip eden harftir. O, Allah'ın "Ben, bana senden sevimli ve değerli bir şey yaratmadım. Ben seninle veririm, seninle alırım, seninle mükâfatlandırır ve sözü seninle sonlandırırım dediği akl-ı evvele işaretlerdir.

Söylerken besmelenin harfleri 18, yazıldığında ise 19'dur. Kelimeler ayrı yazıldığında harfler de 22'ye ayrılır. 18, kendisiyle ifade edilen on sekiz bin âleme işaretlerdir.

Elif, sayı mertebelerinin geri kalanını şamil tam bir sayıdır. O, kendisinin üstünde bir sayı olmayan mertebelerin temelidir. Âlem-i ceberut, âlem-i melekût, arş ve kürsî, yedi gök, anasırı erbaa, her biri kendi cüzüne ayrılan üç mevâlid olan âlemlerin asılları olarak isimlendirilmişlerdir. 19 sayısı ki, onda insanî âlemle birlikte bir de işaret vardır. Eğer o, hayvan âlemine dâhilse, ancak şerefi itibarıyla ve her şeyi içine alması ve diğer bir âlemin varlığını kapsamaması sebebiyledir.

Gizli üç elif ki o, kopukluk durumunda yirmi iki harfin tamamlayıcısıdır. O da zat, sıfat ve ef'âli itibarıyla gerçek ilahî âleme işaretlerdir. O da tahkik ehline göre üç

²¹⁵ Kâşânî, Te'vîlât, III/14.

²¹⁶ Kâşânî, Te'vîlât, III/27.

²¹⁷ Kâşânî, Te'vîlât, IV/474, diğer örnekler için bkz. Kâşânî, Te'vîlât, I/77, 120, 163, 244, 253; I(2)/82, 100, 108, 130, 131; II/364, 392; III/5, 19, 24, 43, 227, 237, 297, 336, 354, 526; IV/25, 200, 426, v.d.

²¹⁸ Bk. Ünver, Mustafa, *Hurufilik ve Kuran, Nesimî Örneği*, Fecr Yay. 1. Baskı, Ankara, 2003, s. 11; Ak-su, Hüsamettin, "Hurûfîlik", *DİA*, İstanbul, 1998, XIX/408.

²¹⁹ Kâşânî, Te'vîlât, I/25.

âlemdir. Onda bu âlemlerin en yüce insani mazhar ve ilâhî âlemin ihticâbının zuhûruna işaret vardır. Hz. Peygamber'e Besmele'deki bânın elifinin nereye gittiği soruldu. O da "Onu şeytan çaldı ve Bismillâh'ın bâsının elife ivaz olarak uzatılmasını istedi" demiştir. Bunda yayılan rahmet suretinde ilahî zayıflık ihticâbına ve onun ancak ehli tarafından bilinmesi açısından zuhuruna işaret vardır." ²²⁰

Kâşânî'nin hurufi mahiyetteki yorumları kendisini daha çok huruf-u mukataaların yorumunda hissettirmektedir. Kâşânî, Bakara Suresinin ilk ayetindeki huruf-u mukataayı şöyle yorumlar:

(Allah) bu üç hafle (الم) küll olması yönünden varlığın hepsine işaret etmektedir. Elif, vücudun ilki olan Zat'a, lam, Cibrîl olarak isimlendirilen faal akla ve o kaynaktan fışkıran ve sona doğru akan varlığın ortasına işarettir. Mîm, varlığın sonu olan Hz. Muhammed (a.s.) işarettir. ²²¹

Müfessir, bu harfleri Allah ve peygamberlerin isimleri ile bağlantılı bir şekilde de yorumlar. Bununla birlikte aynı harf için farklı yerlerde çoğunlukla aynı manayı verse de yer yer farklı anlamlar verdiği de görülmektedir. Kâşânî'nin, huruf-u mukataa için yapmış olduğu bu tarz diğer yorumlar şöyle özetlenebilir:

Hâ, (Allah'ın) Hak, ²²² tâ, Tahir, sîn, Selâm, mîm, Muhît ismine ²²³ ya da Hz. Muhammed'in manasına, ²²⁴ râ, Muhammedî surette tecelli eden rahmete, ²²⁵ Kâf, (Allah'ın) Kâfi, hâ, Hâdî, yâ, Vâkî, a'yn, âlim, sâd, Sâdık ismine, ²²⁶ kâf, Hz. Peygamberin kalbi ya da dağ, ²²⁷ lâm, külli akıl Cebrail'e ²²⁸ ya da zatı ilahiye ²²⁹ nün küllî nefse ²³⁰ ve Yâsîn, insana ²³¹ işaret etmektedir.

SONUÇ

Doğum yeri ve tarihi kesin olarak bilinmeyen Abdürrezzâk Kâşânî, h. VII/m. XIII. asrın ikinci yarısı ile h. VIII/m. XIV. asrın ilk yarısında İran'ın Irak-ı Acem deni-

²²⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, I/17-18; Kâşânî'nin yer yer *Te'vilât*'ta isrâiliyyâta yer verdiğini ve rivayetlerin sıhhatine dikkat etmediğini belirtmiştik. Müfessirin, besmeleyi yorumlarken kullanmış olduğu bu rivayet de bu açıdan sorunludur. Zira tamamen dilbilimsel bir gerekçeye binaen yapılan bu hazfin, Arap dilbilimi açısından değil de İslam'ın temel prensiplerine aykırı bir rivayetle izah edilmeye çalışılması *Te'vilât*'taki bazı rivayetlere ihtiyatlı yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır.

²²¹ Kâşânî, *Te'vilât*, I/23.

²²² Kâşânî, *Te'vilât*, IV/82, 114.

²²³ Kâşânî, *Te'vilât*, III/429.

²²⁴ Kâşânî, *Te'vilât*, II/89.

²²⁵ Kâşânî, *Te'vilât*, II/310.

²²⁶ Kâşânî, *Te'vilât*, III/237; Kâşânî, Sâd'ın Muhammedî surete işaret ettiğini de belirtir. Kâşânî, *Te'vilât*, II/89.

²²⁷ Kâşânî, *Te'vilât*, VI/230.

²²⁸ Kâşânî, *Te'vilât*, I/23.

²²⁹ Kâşânî, *Te'vilât*, II/89.

²³⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, VI/398.

²³¹ Kâşânî, *Te'vilât*, IV/2.

len "Cibâl" taşrasında yaşamıştır. Doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan müfessirin vefat tarihinde de kesinlik bulunmamakla birlikte çoğunluk 730/1330 tarihinin doğruluğunu kabul etmiştir.

Kâşânî, yaşadığı dönemde İlhanlı Devleti'nin hâkim olduğu İran'da yöneticilere de yakın olmuştur. Dönemin Moğol hükümdarı Olcaytu Han (ö. 715/1316), Said Bahadır Han (ö. 735/1335) ve vezir Reşîdüddîn Fazlullah b. Ebi'l-Hayr (ö.717/1318) ve Hoca Gıyâseddin Muhammed ile yakın ilişkilerde bulunmuş, onlarla seferlere katılmış ve bazı eserlerini devrin yöneticilerine ithaf etmiştir.

Velûd bir müfessir olan Kâşânî, ilmî faaliyetlerini ömrünün çoğunluğunu geçirdiği Tebriz'de sürdürmüş, çoğunluğu tasavvuf sahasına ait olan otuz beş eserini burada kaleme almıştır. Eserlerinden iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Kâşânî, ilk eğitimini, kendisinin yetişmesinde önemli bir yeri bulunan hocası Natanzî (ö. 699/1300)'den almış, daha sonra Natanzî'nin yönlendirmesi ile Kîşî (ö. 694/1295)'den zâhir ve bâtin ilimlerini almıştır. Kâşânî'nin hocaları hakkında olduğu gibi talebeleri hakkında elimizde yeterli bilgi yoktur. Bununla birlikte Kâşânî'nin birçok talebe yetiştirdiği tahmin edilmektedir. Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi Dâvûd-u Kayserî'ye hocalık yaptığı bilinmektedir.

Müellif, büyük oranda *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserini şerh ettiği İbn Arabî'nin ve onun yaymış olduğu vahdeti vücut anlayışının etkisi altındadır. Eserlerinde bu anlayışın etkisinde olduğu açık bir şekilde hissedilmektedir. Bu sebeple sufi olmasına rağmen, Bâtını olmakla bile itham edilmiştir. Bununla birlikte Kâşânî'nin hayatına, hocalarına, yazmış olduğu eserlere bakıldığında onun sufi olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserlerinde Batınilîği çağrıştıracak herhangi bir ifade olmadığı gibi, *Te'vilât*'ta Batınileri yer yer eleştirdiği ifadeler rastlanmaktadır.

Kâşânî'nin *Te'vilât*'ı defalarca *Tefsîr-i Şeyhi'l-Ekber* adıyla İbn Arabî'ye nispetle basılmıştır. Bunun nedeni, eserde sıkça İbn Arabî'nin savunmuş olduğu vahdeti vücut düşüncesine yer vermesi sebebiyle üslubunun İbn Arabî'ye benzemesi ve ticari kaygılar olarak belirtilmektedir. Ama yapılan araştırmalar ve Kâşânî'nin *Te'vilât*'ta ve diğer eserlerinde verdiği bilgiler, eserin İbn Arabî'ye değil, Kâşânî'ye ait olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Bu eser, müellifin yazmış olduğu *Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil* adlı tefsirinin te'vil bölümünden oluşan muhtasarıdır.

Kâşânî kendisinden sonra başta Davud-u Kayserî, İsmail Hakkı Bursevî, Âlûsî, olmak üzere birçok müfessiri etkilemiş, yüzdenden fazla alıntı yapılan Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinin temel kaynakları arasında gösterilmiştir. Bu da Kâşânî'nin işari tefsirdeki önemini göstermek açısından yeterlidir.

Te'vilât, ayetlerin Mushaf tertibine göre tefsir edildiği ve dirayet metodunun esas alındığı özlü bir tefsirdir. Tüm ayetlerin tefsir edilmediği eserde ayetler ağırlıklı olarak işari metotla yorumlanmış, zahiri tefsire de yer verilmiştir. Kâşânî, zahir

tefsir için *tefsir*, işarî tefsir için ise *tevil* ve *bâtın* ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca, ayetler ağırlıklı olarak vahdeti vücud düşüncesi ekseninde yorumlanmış, yer yer Hurufiliğe ve antropomorfizme yer verilmiştir. Kâşânî, ayetlerin yorumunda sıkça başka ayetlere ve hadislere, şiire ve Arap diline müracaat etmiştir. Yer yer rivayetlere de yer verilen eserde, bilgiler arasında sıhhat açısından değerlendirme yapılmadığı için israilî bilgilere de rastlanmaktadır. Eserde yer yer sufilerden rivayetlerde bulunulur ve tasavvufî hikâyeler nakledilir.

Kaynaklar:

- » Afifî, A.E, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (ter.Mehmet Dağ), Ankara Ü. İ.F. Yay. Ankara, ts.
- » Âga Büzürği Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Teşânîfi's-Şerîa*, Beyrut, ts. (I-XXV).
- » Alkış Abdürrahim, "Sermediyet ve Abdurrezzâk-ı Kâşânî'nin Risâle fî Beyânî Mikdârî's-Seneti's-Sermediyeye ve Ta'yîni Eyyâmî'l-İlâhiyye İsimli Eseri", *Marmara Ü.İ.F.D.*, 2009/1, sa. 36, ss. 207-235.
- » Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1992.
- » Aydın, M. Akif, "İmâmet", *DİA*, İstanbul, 2000, 22/203-207.
- » Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul, 1951, (I-II).
- » Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, İstanbul, 1994, IX/32-33.
- » Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi, (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Ankara, ts. (I-II).
- » Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur Ester Suplementend (GAL)* Leiden, 1938.
- » Cami, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarât'il Kuds* çev.ve şerh Lâmiî Çelebi, b.y.y., ts.
- » Cezerî, İzzeddin Ebu'l-Hasen b. Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, ts. (I-III).
- » Davud el-Kayserî, Mahmûd b. Muhammed, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem, Kral Suud Üniversitesi Ktp*, nu: 2950z/189gm.
- » Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, Ankara, 2012, XXXII/431-434
- » Duman M. Zeki-Altundağ Mustafa, "Hurûf-ı Mukattaa", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/401-408.
- » Ergül Necmeddin, "Abdurrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330)'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri" *Birey ve Toplum*, Bahar, 2013, c. 3, sa. 5, ss. 93-125.
- » Hamevî, Şehâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût, *Mucemu'l-Buldân*, Beyrut, (I-V).
- » Huart, Cl. "Kâşân" M.E.B.İ.A. İstanbul, 1997, VI/404.
- » İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984,(I-XXX).
- » Karadaş, Çağfer, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Ü.İ.F.D.*, 2006 c. 15, sa. 2, ss. 1-18.
- » Kâşânî, Abdürrezzâk Ebû'l-Ğanâim, *Hakâiku't-Te'vîl fî Dekâiku't-Tenzîl*, Süleymaniye ktp. Fatih nr: 113.
- » _____, *Istîlâhât-ı Sûfiyye*, tahk. Abdülâl Şâhîn, Dâru'l-Menâr, 1992.
- » _____, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-i Ehli'l-İlhâm*, tahk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyiğ-Âmir en-Neccâr, Kahire, 2005.
- » _____, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Matbaatu'l-Meymene, Mısır, 1321.
- » _____, *Tefsiri's-Şeyhi'l-Ekber (Te'vilâtü'l-Kur'ânî'l-Hakîm)*, 1313, Hasan Halebî, (Hazin Tefiri kenarında) (I-IV).
- » Katip Çelebi (Hacı Halîfe), *Keşfüzzünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1971, (I-II).
- » Kaya, Mehmet *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens.Kayseri, 2009).
- » Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifîn Terâcim-i Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1993, (I-IV).
- » Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK. Basım Evi, Ankara, 1988, (I-II).
- » Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- » Kurtuluş, Rıza, "Kâşân", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/3-4.
- » Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay. İstanbul, 2001.
- » Macdonald, D.B., "Abdürrezzâk Kâşânî", M.E.B.İ.A., İstanbul, 1960, I/106.
- » Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler (Metod ve Kaynakları)*, İstanbul, 2002.
- » Nurullah Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, Tahran, 1365, (I-IV).
- » Nuveyhid, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-'Aşri'l-Hâdir*, Beyrut, 1983.
- » Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yay.3. Baskı, Ankara, 2014.
- » Reşid Rıza, *Tefsîr-u Kur'ânî'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, (I-XII).
- » Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, tahk., Abdullah Ömer Bârûnî, Beyrut, 1988, (I-V).
- » Serkis, Yusuf İlyân, *Mu'cemu'l-Matbûa'ti'al-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Kahire, ts.
- » Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI/487-488.
- » Şirinov, Agil, "Tûsî, Nasîruddîn", *DİA*, Ankara, 2012, XXXI/437-441.
- » Togan, Zeki Velidi, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981.
- » Udnerevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, tahk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, Medînetü'l-Münevver, 1997.
- » Uludağ, Süleyman, "Kâşânî Abdürrezzâk", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/5-6.
- » Ünver, Mustafa, *Hurufîlik ve Kuran, Nesimî Örneği*, Fecr Yay. 1. Baskı, Ankara, 2003.
- » Yuvalı, Abdülkadir, "Ebû Saîd Bahâdır Hân", *DİA*, İstanbul, 1994, X/218-219.
- » _____, "İlhanlılar", *DİA*, İstanbul, 1994, XXII/105-107.
- » Zehebî, Muhammed Hüseyin et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts. (I-III).
- » Zirikli, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmûs-u Terâcim li Eşher'ir-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müsta'ribîn*, Beyrut, 1997, (I-VIII).

OSMANLI DÖNEMİ MÜFESSİRLERİNDEN MEHMED ŞÜKRULLAH GELENBEVÎ VE TEFSİRCİLİĞİ

A. Cüneyt EREN*

Öz

Vahyin nazil olduğu dönemden günümüze kadar, Kur'an'ın anlaşılması yönünde şifahi ve kitabi olmak üzere birçok çalışma yapılmış, tefsir sahasında çok ciddi ilmî miras bırakılmıştır. Osmanlı dönemi tefsir örnekleri de bu mirasın günümüze kadar uzanan son halkasıdır. Tarihin tozlu raflarında kalıp, gün ışığına çıkmayı bekleyen bu mirasın daha yakından incelenmesi, Kur'an-ı Kerim'in değer ve içerik olarak gelecek nesillere aktarılması açısından anlamlı olsa gerektir. Çalışma XIX. YY. Osmanlı İlim ve Kültürünü ele alan ve özellikle Osmanlı toplumu eğitim kurumlarında Tefsirin değerlendirildiği birinci bölüm, Mehmed Şükrullah'ın hayatını ele alan ikinci bölüm ve yazarın tefsirciliğinin incelendiği üç bölümden oluşmaktadır. Tanıtımını yaptığımız Âsâr-ı Nûr adlı tek ciltlik bu eser Osmanlı son dönem tefsir örneği olarak kaleme alınmıştır. Çalışma karakteristik açıdan Osmanlı ilim geleneğini yansıtmaktadır. Kendinden sonrası ilim anlayışına referans teşkil etme niteliğinde bir örnektir. Eser, klasik tefsirlerde müşahede edilen tafsilatların bulunmadığı, daha çok toplumu irşada yönelik 'Meâl-Tefsir' tarzının örneklerindedir. Çalışmada Âsâr-ı Nûr ve rivayet ve dirayet açısından tefsir metodu hakkında genel hatlarıyla bilgiler verilmiştir. Eserin tefsir yönü, tarihi, tasnif ve sunum biçiminin kendine özgü yönlerinin tespiti, makalenin temel amacını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, hadis, kelam, ayet.

From Ottoman Mufassirs Mehmed Şükrullah Gelenbevî and His Tafseer Methodology

Abstract

Up to date from the period when the revelation was revealed, many books have been written in understanding the Qur'an. Very serious scientific heritage was left in the field of interpretation. Ottoman period Qur'an interpretations are the last link in the chain coming up to date. Examining this heritage which waits on the shelves of the history in detail will be very meaningful in transferring Qur'an with its values and content to the future generations. First chapter of the study deals with the Ottoman scientific and cultural life and evaluates the Interpretation/Tafseer in the Ottoman Education Institutions. The second chapter includes the life of Mehmed Şükrullah

and the third chapter tackles his role as an interpreter. This one-volume work called *Âsâr-ı Nûr*, which we hereby introduce, is one of the examples of recent interpretations. This work reflects the classical scientific tradition of the Ottoman era. It is an example which will be a reference for its successor works. It is also an example of "Meâl-Tafseer", which doesn't include details seen in the classical interpretations and aims at teaching the public. This article has given general information about *Âsâr-ı Nûr* and its method of the commentary in terms of the *riwayah* and *dirayah*. Interpretation aspect of the work, unique features of the book's authorship and its presentation constitute the main objective of the study.

Keywords: The Qur'an, tafsir (exegesis), hadith, Islamic theology, ayath.

I. GİRİŞ

İslam medeniyeti içerisinde Osmanlı döneminin çok özel bir yeri vardır. Osmanlılar yaklaşık altı asırlık bu dönemde askeri ve siyasi alanda olduğu gibi kültürel alanlarda da önemli başarılar elde etmişlerdir. Mevcut Osmanlı eserler bu cihetle, tarihçi, edebiyatçı ve özellikle de ilahiyatçıların ortak kaynakları durumundadır. 'Altı asra balığ olan bir zaman diliminde İslâm'ın dünya üzerindeki en büyük gücünü temsil etmiş olmasına rağmen modern çağdaki araştırmacılardan genelde İslâmî ilimler özelde tefsir sahasında hak ettiği ilgiyi yeterince görmemiştir. Modern zamanlarda Osmanlı tefsir mirasıyla ilgili araştırmalara fazla rağbet edilmesinin başlıca sebeplerinden biri, tefsir tarihi alanında klasik sayılabilecek eserlerin çoğunda Osmanlı'ya yer verilmemiş olmasıdır.¹ Oysa Arapça tefsirler bağlamında işaret edilmesi gereken daha başka bazı mühim eserler var ki bunlar şerh, hâşiye ve ta'lik türünden yapılan tefsirlerdir. Osmanlı âlimlerinin en çok başvurdıkları ve eser verdikleri alanlardan biri de budur.²

Araştırmamıza konu olan Mehmed Şükrullah bin es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah'ın tefsir sahasında kaleme aldığı tek eseri *Âsâr-ı Nûr* adında tek ciltlik bir tefsirdir. Bu eser Osmanlı Dönemi kültürünü yansıttasının yanı sıra o dönem tefsir çalışmalarına örnek olması yönüyle tipik bir özellik taşır.³ Çalışmanın maksadı ecdadımızı tanımak, tefsir sahasına katkılarını anlamak ve eserlerinden birini gün yüzüne çıkarmakla genç nesilleri atalarının ilim ve irfanıyla buluşturmaktır.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-posta: cunen@ gmail.com

¹ Öztürk Mustafa, *Osmanlı Tefsir Kültürüne, Panoramik Bir Bakış, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (13.yy-18. yy)*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2-6 Ağustos 2010, s. 91.

² CündioğluDüccane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası -Bir Histografik Eleştirel Denemesi-", *İslâmiyat*, 1999, cilt II, sayı 4 (Osmanlı Özel Sayısı), 51-73. (Alıntı için Bkz. Aydar Hidayet, *Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası*, TurkishStudies International PeriodicalFortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 7/3, Summer, 2012)

³ Osmanlı tefsir geleneğinde tefsirden beklenen gaye daraltılarak ileride örnek olarak da görüleceği üzere ayetler daha çok sahabe ve tabiinden gelen rivayet ağırlıklı bilgiler çerçevesinde ve hadisin sıhhat derecesi göz ardı edilerek yorumlanmaktadır. (Bkz. Yıldız Sakıp, *Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış*, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, sayı: 2, cilt: 2, 1987, s. 6.)

II. 19. YÜZYIL OSMANLI İLİM VE KÜLTÜR DURUMU

19. Yüzyılda yaşamış olan Mehmed Şükrullah'ı ve eserini daha iyi anlayabilmek için, içinde yetiştiği devrin özellikle ilmî ve kültürel durumunu genel hatlarıyla incelemek gerekir. Bu suretle onun hakkındaki bilgiler zihinlerde biraz daha netleşebilecektir.

Osmanlılar döneminde dinî-ilmî tahsilin Kur'an ve tecvitle başlayıp tefsirle zirve noktasına ulaştığı söylenebilir. Şöyle ki İslâmiyet'in devletle toplumu kaynaştırma gibi çok temel bir işlev gördüğü Osmanlılar'da ilk ya da temel dinî eğitim Sıbyan (mahalle) mekteplerinde verilirdi.⁴

Osmanlılar dönemindeki müfessirlerin büyük çoğunluğunun aynı zamanda bir tarikata mensup veya en azından sûfî meşrepli olduğu nazarı itibara alındığında tekke ve zaviyelerdeki sohbetlerde de tefsir derslerinin yapıldığı söylenebilir.⁵Med-

⁴ Osmanlılar'daküttâb, küttâb-ı sebîl, mekteb-i sebîl, dâru't-ta'lim, mektephane, muallimhane gibi isimlerle de anılan Sıbyan mektepleri okuma-yazma, temel dinî bilgiler ve basit hesap işlemlerinin öğretildiği ilkokullar mesabesinde. Hemen her mahallede bulunduğu için 'mahalle mektepleri', genellikle taş bina olarak inşa edildiği için 'taşmektep' diye de isimlendirilen bu okullar Osmanlıda örgün eğitimin ilk basamağını oluştururdu. Önceleri Sıbyan mektepleri için özel olarak yetiştirilmiş öğretmenler olmadığı gibi, okul denebilecek binalar da yoktu. Zaman içerisinde hemen her mahallede ve köyde açılan bu okullar umumiyetle padişahlar, sadrazamlar, vezirler gibi devletin üst kademesinde bulunan kişiler ile halk arasında maddî gücü iyi olan kimseler tarafından yaptırılır ve okulların bakım, onarım harcamaları ile personel ve öğrenci giderleri için vakıf yoluyla gelir kaynağı sağlanırdı. Çocuklar Sıbyan mektebine 5-6 yaşlarında başlar, 13-15 yaşları arasında mezun olurdu. Okula başlama sırasında 'âmin alay' denilen bir tören yapılırdı. Okul genelde tek bir dersane şeklinde olup farklı seviye ve yaşlarda çocukları barındırırdı. Öğretmenler 'muallim' diye isimlendirilirdi. Muallimler aynı zamanda mahalle veya camii imamı olurdu. Muallimlerin eşleri de kız öğrencilere öğretmenlik yapabiliirdi. Daha geniş bilgi için bkz. Demirtaş Zülfü, 'Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi', Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 1, Elazığ 2007, s. 174-176; Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, İstanbul 2004, s. 25-28. Öztürk Mustafa, a.g.m'den naklen, s. 97.

⁵ Nazarı sûfî hareketin, işarısûfî harekete de tesiri olmuş ve büyük ölçüde Osmanlı dönemi müfessirlerini ve divan edebiyatını etkisi altına almıştır. Bu düşüncenin izlerini mesela Şihabuddin es-Sivasî (803/1400)'de görmemiz mümkündür. Osmanlı dönemi müfessirleri arasında sufiliği ile ünlü kişiler arasında Molla Fenârî (834/1431)'yi, Yahya es-Semerkindî (860/1455)'yi, NimetullahNahçıvanî (920/1514)'yi ve İsmail Hakkı Bursavî (1137/1725)'yi sayabiliriz. Bu kişilere ayrıca aslen Iraklı olmasına rağmen yazdığı tefsirini İstanbul'a getirerek devrin padişahı Abdülmecid'e takdim eden Âlûsî (1270/1854)'yi de ilave edebiliriz. (Çomaklı Kübra, *Tefsir Çeşitleri ve Tefsir Ekolleri*, Kur'ânî Hayat, Sayı: 16, Kavramlar, 2010, 16); Önceden beri İslâm Toplumu'nda, bilhassa da Osmanlı Devleti'nde âlimlerin tasavvufa yaklaşımı umumiyetle müsbet olmuştur. Zira Ulemâ ile Meşâyih, Tekke ile Medrese birbirinin rakibi değil, bilâkis tamamlayıcıdır. Zira ilim, takvâ ile bir kıymet ifâde eder. Takvâsız bir ilim, insanı hakka ve hayra ulaştırmaz. Daha ziyâde zihni ve akli faaliyet olan ilim tahsilinde kalbî hassâsiyetlere de ihtiyaç vardır. Bu sebeple Kuruluş Devri'ndeki Osmanlı medreselerinin ilk müderrisleri ve ilk müfessirlerine baktığımızda hemen hepsinin tasavvuf ehli olduğu görülür... (Bkz. Ahmet Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur'ân'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Eserleri", *Dîvan*, sayı: 18, 2005/1, s. 193-244) Hatta ilk Osmanlı şeyhülislamı Molla Fenârî (v. 834/1431) ve sonraki bazı şeyhülislamlar tarikat mensubudur. 19. asırda vazife yapan yaklaşık 29 şeyhülislamın 13'ünün bir tarikatla müntesip olması, birisinin bizzat şeyh olarak resmî makamda bulunması, birçoğunun tekke yaptırması veya tekke hazinesine defnolunması, ilmiye sınıfı ile tasavvufî muhitin birbiriyle ne denli kaynaşmış olduğunu gösterir. (Bkz. Hür MahmudYücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yay., 2004, s. 63; 747-758; Kaya Murat, XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvıf Müfessirler, Tasavvuf, İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, 2012, sayı: 29, ss. 43-77)

rese tarihi incelendiğinde tefsir ilmi için özel medreselerin kurulmadığı görülür. Bu gelenek Osmanlı'da da sürdürülmüş olmakla birlikte yalnız tefsir ve hadis okutmaya yönelik bazı medreselerin kurulduğu da vakidir.⁶

Osmanlılar'da tefsir ilminin konumuyla ilgili olarak *Kevâkib-i Seb'a* adlı risalede de şu ifadeler yer verilmiştir: İstanbul'da çoklukla üstattan ders alınan Kadı Beyzâvî'nin tefsiridir.⁷ Çünkü tefsir ilminin mebnileri lügat, sarf, nahiv, iştikak, meânî, beyan, bedi, kıraat, din usûlü, fıkıh, nüzul sebepleri, kıssalar, nasih-mensuh, Kur'an'daki mübhem ve mücmeli açıklayan hadisler olup, öğrenciler bu ilimlerin hepsini birer birer almıştı. Şimdi tefsiri üstattan almaya başlayıp her bir ilmin kaideleriyle amel ederek Kur'an'ın manasına ihtisab yolunu üstattan gördüğünde mevhibe ilmi derler bir husus var ki Allah'ın feyzidir. Üstat onu kendisinde gördüğünde bir büyük meclis tertip edip âlimler toplanıp kendisine (öğrenciye) her ilmi okutmaya izin verirler. Medreselerde de tefsir ilmi, okutulan ilimlerin zirvesi kabul edilmiş, alt seviyede okutulan ilimlerin Kur'an'ı anlamada birer basamak olduğu belirtilmiştir.⁸

III. MEHMED ŞÜKRULLAH'IN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ

Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Mehmed Şükrullah'ın Dâire-i Meşihat-ı İslamiyye Sicil kayıtlarında kendi ifadesine göre tam adı, Mehmed Şükrullah b. es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah Dâmad Gelenbevî'dir. Kayınpederi Meşhur

⁶ Medreselerin ilk teşkilat ve taksimatında onların üstünde ihtisas medresesi olarak Dâru'l-Hadis, Dâru't-Tib gibi müesseseler vardı. Fakat Fıkıh (İslâm Hukuku), Kelâm, Felsefe ve özellikle Kur'an'ın tefsiri gibi konularda ihtisas veren bir medrese yoktu. Nihayet 1908'deki medrese islahatında bir de "Medresetü'l-Mütehassisin" adıyla yeni bir medrese kurulmasına ihtiyaç hâsıl olmuştu. Nihayet 1333 (1917) yılına gelindiğinde Dâru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi programını tanzim ve islah etmek üzere toplanmış olan 38 kişilik komisyon, üç bölümü ihtiva eden Medresetü'l-Mütehassisin'i kurmuştu.

Osmanlı Devleti'nde 1550-1557 yılları arasında kurulan "Süleymaniye Medresesi" içinde Darüşşifa, Riyâziyât öğrenimine mahsus dört medrese, bir Dârü'l-Hadis ve bir Tetimme tesis edilmiştir. Yine Fatih Sultan Mehmed'in Sahn-ı Semân Medreseleri; Tefsir, Usul-i Fıkıh, Fıkıh, Kelâm, ve Arap lisanıyatı üzerine tedris yapan İlahiyat, İslam hukuku ve Arap Edebiyatı Fakültesi idi. Henüz müspet ilimlere mahsus olan Tıp ve Riyâziyat(Matematik) Fakülteleri yoktu. Bu ihtiyaç göz önüne alınarak mevcuda ilâveten; Tıp, Riyâziye Fakülteleriyle bir de Darü'l-Hadis isimli medreseler yapıldı. Süleymaniye Medreseleri'nininşâsından sonra müderrisler İbtidâ-i altmışlı yâni altmış akçe yevmiyeliden başlayarak Hareket-i altmışlı, Mûsıla-ı Süleymaniye, Hamise-i Süleymaniye ve Süleymaniye ve müderrisliğin son kademesi olarak Dâru'l-Hadis Süleymaniye müderrisliğine yükselirdi. (Kılıç Remzi, *Osmanlı Devletinde Medreseler*, <http://www.frmttr.com/tarih-ve-inkilap-tarihi/685184-osmanli-devleti-nde-medreseler.html>)

⁷ Hiç şüphesiz, Osmanlı tefsir hareketini en çok etkileyen kaynak Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'idir. Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer el-Kâdî el-Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-Tenzil* ve *Esrâru't-Te'vil* adındaki tefsiri İslâm âleminde büyük şöhret kazanmıştır. Aralarında Osmanlı âlimlerinin de bulunduğu yüzlerce müellif bu tefsire hâşiye yazmış, onu telhîs etmiş, hadislerinitahrîc etmiştir. Bkz. Abay Muhammed, *Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası*, Divan, 1991/1, s. 251.

⁸ İzzî Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997, s. 74-75-78. Öztürk Mustafa, a.g.m. ile karşılaştırılarak s. 104; Osmanlı Medreselerinde okutulan (başta tefsir olmak üzere) derslerle ilgili ayrıca bkz. Ergün Mustafa, *Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları*, A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih Ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996; Şanal Mustafa, *Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme Ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1 (150, 151, 152).

Osmanlı Matematikçi İsmail b. Mustafa Gelenbevi (1730-1790)'dir.⁹

Hicri 1257 Recep ayının 12. Cuma gecesi sabaha karşı İstanbul'da dünyaya gelmiştir.¹⁰ Osmanlı Devleti'nde şeri davalara bakan askeri hâkimlik yapan Kazasker olarak görev yapmıştır. Babası es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah b. es-Seyyid Hafız Mehmed Hayruddin'dir.

Eserleri olarak da tanıtımını yaptığımız bu eseri dışında, Hızır Bey Çelebi (ö. 863)'nin *Kaside-i Nûniye*'sine yapmış olduğu 'Tuhfet-ul-Fevâidâlâ Cevâhir-il-Akâid'¹¹ Şerh-i *Kaside-i Emâli*,¹² *Keşfü'l-Meâli Şerhu Bed'i'l-Emâli*¹³ ve Mesneviye yapmış olduğu *Muntehebât-ı Mesnevî* adlı bir de şerhi bulunur.¹⁴

III. MEHMED ŞÜKRULLAH VE ÂSÂR-I NÛR ADLI ESERİ

1329 senesinde Dersaadet/İstanbul'da (gelirinin yarısı Donanma-yı Osmani Muavenet-i Milliye Cemiyetine bağışlanmak üzere¹⁵) Matbaa-i Osmaniye'de basıl-

⁹ İsmail Gelenbevi, Türkçe ve Arapça olmak üzere tam otuz beş eser bırakmıştır. Türkiye'ye logaritmayı ilk sokan Gelenbevi İsmail Efendi'dir. Bir rivayette, bazı silahların hedefi vurmaması, Padişah III. Selim'i kızdırmış ve bunun üzerine Gelenbevi'yi huzuruna çağırarak ona uyarıda bulunmuştur. Gelenbevi bunun üzerine hedefe olan uzaklıkları tahmin ederek silahlardaki düzeltmeleri yapmış ve topların hedefi vurmalarını sağlamıştır. Gelenbevi'nin bu başarısı padişahın dikkatini çekmiş ve padişah tarafından ödüllendirilmiştir. Bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Gelenbevi_%C4%B0smail_Efendi; İsmail Gelenbevi'nin dedesi ve babasının isimleri bazı eserlerde farklı zikredilmiştir. Meselâ, Şakaik-i Numaniyede babası Şeyh Mahmud Efendi olarak gösterilmektedir. Buna göre; Ailenin büyük dedeleri de Gelenbe kasabasında müftülük ve dersiamlık yapmışlardır. Şeyh Abdullah İsmet Efendi dersiamlık ve müftülük yapmış 1067/1657 tarihinde seksen altı yaşında vefat etmiştir. Onun oğlu Mustafa Efendi yine kasaba müftülüğü yapmış, 1105/1695 tarihinde seksen beş yaşında vefat etmiştir. Onun oğlu ve İsmail Efendinin babası olan Şeyh Mahmud Efendi ise, 1077/1667 tarihinde doğmuş, müftülük yapmış 1150/1737-38 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâik fi Hakki Ehlil-Hakâik*, Hz. Abdülkadir Özcan, C. 5, s. 135-136, Günay Mehmet, *Gelenbevi İsmail Efendinin Hayatı ve Eserleri*, Kirkağaç Araştırmaları Sempozyumu Bildirisi, 13-14 Eylül 2012, s. 5'ten naklen. Ayrıca bkz. Bingöl Abdülkuddüs, *Gelenbevi'smâil*, Ankara, 1988.

¹⁰ Dâire-i Meşihat-ı İslamiyye Sicil kayıtları, Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 8. 19. 1.

¹¹ Mehmed Şükrü b. Ahmed Atâ, *Tuhfetü'l-fevâidâlâ Cevâhiri'l-Akâid*, İstanbul 1328, s. 3; Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniye*'sinin şerhi- Çetin İsmail, *Şüheden Hakikate*, Dilara Yayınları, Isparta, ts.; Ayrıca bkz. <http://www.hikmet.net/icerik/2855/hizir-bey-h-863>; KaradaşCağfer, *Semerkand Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdîlik, Oluşum Zeminini ve Gelişim Süreci*, Usûl Dergisi, s. 98, <http://www.usuldergi-si.com/img/1331202152013.pdf>; KaradaşCağfer, *İmam Mâtürîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddin ibn Arabî*, 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen 'Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu Bildiri', s. 8.

¹² Mehmed Şükrü b. Ahmed Ata Gelenbevi, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul, 1912. Bu eserde önce beyitlerin bütün kelimelerinin açıklamasına yer verilmekte, ardından da beytin geniş bir açıklaması yapılmaktadır. (Bkz. Özervarlı M. Sait, *el-Emâli*, TDVİA, cilt: 11, sayfa: 74.)

¹³ Eserde "meâli-i beyt" ve "ma'nâ-yibeyt" başlıklarıyla yapılan açıklamalarda sık sık âyet ve hadislerle başvurulmuş, ayrıca ek başlıklarla tamamlayıcı bazı bilgiler verilmiştir. İstanbul 1291, 1328. (Bkz. Özervarlı M. Sait, *el-Emâli*, TDVİA, cilt: 11; sayfa: 74.)

¹⁴ Bkz. Mehmed Şükrü İbn Ahmed Ata (Damâd-ı Gelenbevi), *Muntehebât-ı Mesnevî*, İstanbul, Şems Matbaası, 1328; ayrıca bkz. Konuk A. Avni, *Mesnevi Şerhi*, Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi. 4740, 1. defter, s. 14; Arpağuş Safi, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Tasavvuf, s. 816; Güleç İsmail, *Dağılmış İncileri Toplamaya" Yardım Etmek: Şerh Tasnifi Meselesine Küçük Bir Katkı*, TurkishStudies, International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 4/6 Fall 2009, ss. 217-220.

¹⁵ Bkz. Türk İnkılap Enstitüsü Arşivi, 8 nolu Kataloğu, sıra no: 121, Belge no: 9, Tarih:12/05/1326.

miş olan eserin, günümüze kadar pek az nüshası kalmıştır.

Sadece bazı kütüphanelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla nadir bulunan eserlerdendir. Basılmış olmasına rağmen sanki yazma eserler gibidir. Her yerde bulunmamaktadır.¹⁶Sayfa ebatları 15+1+184'tür.

Dili Osmanlıca Türkçesi olup üslubu zamanına göre oldukça akıcı olmasına rağmen, yer yer anlaşılması güç cümlelerle doludur. Eserde ara başlıklar yoktur. Bu da anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çok az -birkaç yer- dışında eserde dipnot kullanılmamıştır. Verilen bilgilerin kaynağı gösterilmemiştir.

Eser ağırlıklı olarak hadislerden istişhad edilerek kaleme alınmış, diğer disiplinlere çok az temas edilmiştir. Ayetler geniş izahlardan ziyade mealimsi izah ve beyanlarla yorumlanmıştır. Bu bağlamda sadece metinleri verilen hadislerden 64 hadis tespit edilmiştir.

Eserinde tefsir ettiği ayetlerde takip ettiği usul ve üslupla alakalı kendisinden herhangi açıklama bulunmamaktadır. Tefsirini yaparken kendinden önceki kaynakların adını zikretmeksizin kavil ve görüşlerden istifade yoluna gitmiştir.

A. Âsâr-ı Nûr'un Tefsir Özellikleri

Müellif eserinde ayetleri genel olarak şöyle tefsir etmektedir:

1. Öncelikle ayetleri izah yoluna gider. Bu mevzuda takip ettiği usûl ayetlerin rivayet yoluyla tefsiri şeklinde özetlenebilir. Yani konuyla ilgili hadis dışında sahabi veya tabilerin görüşlerine başvurur. Yer yer fukahanın görüşlerini zikreder.¹⁷

2. Bazen tefsir edeceği ayetin ardından emrolunan hükümün ne olduğunu açıklar.¹⁸

3. Bazen ayet içinde geçen, ilk bakışta anlaşılması güç gibi görünen garip kelimelerin izahına geçer.¹⁹

4. Bazen ayet hakkında kendi görüşünü açıklamadan önce o konuda âlimlerin söylediklerini zikreder.²⁰

5. Nadiren de olsa ayeti başka bir ayetle tefsir ettiği de görülür.²¹

6. Tefsir edeceği ayetlerin izah ve yorumları ile ilgili konuyla doğrudan irtibatlı hadisleri zikreder.

7. Naklettiği hemen hemen bütün hadisleri mecmua sahibi ve ilk ravisiyle

¹⁶ Katalog bilgileri için bkz. AEKMK - BDK - MİL - ÖZEĞE; 1017.

¹⁷ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 83, 156.

¹⁸ Bkz. Mehmed Şükrullah, Âsâr-ı Nûr, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet, 1329, s. 10, 18.

¹⁹ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 180.

²⁰ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 83, 94, 156.

²¹ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 83, 156.

verdiği rivayet zincirini hazfeder.²²

8. Eser adı vermeden eser sahibinin tahriri ile naklettiği hadisler de vardır.

9. Bazen izahını yaptığı ayetlerde şiirlerle istişhadta bulunur.

10. Bunu yaparken de şiiri; ayette geçen anlaşılması zor bazı kelimelerin izahına yardımcı olarak,

11. Bazen de kelimenin yaygın kullanımı dışında taşıdığı manaya delil olarak kullanmaktadır.²³

12. Ayetin içerdiği hüküm hakkında ihtilaf varsa bütün görüşleri delilleri ile sergiler. Bazen bu görüşler arasında kendi tercihini yapar. Bazen de hiç bir tercihte bulunmaz. Neticeyi okuyucuya bırakır.²⁴

13. Ayetlerin tefsirinde yer yer kelâmi mevzulara girer. Ancak bunu yaparken detaydan kaçınarak özet bilgi ile yetinir.²⁵

14. Sık sık 'Bazı Kütüb-i Tefsir'de geçtiği üzere,'kîle' ve 'Kâle cemâatun' gibi lafızlarla ayetleri tefsir eder.²⁶

15. Eserinde lügat, nahv, sarf ve belâgat sanatlarına hemen hemen hiç temas etmemiştir.

16. Yeri geldikçe ayetlerin tefsiri için sebab-i nüzûl, kırâat farklılıkları ve neshe örnekler verir.

17. Eser ehl-i sünnet çizgisinde, akidede Mâturidi görüşleri yansıtmaktadır.²⁷

B. Âsâr-ı Nûr'un Kaynakları

Herhangi bir konuda eser yazmak beraberinde önceki çalışmaları inceleme, malzeme toplama gibi ön araştırmayı gerektirmektedir. Bu eser tefsir gibi zengin ve çeşitli ilimleri içinde toplayan bir konu olursa yukarıda bahsini ettiğimiz çalışmanın yanı sıra ilgili bütün ilimler hakkında kaleme alınmış eserlerin de tetkikini lüzumlu kılacaktır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere müellif eserinde ayetlerin tefsirini yaparken kendinden önceki kaynakların adını zikretmeksizin kavil ve görüşlerden istifade yoluna gitmiş ve yararlandığı bilgileri mucez bir şekilde yeni bir kompozisyonda takdim etmiştir. Dolayısıyla kaynak kullanımında 'Bazı Kütüb-i Tefsir'de geçtiği üzere 'kîle' ve 'Kâle cemâatun' gibi veya o anlama gelen lafızlarla, eser ve müelli-

²² Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 159.

²³ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 130, 159.

²⁴ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 123, 129.

²⁵ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 98, 107, 160.

²⁶ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 143, 148, 151.

²⁷ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 98.

fin ismini zikretmeden bahsetmiştir.²⁸

Tespit edebildiğimiz üzere eserinde istifa ettiği kaynakların başında İsmail Hakkı Efendinin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiri gelmektedir. Ardından Ebu's-Suud Efendi ve onun ardından Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ile Râzi'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ı gelir.²⁹

Eser mücez bir tefsir örneği olmasına rağmen hadis kaynakları açısından oldukça zengin bir özelliğe sahiptir. Buradan Mehmed Şükrullah bin es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah'ın hadis sahasında tebaruz etmiş bir şahsiyet olduğu kanaati taşı-maktayız. Tefsir ettiği birçok ayet hakkında başta Kutûb-i sitte olmak üzere diğer muteber hadis kitaplarından hadis naklettiğini söyleyebiliriz. Bu nakillerde umumi-yetle eser ismi kullanmamış, naklettiği hadislerin sıhhat derecelerini de belirtme-miştir.³⁰

Müellif eserinde lügat ve nahiv kaynakları ile tarih kaynaklarına çok az yer vermektedir. Kanaatimizce bunun sebebi; eserin mücez/muhtasar bir tefsir örneği oluşu olsa gerektir.

C. Tefsirin Rivayet Yönü

Mehmed Şükrullah bin es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah bu eserinde rivayet yönü ağır basan bir çizgide görünmektedir. Yukarıda tefsir özelliklerinde temas ettiğimiz üzere ele aldığımız ayetleri bazen başka bir ayetle tefsir etmekte, bazen de hadis, sa-habe ve tâbiûnun görüşleriyle izah yoluna gitmektedir.

1.Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi olup, me'sûr/rivâyet tefsir çeşidinin ilk merhalesidir. Zira Kur'ân'ın bir yerinde mücmel/kapalı olarak geçen bir husus, başka bir yerinde mufassal/açıklanmış olarak geçer, mutlak takyîd, âmm tahsîs, mücmel teybîn olunur. Bunun yanı sıra Kur'ân âyetlerinin farklı kıraatler ile tefsir edilmesi de Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine dâhildir. Rivâyet tefsirinde öncelikli olan yöntem, budur.

Müellifimiz de En'âm suresi 17. ayet (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ) وَانْ (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْعَفْوَ الرَّحِيمُ) istişhad olarak kullanmaktadır.³¹

2.Kur'ân'ı Sünnetle Tefsiri

Kur'ân'ın sahih sünnetle tefsir edilmesi olup, me'sûr tefsir çeşidinin Kur'ân'ın

²⁸ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 112, 117, 124.

²⁹ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 130, 159.

³⁰ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 112, 115.

³¹ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 64.

Kur'ân'la tefsirinden sonra ikinci merhalesidir.

Mehmed Şükrullah bin es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah tefsirinde sünnete oldukça fazla yer vermiş birçok yerde bir ayetin tefsirinde birden fazla hadis getirerek ayeti izah etme yoluna gitmiştir. Eserinde hadis ağırlıklı izahat ve tefsir göze çarpmakta olup, bu hadislerin büyük kısmını Buhari ve Müslim'den naklettiği hadisler teşkil etmiştir. Diğer hadis kitaplarından da nakillerde bulunduğu olmuştur. Naklettiği hadislerin genelde sıhhatini belirtmediği dikkati çeken başka bir özellik sayılabilir.

Bu arada naklettiği hadisleri genellikle kaynağı zikretmeden bazen ilk râvisiyle verdiği ve rivayet zincirini hazfettiği en belirgin özelliğidir.³²

Müellifimiz ayetlerin tefsiri için naklettiği hadisleri umumen ayetlerin manasını açıklamak ve onları teyit etmek ve umumiliği tahsis, mücmeli tafsil için bazen ayette geçen bir kelimenin lügat manalarını izah ve bazen de fıkı bir hükme esas olması için kullanmıştır.³³

Müellifin Âsâr-ı Nûr'da naklettiği hadis rivayetlerinde değişik durumlarla karşılaşmaktayız. Mehmed Şükrullah genellikle hadis istişahlarında isnadı zikretmez, daha ziyade rivayetin metnini aktarır. Fakat az da olsa metinle beraber isnadı da aktardığı örnekler vardır.³⁴

D. Sahabeye İsnad Edilen Rivayetler:

Sahabe ismi zikredilerek yapılan isnatlarında genel olarak kendisinden rivayet edilen zatlar; Abdullah b. Abbas (r.a),³⁵ Câbir (r.a),³⁶ Enes b. Mâlik (r.a)³⁷, Mehmed b. Ka'b'dır.³⁸ Kendisinden en çok rivayet edilen zat ise Abdullah b. Abbas (r.a)'dır. Birçok rivayetin isnadı sırasında zikredilir. Kendisinden rivayet sırasında bazen sadece onun ismi söylenip rivayet aktarılır:

Bazı tefsir kitaplarında Arâf suresi 79. Ayet (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ) kavli-i kerimi üzerine İbn Abbas (r.a) ve Câbir (r.a) Tegâbun suresi 2. (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَائِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ) ayetinde beyan edildiği üzere Allahu Teâla mümin ve kâfiri halk eylediğini öylece ba's olunurlar derken *كُلُّ عِبْدٍ فِي الْقَبْرِ عَلَى مَا مَاتَ، الْمُؤْمِنُ عَلَى إِيمَانِهِ، وَالْكَافِرُ عَلَى كُفْرِهِ* hadisini nakleder.³⁹

1. İsnatta Hadis İmamlarının Zikredildiği Rivayetler:

Mehmed Şükrullah az da olsa hadis rivayetlerini doğrudan hadis imamlarının

³² Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 65, 70, 94.

³³ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 82.

³⁴ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 83., 94.

³⁵ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 65, 70

³⁶ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 70

³⁷ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 119.

³⁸ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 70.

³⁹ Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 70

isimlerini zikrederek nakleder.⁴⁰

2.İsnatta Müfessirlerin Zikredilmesi:

Mehmed Şükrullah hadis rivayetlerini hadis kitaplarından değil de genellikle tefsirlerden nakletmektedir. Bunu yaparken de genellikle '*Kutubu tefsirde beyan edildiği üzere*', '*Kutubu Tefsirde mezkûrdur*' türünden genel ifadeleri kullanır.⁴¹

3.İsnat Zikredilmeksizin Sadece Metnin Aktarılması:

Müellifin isnat zikretmeksizin doğrudan yaptığı nakiller çoktur. Bunu genellikle '*Peygamber Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde:*' şeklinde yapar.⁴²

E. Tefsirin Dirayet Yönü

Dirayet tefsîrinin rivayetlere münhasır kalmayıp nadiren de olsa re'y ile yapılan tefsîr olduğu hususunda daha önce gerekli izahatı yapmıştık. Şimdi bu bölümde Mehmed Şükrullah'ın tefsirindeki bu konuya temas edeceğiz.

1.Tefsirinin Fikhî Konuları İşleyişi

Müellifimiz Âsâr-ı Nûr'da nadiren de olsa fikhî konulara temas ettiği görülmektedir. Örnek verecek olursak İsrâ suresi 78. (أَمِ الصَّلَاةَ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ (الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً) ayetin tefsirini yaparken kendi ifadesiyle 'bu ayet-i celi- lenin beş vakit namazların edille-i Kur'âniyesinden olduğunu' belirtir.⁴³

Yine Nisâ 103. (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) ayetin tefsirini yaparken bu ayetin namazın farziyetine delalet ettiği şeklinde yorum yapar.⁴⁴

2.Tefsirinin Kelâmî Konuları Ele Alışı

Âsâr-ı Nûr'da kelâmî konularla ilgili tartışmalarda yüzeyselliğin hâkim olduğu görülür. İtikâdî mezheplerin aralarında cereyan eden tartışmalardan uzak durulmaya gayret gösterilmiş, teferruata inilmemiştir.

Mehmed Şükrullah, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine mensup bir müfessir olduğundan, büyük günahlar meselesi, şefaet ve ru'yetullah gibi itikadi konuları Ehl-i sünnet mezhebine uygun bir tarzda yorumlamıştır. Bazen Mu'tezilenin bu konulardaki görüşlerine kısaca değinmiş, Mu'tezileye karşı Ehl-i sünnet itikadını savunmuştur.⁴⁵ Âlimlerin çoğu müteşâbihin te'vilinin sadece Allah tarafından bilinebileceği görüşünde iken Mehmed Şükrullah müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rüsh sahibi olan âlimlerin de bilebileceği görüşündedir.

⁴⁰ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 48.

⁴¹ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, 53, 65,133, 139,

⁴² Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 63, 65, 67, 70, 74, 75, 76, 81, 82, 138, 159, 165.

⁴³ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 106.

⁴⁴ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 124.

⁴⁵ Bkz. *Âsâr-ı Nûr*, s. 42, 86, 98, 107.

3. Kur'ân'ı Şiirle Tefsiri

Şiir (شعر) maddesinden bir mastar olup, lügatte bilmek⁴⁶ anlamak, seziş, hissediş, sezgiye dayanan bilgi, bir nesnenin bütün incelik ve özelliklerini zekâ ve akılla kavrayıp anlama manasındadır. İstilahda ise şiir, vezinli ve kafiyeli söylenmiş manzum söz demektir.⁴⁷

Kur'ân'ın tefsirinde Arap şiiriyle istişhad müfessirler tarafından kullanılan en yaygın bir yol, garip kelimelerin halk dilinde de kullanılıp kullanılmadığı anlama ve ispatta da en önemli bir esastır. Şiir ayrıca Arap dilinin kurallarının tespiti ve nahvin sistemleşmesi adına önemli bir rol oynar. 'Müfessirler, İslam'ın ilk asırlarından beri Kur'ân'ın tefsirine yardımcı olacak şekilde eserlerinde şiire yer vermişlerdir.'⁴⁸ Sahabenin 'Şiiri Arabın divanı' kabul ettiği Kur'ân tefsirinde şiirden istifade ettiği zikrolunur.⁴⁹

Müellifimiz Mehmed Şükrullah bin es-Seyyid Ahmed Atâ'ullah da selefe uyarak tefsirinde yer yer şiire yer vermiş, ayetlerin izahında onunla istişhadda bulunmuştur. Bunu yaparken de şiiri (كل يوم هو في شأن بخوان ... مرورا بي كار وبى فعلى مدان) örneğinde olduğu gibi ayette geçen anlaşılması zor bazı kelimelerin izahına yardımcı olarak veya kelimenin yaygın kullanımı dışında taşıdığı manaya delil olarak kullanır.⁵⁰

IV. ÂSÂR-I NÛR'UN YORUM DEĞERİ

Osmanlı tefsir geleneğine göz atılacak olursa tasavvufî renk açıkça görülmektedir. Bu tefsirlerin en temel özellikleri rivayete ve tasavvufî yorumlara fazlaca yer vermeleridir.⁵¹

⁴⁶ İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1956, IV/409.

⁴⁷ el-Beyûmi Seyyid Mursi İbrahim, *Menâhucu't-Tefsir Beyne'l-Kadîmve'l-Hadîs*, Kahire, ts, s. 86.

⁴⁸ Aydemir Abdullah, *Ebusuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara, ts., s.227.

⁴⁹ ez-Zerkeşi Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., I/294.

⁵⁰ Ebu'l-Fidâ İsmail Hakki, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., VII/408; Beytin kalan kısmı şöyledir: ما

عبال حضرتيم وشير خواه. كفت الخلق عبال للالهاتكه او از آسمان باران دهد. هم توند كو زرحمت نان دهد. كل يوم هو في شأن بخوان، مرورا بي كار
عبال وبى فعلى مدان

⁵¹ Osmanlı tefsir tarihine bütün haline baktığımızda yazılan tefsirlerin şu ekolleri temsil ettikleri görülmektedir: Birincisi tasavvufî tefsir ekolüdür...(Abay Muhammed, *Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsîr ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsîrler, Hâşiyeler, Süre Tefsîrleri*, Tercüme, "Divan", sh. 254-255, sn. 4, sy. 6, 1999/1) Osmanlı dönemi tasavvufî tefsir örneklerinden meşhur olanları şunlardır: Necmeddin Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik*'i, Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân*'ı, Yakub b. Osman el-Gaznevi el Çarhi'nin *Tefsiru Yakûbi Çerhi*'si, İsmail Hakki Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyân*'ı zikredilebilir; Yine bu devirdeki tefsîrler, umumiyetle tasavvufî neş'yle kaleme alınmıştır. Zira Osmanlı toplumunda daha çok tasavvufî tefsîrler rağbet görmüştür. Rivayet ve dirayet metotlarını kullanan çok sayıda tefsîr mevcut iken bu tefsirlerin seçilip defalarca tercüme edilmesi bu tefsirlerin Osmanlı toplumuyla bir uyuşma arz etmesinden kaynaklansa gerektir. Bkz. Şeyh Yakup el-Avfi 1133 tarihinde yazdığı *Netice-tü't-Tefâsîr fî Süreti Yûsuf* adındaki Arapça tefsirinin kenarında Türkçe tercüme mevcuttur. Burada *Tibyân*'dan çok sayıda nakilde bulunulur. (Bkz. Kaya, Murat, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kuran-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri* (Yüksek Lisans tezi, 2001), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 117.

Âsâr-ı Nûr da tefsirlerde görülen bazı 'fazlalıkların' çıkartılarak, daha çok toplumla uyumlu irşada yönelik Meâl-Tefsîr' tarzının örneklerinden mücez bir tefsirdir.

1. Muhtevası

Âsâr-ı Nûr geleneksel Osmanlı İslam anlayışına uyumluluk arz eder. Genel olarak baktığımızda rivayetlere fazlaca yer veren bir tefsirdir.⁵²Yer yer tasavvufî motiflerle bezenmiştir.

2. Basılı Olması

Bilindiği gibi matbaanın icadından önce eserler hattatlar tarafından istinsah ediliyordu. Bu durum uzun zaman isteyen, maddi külfeti artıran ve herkesin bu eserleri ulaşmasını zorlaştıran bir sonucu ortaya çıkarıyordu. Çünkü çok pahalı olan el yazması eserleri ancak padişahlar, devlet adamları veya ilim erbabı alabiliyordu. Matbaanın icâdı ile birlikte kısa zamanda çok sayıda eser, daha ucuza ve geniş kitlelere ulaşma imkânı buldu. Âsâr-ı Nûr'un mahdut değil de basılı olması onun ayrı bir özelliğidir.

3. Dili ve Üslûbu

Âsâr-ı Nûr Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir tefsirdir. Medrese çevrelerinde daha ziyade Arapça yazılan tefsirler okunurken, Arapça bilmeyen halk arasında ise Türkçe yazılmış tefsirler tercih ediliyordu. En büyük özelliği ilmi kaygılardan uzak avâmî bir dil ve üslupla yazılmış olmasıdır. Anlatımının kolaylığı onun okunurluğunda önemli bir sebepti.

4. Tefsir Yazmasının Sebep ve Amaçları

Müellif eserinin önsözünde Abdullah İbn Abbas'tan Kur'ân'ın ilimlerin kaynağı olduğu sözünü، تقاصر عنه إفهام الرجال جميع العلم في القرآن لكن *'İlimlerin hepsi Kur'ân'dadır. Ancak insanların anlayışı ona karşı eksik kalır,* beyti ile istişhad ederek bu ilimlerin keşf ve ihatası konusunda aklı beşerin eksik kaldığını söyler. Ancak feyz, ilham-ı İlahi ve Efendimiz'den ruhani yardım ile bu kusurun giderileceğini dile getirir.⁵³

Kur'ân'ın anlaşılması için öncelikle sahabe ardından tabiîn, takip eden asırlar boyunca da mütebahhir olan ulemanın tefsir yazarak İslam âlemine pek büyük hizmetlerde bulunulduğunu hatırlatır.

Son zamanlarda Mısır'da Arapça ibareli olarak Kur'ân'ın emir ve yasaklarını içeren bir tefsir yazıldığını 'ulemanın ayaklarının toprağı' olan kendisinin de bu eserleri mütalaa ile Hz. Peygamberin (بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً) *Benden bir ayet dahi olsa onu tebliğ ediniz,* sözüne dayanarak Kur'ân'ın emir ve yasaklarını ihtiva eden bu tefsiri

⁵² Bkz. Âsâr-ı Nûr, s. 63, 65, 67, 70, 74, 75, 76, 81, 82, 83, 94, 138, 159, 165.

⁵³ Bkz. *Dibâçe-i Kitâb-ı Âsar-ı Nûr*, s. 2.

kaleme aldığı söyler.⁵⁴

V. SONUÇ

XIX. Asır, Osmanlı'nın siyasi ve idari açıdan en çalkantılı dönemlerindedir. Toplumun da sosyal ve kültürel açıdan bundan etkilenmemesi düşünülemez. Mehmed Şükrullah da yaşadığı zaman dilimi ve ihtiyaçlarından bigâne kalmamış, toplumun kültürel hayatına katkı sağlayacak bu çalışmayı kaleme almıştır. Tanıtımaya çalıştığımız bu eser, 1329 senesinde İstanbul'da Matbaa-i Osmaniye'de basılmış günümüze kadar pek az nüshası kalmıştır. Klasik tefsirlerde müşahede edilen tafsilatların bulunmadığı, daha çok toplumu irşada yönelik 'Meâl-Tefsîr' tarzının örneklerindedir.

Sonuç olarak bu eser, Kur'ân-ı Kerim başından sonuna kadar tefsir edilmediğinden hacim ve içerik olarak dar kapsamlı bir tefsir kitabıdır. Ancak, müellif önsözde, tefsirini hangi amaçla yazdığını, hangi noktalara ağırlık verdiğini, tefsir yaparken hangi yöntem ve kaynaklara başvurduğunu belirterek okuyucuya kısa ve öz bilgiler sunmaktadır. Ayrıca tefsir ilminin önemine ve kendisinin tefsir ilmine olan ilgisine değinerek okuyucuyu tefsir ilmine teşvik etmektedir. Müellif, eserini te'lif ederken kısa ve öz rivayet ve nakillere ağırlık vermiştir. Kur'ân ayetlerini Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislerle, bazen de sahabeden gelen rivayetlerle yorumlamıştır. Nitekim yukarıda örneklerini verdiğimiz ve müellifin tefsirinde sıkça kullandığı terimler bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Âsar-ı Nûr adlı tek ciltlik bu eser Osmanlı son dönem tefsir örneği olarak daha çok Hz. Peygamber'in sözleriyle izah yoluna gidilmiş rivayet ağırlıklı, nasihat içerikli, yer yer fikhî, tasavvufi ve kelâmî cepheleri bulunan bir eserdir. Hanefi mezhebini görüşlerinden ayrılmama gibi bir çaba içerisinde olduğu dikkat çekmektedir.

M. Şükrullah'ın eserinde bilginin geliş yolunun sağlamlığından ziyade bilginin içeriğine daha çok önem verip bütün rivayetleri zikretme çabası gösterdiği söylenebilir.

Kur'an ilimlerinden esbâb-ı nüzul, nâsîh-mensûh, kıraat farklılıkları ve mübhem gibi konulardan birçoğuna temas etmiştir. Kur'an'ın i'câziyla ilgili hemen hemen hiçbir yorumu bulunmamaktadır.

Ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere ahlak ve hikemiyatla ilgili manzumeler ve peygamber kıssalarıyla eserin muhtevası zenginleştirilmiştir.

Kaynaklar:

- » ABAY Muhammed, Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Divan, 1991/1.

⁵⁴ Bkz. *Dibâce-i Kitâb-ı Âsar-ı Nûr*, s. 2. Müellif hangi tefsiri kastettiğini belirtmemiştir.

- » ARPAGUŞ Safi, Mesnevî-i Şerif Şerhi, Tasavvuf, Ankara, 2005.
- » AYDAR Hidayet, Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası, Turkish Studies International Periodical Forthe Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer, 2012.
- » AYDEMİR Abdullah, Ebusuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu, D.İ.B., Ankara,1968.
- » BİNGÖL Abdülkuddüs, Gelenbevi İsmâil, Ankara,1988.
- » CÜNDİOĞLU Dücan, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: „Osmanlı Tefsir Mirası"-Bir Histografik Eleştirel Denemesi-", İslâmiyat, 1999, cilt II, sayı 4 (Osmanlı Özel Sayısı).
- » Dâire-i Meşihat-ı İslamiyye Sicil kayıtları, Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 8. 19. 1.
- » DEMİRTAŞ Zülfü, 'Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi', Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 1, Elazığ 2007.
- » EL-BEYÜMİ Seyyid Mursî İbrahim, Menâhicu't-Tefsir Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs, Kahire, ts.
- » EBU'L-FİDÂ İsmail Hakkı, Rûhu'l-Beyân, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.,
- » ERGÜN Mustafa, Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları, A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih Ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996.
- » GÜLEÇ İsmail, Dağılmış İncileri Toplamaya" Yardım Etmek: Şerh Tasnifi Meselesine Küçük Bir Katkı, Turkish Studies, International Periodical Forthe Languages, Literature and History of Turkish orTurkic Volume 4/6 Fall 2009.
- » GÜNAY Mehmet, Gelenbevi İsmail Efendinin Hayatı ve Eserleri, Kırkağaç Araştırmaları Sempozyumu Bildirisi, 13-14 Eylül 2012.
- » HÜR Mahmud Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul: İnsan Yay., 2004, s. 63; 747-758;
- » KARADAŞ Çağfer, İmam Mâtürîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddin İbn Arabî,28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen 'Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu Bildiri.
- » KAYA, Murat, Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kuran-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi, 2001.
- » , XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvıf Müfessirler, Tasavvuf, İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, 2012, sayı: 29.
- » KILIÇ Remzi, Osmanlı Devletinde Medreseler, <http://www.frmttr.com/tarih-ve-inkilap-tarihi/685184-osmanli-devleti-nde-medreseler.html>.
- » KONUK A. Avni, Mesnevi Şerhi, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi no. 4740, 1. Defter.
- » MEHMED Şükruallah, Âsâr-ı Nûr, Dersi Saadet, 1329.
- » MEHMED Şükri b. Ahmed Atâ, Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid, İstanbul 1328.
- » ,İbn Ahmed Atâ (Damâd-ı Gelenbevi), Müntehebât-ı Mesnevî, İstanbul, Şems Matbaası, 1328.
- » ÖZERVARLI M. Sait, el-Emâli, TDVİA, cilt: 11.
- » ÖZTÜRK Mustafa, Osmanlı Tefsir Kültürüne, Panoramik Bir Bakış, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (13. yy-18. yy), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2-6 Ağustos 2010.
- » İBN MANZÜR Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, Lisânu'l-Arab, Beyrut, 1956.
- » İZGİ Cevat, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul, 1997.
- » ŞANAL Mustafa, Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme Ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1.
- » Türk İnkılap Enstitüsü Arşivi, 8 nolu Kataloğu, sıra no: 121, Belge no: 9, Tarih: 12/05/1326.
- » ZENGİN Zeki Salih, Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876), İstanbul 2004.
- » EZ-ZERKEŞİ Bedruddin, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, ts.

KIRAATLERİN TEFSİRE ETKİSİ (İBN ÂŞÛR ÖRNEĞİ)*

Murat AKKUŞ**

Öz

Bu çalışmada kıraatlerin tefsire etkisi ferşî kıraat farklılıkları bağlamında ele alınacaktır. Ferşî kıraat farklılıkları ise nahiv ve sarf yönünden kıraat farklılıkları başlıkları altında örneklendirilecektir. Bu örneklendirmeler son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr'un (ö.1393/1973) tefsiri "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" üzerinden gerçekleştirilecektir. Verilen örnekler mütevatir kabul edilen kıraatlerden oluşacak şaz kıraatler yer verilmeyecektir. Amacımız, kıraatlerin ayetleri anlamlandırmadaki etkisini İbn Âşûr'un tefsiri çerçevesinde ele almaktır. Yeri geldikçe diğer kaynaklardan da istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler:İbn Âşûr. Kıraat, Ferş, Nahiv, Sarf.

Impact on Interpretation of Differences in Recitation/Qiraah The Sample of "Ibn Âshûr" Abstract

In this study, the impact on interpretation of differences in recitation will be discussed in the context of fersh differences in recitation. The fersh recitation differences will be exemplified under the heading direction of syntax and grammar differences in recitation. These exemplifications will be carried out in "Tahreer wa el-Tanweer" which is the interpretation of Ibn Ashur, one of the examples of recent commentators. The examples which are accepted mutawatir will consist of recitation and shaz readings will not find a place. Our goal is to analyse the effect of recitations in the explanation verses from the point of interpretation of Ibn Âshûr. When necessary, we will also be benefiting from other sources.

Keywords: Ibn Âshûr, Recitation/Qiraah, Fers, syntax, grammar.

GİRİŞ

Kıraat¹ ve tefsir alanında eser veren âlimlerin kıraatlere yaklaşımları birbirinden farklıdır. Kıraat âlimleri, sahih kıraatleri şâzz olanlarından ayırıp; fonetik ve ferş ihtilaflarını² kâriflerine nispet ederek tespit ederler ve anlamlara işaret etmezler.³ Müfessirler ise; ayetin muhtemel manalarını ortaya koymak için hem sahih kıraatleri, hem de şâzz kıraatleri tefsirlerinde naklederler. Özellikle de fonetik okumalara değil, ferşî okumalara yer verirler. Bunu yaparken ya bu okumalardan farklı bir anlam yakalamaya çalışırlar; ya da yaptıkları bir yorumu desteklemek için bu okumaları kendi tefsirlerine dayanak yaparlar.⁴ İcra ettikleri bu farklı yöntemler açısından kıraat âlimleriyle müfessirler, adeta aralarında bir görev paylaşımı yapmışlardır.⁵

Bir müfessir olarak İbn Âşûr (ö.1393/1973) da ferşî okumalara çoğunlukla tefsirinde yer vermiş ve ferşî okumaların anlama yansımalarını göstermiştir. Aynı zamanda o, fonetik okuyuşlara da yer vermiştir. Tefsirinde bu okuyuşların neler olduğunu söylemiş ve anlama etki etmediklerine dikkat çekmiştir. İbn Âşûr, kıraat farklılıklarının tefsirle olan münasebetini ortaya koyabilmek için, kurrânın ihtilafına neden olan kıraat farklılıklarını iki başlık halinde ele almıştır. Birincisi; medd, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, izhâr, idğâm, hems, cehr gibi hususlardır. İkincisi ise kelimeleri oluşturan harflerin ve fiillerin hareketlerinin değişimine dayalı kıraat

* Bu çalışma "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: "et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği" adlı doktora tezimizin bir bölümün gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi.E-pota: muratakkus114@hotmail.com

¹ Kıraat (الْقِرَاءَةُ) kelimesi, Arapçada k-r-e/كِرَاءَة kökünden semâi (kural dışı) mastardır. "Okumak, tilavet etmek" manasına gelir. "Kırâât", aynı mastarın çoğulu olup, "okumalar/okuyuşlar" demektir. Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts, 1/128; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zümerlî, Beyrut, 1415/1995, 1/336. Kıraatin terim manası ise "Kur'ân kelimele- rin yapılarında ve telifuzlarında tahfif, teşdid ve benzerleri gibi meydana gelen farklı okunuşlardır." şeklindedir. Bu tanım için bkz. Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1404/1984, 1/318.

² Ferşî kıraat farklılıkları, ayetlerin anlamına etki eden, harflerin ve hareketlerin değişimiyle veya kelimelerdeki ziyâdelik ve noksanlıkla ortaya çıkan kıraat farklılıklarıdır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 51.

³ Okunuş farklılıklarını verip tefsirlere yer vermeyen kıraat âlimleri ve eserleri için bkz. İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *es-Seb'a fî'l-Kıraat*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts; İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*, (2 cilt bir arada) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâati ve'l-izâh anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, 1415/1994.

⁴ Kıraat farklılıklarına ve anlamlarına yer veren bazı müfessirler ve eserleri için bkz. Râzi, Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXII) Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Hasen, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîr*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

⁵ Kılıç, Mustafa, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, MÜSBE, İstanbul, 2014, s. 277.

farklılıklardır.⁶

İbn Âşûr'a göre tefsirle ilişkisi olmayan ilk madde, kıraat birikimi içinde, fonetik kıraat farklılıkları grubuna girmektedir. Bu farklılıklar, kelimelerin daha çok telaffuzuyla alakalı olup kıraat imamlarının Kur'an kıraatinde takip ettikleri ve her birinin kendisine ait olan ya da diğer imamlarla ortak oldukları kuralların öne çıkanları ile oluşanlardır. Öne çıkan bu farklılıklara İbn Âşûr tefsirinde hem yer vermiştir hem de anlama etkisi olmadığına işaret etmiştir.⁷

Tefsirle ilişkisi olan ikinci madde ise, ferşî kıraat farklılıkları grubuna girmektedir. Ferşî kıraat farklılıkları, ayetlerin anlamına etki eden, harflerin ve hareketlerin değişimiyle veya kelimelerdeki ziyadelik ve noksanlıkla ortaya çıkan kıraat farklılıklardır.⁸ Ayrıca tecvid ilminde örneği olduğu gibi belli bir kurala dayanmayan, Kur'an'da dağınık olarak bulunan kıraat ihtilaflarına da ferşî kıraat farklılıklarındanmaktadır.⁹

İbn Âşûr'un tefsirinde kaynak olarak sıkça zikrettiği kıraatlere bakıldığında onun ferşî okumalara daha çok yer verdiği ve Kur'an'ın tefsirine daha bir açıklık kazandırmak maksadıyla bu kıraatleri gerek nahiv ve gerekse sarf açısından hüccetleriyle birlikte ele alıp ayetleri buna göre izah ettiği görülmektedir.

Burada İbn Âşûr'un zikrettiği bu kıraatleri, diğer bazı tefsir ve kıraat kitaplarındaki bilgilerle karşılaştıracak, bunları nahiv ve sarf yönünden inceleyeceğiz.

1. Nahiv Yönünden Kıraat Farklılığı ve Bunun Anlama Etkisi

Arapçada bir kelimenin cümle içerisindeki konumu, sonundaki alâmetlerle be-

⁶ İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, nşr. Daru Sahnûn, Tunus, ts, c. 1 cüz. 1, s. 51.

⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 51. Ayrıca bu farklılıklarla ilgili bilgiler için bkz. el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidüh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1407/1986, s. 428.

⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 55; Akk, *Usûlü't-efsîr*, s. 428; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara, 2005, s. 135.

⁹ el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme, *İbrâzü'l-Meânî min Hırzî'l-Emânî fi'l-Kirâati's-Seb'*, thk. İbrahim Atûh Avez, Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, ts, s. 319; ed-Devserî, İbrahim b. Saîd *Muhtasarü'l-Ibârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kirâât*, Daru'l-Hadârâ li'n-Neşri ve't-Tevzî, Riyad, 1429/2008, ss. 86-87; Abdurrahîm, Abdülcelîl, *Lügâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman, 1981, s. 125. Ferşî okumalar, lehçeye dayanmamaktadır. Sarf ve nahiv özellikleri tamamen Arap dilinin unsurlarıdır. Bunlarda "yedi harf"te olduğu gibi ruhsat mantığı yoktur. Çünkü okunan vechlerin yapısı buna müsait değildir. Bunlar fonetik gibi formülasyona tâbî tutulamamaktadır. Aynı kelime Kur'an'da geçtiği bazı yerlerde okunurken bazı yerlerde okunmamaktadır. Bu da Hz. Peygamber'in bunları tek tek okumuş olması sonucunu getirmektedir. Bu farklılıkların tamamı, Mushaf'lara kaydedilmiştir. Tek yapı halinde gösterilebilenler tek, iki farklı yapıda gösterilmesi gerekenler de iki farklı şekilde yazılmışlardır. Bütün bu kıraatlerin temel dayanağı isnâd olduğu gibi, Mushaf hattına uygunluk da ikincil dayanak olarak önem arz etmektedir. Bu kıraat farklılıklarının anlam üzerinde ciddi etkileri bulunmaktadır. Bu farklılıklar müteradifler ve fonetikler gibi, Hz. Peygamber'in işareti ve formülü ile sahabe tarafından izin verilerek okunmasına ve geliştirilmesine müsait değildir. Bizzat ilgili okumaları Hz. Peygamber'in okumuş ve sahabilere öğretmiş olması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak biz bunların her bir kıraate göre yeniden mi nazil olduğunu yoksa biriyle nâzil olup diğerlerini Hz. Peygamber'in kendisinin mi okuduğunu bilemiyoruz. Bu bilgilerin hepsine ve en son maddedeki görüşlerin tartışılmasına bkz. Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul, 2011, ss. 71-73.

lirlendiğinden ve bu alâmetlerin, konumu belirleme hususunda her zaman açık olmaması ya da birden fazla konumu işaret edebilmesi sebebiyle ayetlerin anlamında farklılaşma olabilmektedir. Kitaplarda taaddüdül-i'râb, ihtilâf-u evcühil-i'râb başlıkları altında incelenen bu konu geçmişten günümüze gerek tefsir kitaplarında gerekse i'râbu'l-Kur'ân eserlerinde ayetler üzerinde uygulanagelmıştır.¹⁰ Kur'an, Arapça indirildiği ve bu dilin özelliklerine sahip olduğu için, nahvin önemi bu kitap için de geçerlidir.¹¹

Şerî hükümler, nahiv vecihlerinin değişmesiyle değişiklik arz ettiği için¹² Arap dilinde öğrenilmesi en gerekli olan dilbilim dalının nahiv olduğu ifade edilmiştir.¹³ Bu ilimler içerisinde nahiv ile bağlantısı en güçlü olanı ise tefsirdir.¹⁴ Bunun yanı sıra kıraat birikimi içinde yer alan nahvî kıraat farklılıkları hem nahiv amillerinin farklı amel etme durumundan kaynaklanmakta hem de nahiv mamüllerinin cümle içindeki alternatifli konumlarından ileri gelmektedir. Nahiv amilleri Kur'an lafızları arasında olunca ortaya çıkan farklı amel etme olgusu farklı okuma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla kıraat birikimi içerisinde amillerin farklılaşması şeklinde oluşan kıraat farklılıkları vardır. Aynı zamanda farklı okumalara bağlı olarak mamüllerin cümle içindeki nahvi konumları da değişmektedir.¹⁶Bu bağlamda, başlıklar halinde İbn Âşûr'un verdiği nahvi kıraat farklılıklarından doğan anlamlar örneklerde yerini bulacaktır. Ancak *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de geçen tüm mütevatir kıraatler ele alınıp makalenin hacmi genişletilmeyecektir. Konu, öne çıkan bazı kıraatler örneğinde işlenecektir.

1.1. İsimlerin Merfû ve Mansûb Okunuşları

Nahiv yönünden ihtilafların çeşidine giren isimler kıraat imamları tarafından mansûb, merfû ve mecrûr alâmetlerle, yer yer sıfat ve isim tamlaması şeklinde okunabilmektedir. Ancak biz, bu başlıkta isimlerin sadece merfû ve mansûb okunuşlarını İbn Âşûr'un tefsirinden örnekleme yoluna gideceğiz. Aynı zamanda diğer kaynaklardan da istifade edeceğiz.

“قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ” (Allah şöyle buyuracaktır: Bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür.)¹⁷ayetindeki يَوْمُ kelimesi iki şekilde okunmuş-

¹⁰ Kaya, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*, Erzurum, 2014, s. 200.

¹¹ Kaya, a.g.t., s.203.

¹² Yakut, Ahmed Süleyman, *Zâhiratü'l-İ'râb fî'n-Nahvi'l-Arabiyyi, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, 1994, s. 188.*

¹³ Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv, Kâhire, ts, s.16.*

¹⁴ Aydın, İsmail, “Kur'an'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma D.*,XI(1), 2011, s. 51.

¹⁵ Dağ, a.g.e., s. 66.

¹⁶ Dağ, a.g.e., s. 66, 67.

¹⁷el-Mâide 5/119. Makalede ayet mealleri çoğunlukla Diyanet Vakıf Mealinden verilmiştir.

tur.¹⁸

İbn Âşûr bu kelimeyi kıraat imamlarından Nâfi'nin (ö.169/785) mansûb ile **يَوْمٌ** şeklinde okuduğunu, diğer kıraat imamlarının ise merfû ile **يَوْمٌ** şeklinde okuduklarını söyler.¹⁹

İlgili kelime merfû okunduğu zaman **هَذَا** kelimesi mübteda, **يَوْمٌ** kelimesi ile başlayan cümle de haber olur.²⁰ Buna göre takdir ise **هَذَا الْيَوْمُ يَوْمٌ مِّنْفَعَةٌ الصَّادِقِينَ** “Bu gün doğru kimselerin menfaatlendiği gündür.” şeklinde olduğu gibi²¹ **هَذَا يَوْمٌ نَفَعُ الصِّدِّيقِ**²¹ “Bu, doğruluğun fayda verdiği gündür.” şeklinde de olabilir.²²

Kelime burada olduğu gibi **يَوْمٌ** şeklinde mansûb da okunup isim olmayan bir kelimeye izafe edilirse fetha üzere mebnî olur.²³ İbn Âşûr da buna benzer bir ifadeyle, buradaki **يَوْمٌ** kelimesinin kendinden sonraki muzarî fiil cümlesine izafe edilmesiyle fetha üzere mebnî olmasının câiz olacağını hatta bu kelimenin mazi fiille başlayan bir cümleye muzaf olmasıyla da çoğunlukla fetha üzere mebnî olduğunu bizimle paylaşır. Bu düşüncesini de Şâir Nâbiğa'dan (ö. 604) bir şiirle destekler:

عَلَى حِينَ عَاتَبْتُ الْمُسَيْبَ عَلَى الصَّبَا “İhtiyara çocukluğunda ceza verdiğimde..” burada olduğu gibi **حِينَ** kelimesinden sonra gelen cümle fiil cümlesi olduğu için ism-i zaman fetha üzere mebnî olmaktadır.²⁴

Bu kelimeyi mansûb okuyana göre ise takdir **= قَالَ اللَّهُ هَذَا الْقَوْلُ لِعَيْسَى يَوْمٌ يَنْفَعُ** = Allah bu sözü İsâ'ya fayda verdiği gün söyledi.” olacağı gibi, **هَذَا الصِّدِّيقُ وَاقِعٌ يَوْمٌ** = Bu doğruluk, doğrulukların doğrulara fayda verdiği günde vaki olmuştur.” şeklinde de takdiri yapılabilir. Bu manaya göre zaman zarflarının olaylardan haber veren ifadeler olmasının cevazı da ortaya çıkmaktadır.²⁵

İbn Âşûr **يَوْمٌ** kelimesinden sonra burada olduğu gibi muzarî bir cümlenin gelmesiyle her iki i'rabın (damme-fetha okumak) da câiz olacağını söyler. Ona göre **يَوْمٌ** zarfının muzaf olduğu şey kesinlikle olacaktır ve “gün” den kastedilen de kıya-

¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 118. bkz. ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, İstanbul, 1930, II/120; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/192; ed-Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Erbeati Aşere*, thk. Enes Mihrah, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 258; el-Pâlûvî, Abdülfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul, ts, s. 53.

¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 118.

²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 118. bkz. İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zûra, *Hucce'tü'l-Kirâat*, thk. Saîd el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982, s. 242.

²¹ İbn Zencele, *Hucce*, s. 242.

²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 118.

²³ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Beyrut, 1403/1983, I/ 326.

²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 118.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/146.

met günüdür.²⁶

Sonuç olarak şu anlaşılmaktadır ki *يَوْم* kelimesinin *يَوْمٌ* şeklinde damme okunmasıyla anlam “Yüce Allah buyurdu: Bu, sadıklara doğruluklarının fayda sağlayacağı gündür.” şeklinde olurken; *يَوْمَ* şeklinde fetha okunmasıyla anlam “Yüce Allah bu sözü, sadıklara doğruluklarının fayda vereceği gün söyledi.” ya da “Bu, sadıklara doğruluklarının yarar sağlayacağı gündedir, o gün gerçekleşecektir.” şeklindedir.²⁷

1.2. Fillerin Merfû ve Mansûb Okunuşları

Nahiv açısından meydana gelen ihtilafiniçine, fiillerin merfû ya da mansûb okunması konusu da girmektedir. Bir fiili bazı kurra merfû okurken bazı kurra da mansûb okumuştur. İşte bu konuyla ilgili İbn Âşûr'un tefsirinde yer verdiği bazı kıraat farklılıklarına ve onlardan doğan anlamlara yer verilecektir.

Âl-i İmrân Suresinin 80. ayeti olan “*وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِيَةَ وَالنَّيِّبِينَ آرْتَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* (Ve size: Melekleri ve peygamberleri ilâhlar edinir, diye de emretmez. Siz Müslüman olduktan sonra hiç size kâfirliği emreder mi?)”²⁸ ayetindeki *وَلَا يَأْمُرُكُمْ* fiili dört şekilde okunmuştur.

İlgili kelimedeki farklı okumaları izahtan önce tefsirlerde yer alan bir bilgiye yer verilecektir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), Kureys’i, meleklerle ibadet etmekten; Yahudi ve Hıristiyanları da, Hz. Üzeyr ve Hz. İsa’ya ibâdet etmekten nehyetmiştir. Bunun üzerine Yahudilerin, “Bizim, seni rab edinmemizi mi istiyorsun?” sözlerine karşılık bu ayeti kerime nazil olmuş ve onların bu iddialarını reddetmiştir.”²⁹

İbn Âşûr *وَلَا يَأْمُرُكُمْ* fiilini cumhûr kurrânın “ra” nın dammesiyle *وَلَا يَأْمُرُكُمْ* şeklinde okuduğunu; İbn Âmir (ö.118/736), Hamza (ö.156/773), Ya’kûb (ö.205/820) ve Halef’in (ö.229/843) (İmam Âsım (ö.127/744) da bu imamlara dâhildir)³⁰ ise metinde ilk geçtiği gibi “ra” nın fethasıyla *وَلَا يَأْمُرُكُمْ* şeklinde okuduğunu ve Ebû Amr’ın (ö.154/771) birinci râvisi Dûrî’nin (ö.240/854) de “ra” nın merfû harekesini ihtilâs ile okuduğunu³¹ söyler.³² İbn Âşûr burada üç farklı kıraati söyler; ama dör-

²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 118.

²⁷ Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, s. 180.

²⁸ Âl-i İmrân 3/80.

²⁹ Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib Hemmûş el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb' ve İlelilâhâ ve Hiçecihâ*, Thk. Muhyiddin Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, III. Baskı, Beyrut, 1984, I/351; ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer Cârullâh Ebû'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Eğâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed-Alî Muavviz, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, 1418/1998, I/574-575; Dimyâtî, *İthâf*, s. 226.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 296. Ayrıca ilgili kıraat çeşidiyle Âsım’ın okuduğuna dair bilgi için bkz. Dimyâtî, *İthâf*, s. 226.

³¹ İhtilâslı kıraat, bir kelimedeki harfin hareketin okunması üzerinde olursa hareketin 2/3 nü okuyup 1/3 nü okumamaktır. Zamirde ihtilâs olursa zamiri uzatmamak demektir. Bkz. Mehmet Emin Efendi, *Umdetü'l-Hillân fi İzâhi Zübdeti'l-Irfân*, Asitane, İstanbul, ts, ss. 184-185.

³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 296.

düncü kıraate yer vermez. Kıraat kitaplarımızda yer alan dördüncü okuyuş şekli ise “ra” nın iskâniyle وَلَا يَأْمُرُكُمْ şeklinde Ebû Amr’ın kıraatidir.³³

Fiili يَأْمُرُكُمْ وَلَا şeklinde merfû okuyanlar yeni bir cümle başladığına³⁴ ve fâilin de Cenâb-ı Hak³⁵ ya da Efendimiz (s.a.v.)³⁶ olduğuna işaretle okumuşlardır.³⁷ İbn Âşûr وَلَا يَأْمُرُكُمْ fiilindeki nesy lââm’ının da 79. ayetteki لَبِشْرٍ مَا كَانَ cümlesindeki olumsuzluğa atfen geldiğini söyler. Ona göre Allah (c.c.) olumsuzluk ifade eden bir cümle buyurmuştur. Ardından اُولَئِكَ kullanılarak, اُولَئِكَ kullanılarak önceki ifadenin tersine bir cümle buyurmuştur. İşte baştaki ifadede yer alan olumsuzluğun devamına işaretle nesy lââmı gelmiştir. 79. ve 80. ayetler bağlamında dammeli kıraate göre ayetin takdiri ise şöyledir: مَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ... وَلَا هُوَ يَأْمُرُهُمْ أَنْ يَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ آتِبَاتًا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّكَ أَمْرٌ مُبِينٌ “Hiçbir insanın, Allah’ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah’ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. O size Melekleri ve peygamberleri ilâhlar edin diye emretmez.”³⁸

Bahsedilen fiili يَأْمُرُكُمْ وَلَا şeklinde okuyanlar bir önceki ayette yer alan لَبِشْرٍ مَا كَانَ cümlesindeki ifadelerle atfen böyle okumuşlardır.³⁹ İbn Âşûr, fiil böyle “ra” nın fethasıyla okunursa, وَلَا يَأْمُرُكُمْ fiilindeki لَ nın zâid olacağını ve لَبِشْرٍ مَا كَانَ cümlesindeki olumsuzluğun te’kidi için gelmiş olacağını söyler. Yani buradaki “lâm” nesy lââm’ının verdiği anlamı vermeyecektir. Buna göre takdiri anlam ise “Hiçbir insanın, Allah’ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra insanlara: Allah’ı bırakıp bana kul olun demesi ve melekleri ve peygamberleri ilâhlar edin diye emretmesi mümkün değildir.” şeklinde olacaktır.⁴⁰

1.3. (Elif –Nûn) Maddesinin Meksûr ve Meftûh Okunuşu

Buradaki konumuz اِنَّ، اِنْ ve اَنَّ. اِنَّ edatlarının farklı okunmasıdır. Farklı okumalara geçmeden önce (elif-nûn) dediğimiz اِنَّ edatının farklı kullanımlarıyla ilgili şu şekilde açıklamalar getirilmektedir:

اِنَّ edatı اِنَّ şeklinde okunursa “şüphesiz, gerçekten, muhakkak” manalarında cümleye pekiştirme anlamı katmaktadır ve genelde cümle başında gelmektedir. Örnek olarak اِنَّ الْعَدْلَ اَسَاسُ الْمُلْكِ “Adalet mülkün temelidir.” cümlesi verilebilir.

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/181.

³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 296.

³⁵ Mekki, *el-Keşf*, I/ 351; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/574-575.

³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/575; Dimyâtî, *ithâf*, s. 226.

³⁷ İbn Zencele, *Hucce*, s. 168.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 296.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 296. bkz. İbn Zencele, *Hucce*, s. 168; Mekki, *el-Keşf*, I/351.

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 296.

tedir.⁴¹Edat اِنَّ şeklinde kullanılırsa isim cümlesinin manasını mastara çevirmektedir ve cümlelerin başında gelmediği gibi “-olduğunu, -diğini” olarak tercüme edilmektedir. اِنَّ مَطِيْعٌ بِسُرِّي اِنَّكَ مُطِيْعٌ “İtaatli olman, beni sevindirir.” cümlesi örnek gösterilmektedir.⁴²

اِنَّ ve اِنَّ edatları اِنَّ ve اِنَّ şeklinde tahfif de edilebilmektedirler. Tahfif olması demek aynı manayı taşıdığı halde sonlarının şedde yerine sükûn (cezimli) olması demektir.⁴³ Örnek olarak اِنَّ نَطُّكَ لَمِنَ الْكَادِبِيْنَ “Biz seni gerçekten yalancılardan zannediyoruz.”⁴⁴ ayeti ve وَ نَعْلَمُ اَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَا.. “Ve senin bize hakikaten doğruyu söylediğini bilelim.”⁴⁵ ayeti verilmektedir. İlgili edat bazen şart edatı olarak اِنَّ şeklinde de gelebilmektedir. Şart cümlesine “eğer, şayet,...ise” gibi anlamlar katmaktadır.⁴⁶

Bu bilgilere yer verdikten sonra kıraat imamlarımızdan bazılarının aynı ayetteki edatların hemzelerini fetha ile okurken bazılarının ise kesre ile okuduklarına tanıklık edilmektedir. Buna göre ayetin anlamında birtakım değişiklikler ve zenginleşmeler olmaktadır. İlgili farklılıklar İbn Âşûr’un tefsirinde yer verdiği örneklerden biriyle gösterilmeye çalışılacak ve diğer kaynaklardan da istifade edilecektir.

“اَفْتَضِرُّبُ عَنكُمُ الذِّكْرُ صَفْحًا اِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ” (Siz, haddi aşan kimseler oldunuz diye, sizi Kur’an’la uyarmaktan vaz mı geçelim?)⁴⁷ ayetindeki اِنَّ edatının iki farklı okunuşu vardır.⁴⁸

İbn Âşûr; Nâfi, Hamza, Kisâi (ö.189/805), Ebû Ca’fer (ö.132/749) ve Halef’in bu edatı hemzenin kesresi ile اِنَّ şeklinde okuduğunu; İbn Kesîr (ö.120/738), Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım ve Ya’kûb’un ise hemzenin fethasıyla اِنَّ şeklinde okuduklarını söyler.⁴⁹

Hemzeyi kesre ile okuyanlara göre buradaki اِنَّ edatı şart ifade etmektedir. Bu durumda cümle de şart cümlesi olur.⁵⁰ Şart fiili gelecek zamanı ifade ettiği için⁵¹ mana اِنْ تَكُونُوا مُّسْرِفِيْنَ تَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرُ “Eğer siz haddi aşarsanız zikri sizden uzaklaştırıp, inzalinden vazgeçmeyiz.” şeklindedir.⁵² Buna benzer bir takdiri Ezheri

⁴¹ اِنَّ ile ilgili bilgiler için bkz. Uzun, Taceddin vd., *Anlatımlı Arapça*, Konya, 2009, s. 316-318.

⁴² اِنَّ ile ilgili bilgiler için bkz. Uzun, a.g.e., ss. 319-322.

⁴³ Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dil Bilgisi Sarf*, İFAV, İstanbul, 2008, s. 158.

⁴⁴ Şuarâ 26/186.

⁴⁵ Maide 5/113.

⁴⁶ Çörtü, a.g.e., s. 302.

⁴⁷ ez-Zuhruf 43/5.

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10 cüz. 25, s. 164. bkz. Dâni, *Câmi*, II/ 398; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/275; Dimiyâtî, *İthâf*, s. 494; Pâlûvî, *Zübde*, s. 123.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10 cüz. 25, s. 164.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10 cüz. 25, s. 164.

⁵¹ Ezheri, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr, *Meâni'l-Kıraât*, thk. Mustafa Derviş, Dâru'n-Neşr, Câmiatü Melik-i Suûdî, 1412/1991, II/361.

⁵² İbn Zencele, *Hucce*, s. 645.

(ö.370/980) yapmaktadır. O, bu okuyuşa göre takdirin şöyle olacağını söyler: نَضْرِبُ عَنْكُمْ الْعَذَابَ وَذِكْرُهُ “(Eğer siz haddi aşarsanız) sizden azabı ve onun uyarısını uzaklaştırmayız.”⁵³ Burada gerçekleşmemiş ama gerçekleşmesi muhtemel bir olay için böyle bir ifade kullanılmıştır. Aynı zamanda bir azarlama, muhatapların haddi aşmalarını izale etme ve Kur’an’ın şanını gösterme adına Cenâb-ı Hak böyle bir ifade buyurmuştur.⁵⁴

Hemzeye fethalı olarak اُنْ okuyanlara göre fiilde mastar manası vardır ve ta’lîl lâm’i hazfedilmiştir.⁵⁵ Buna göre çeşitli takdirler yapılmıştır. Bir takdire göre لِأَجْلِ لَا تَزُكُّ تَذَكِيرِكُمْ بِسَبَبِ كُونِكُمْ “Haddi aşmanızdan dolayı”, başka bir takdire göre مُسْرِفِينَ بَلَّ لَا تَزَالُ نُعِيدُ التَّذَكِيرَ رَحْمَةً بِكُمْ “Haddi aşmanız sebebiyle size hatırlatmayı terk etmeyiz. Bilakis, biz size rahmet olarak hatırlatmayı devam ettirir, sürekli hatırlatırız.” şeklindedir.⁵⁶ Burada şöyle bir takdir de uygun görülmüştür: “نَضْرِبُ عَنْكُمْ ذِكْرَ الْعَذَابِ بَأَنْ أُسْرِفْتُمْ أَوْلَانِ أُسْرِفْتُمْ “Haddi aşmanız sebebiyle/oldunuz diye sizden azap öğüdünü bırakmayız.”⁵⁷ Görüldüğü gibi hemzenin fethasıyla اُنْ şeklinde okunduğu zaman fiilin gerçekleşmesi söz konusudur. Bu haddi aşma fiili gerçekleşse bile Allah (c.c.) insanlara hatırlatmayı, öğüdü rahmetinin gereği olarak terk etmez.

Sonuç olarak edat kesreli اِنْ şeklinde okunursa haddi aşmanın mümkün olabileceği söz konusu iken; fethalı olarak اُنْ şeklinde okunursa haddi aşmanın gerçekleştiği anlamı ortaya çıkacaktır. Her iki okuyuşa göre Allah (c.c.), rahmetinin gereği olarak insanlara uyarıyı ve müjdeyi sürekli inzal ettiği ortaya çıkmaktadır.

1.4. Kelimelerin Fiil ve İsim Kalıplarıyla Okunuşu

Kıraat imamlarının ihtilaf ettikleri noktalardan biri de aynı kelimenin kimi imamlar tarafından fiil kalıbında okunurken kimi imamlar tarafından isim kalıbında okunmasıdır. Konuyla ilgili İbn Âşûr’un verdiği kıraat örneklerinden biri ele alınacak, diğer kaynaklardan istifade edilecek ve değerlendirilmelerde bulunulacaktır.

“فَكَ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ فَلَا افْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ”⁵⁸ *(Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir bilir misin? Köle azat etmek veya açlık gününde yemek yedirmektir.)*⁵⁸ -ayetlerindeki- فَكَ رَقَبَةٍ ve فَكَ رَقَبَةٍ kelimeleri farklı okunmuştur.⁵⁹

İbn Âşûr; Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Halef’in فَكَ kelimesini ref’ ile فَكَ رَقَبَةٍ kelimesine muzaf olarak فَكَ رَقَبَةٍ şeklinde ve إِطْعَامٌ kelimesini de

⁵³ Ezherî, *Meânî'l-Kıraat*, II/361.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10 cüz. 25, s. 164.

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10 cüz. 25, s. 164. bkz. Ezherî, *Meânî'l-Kıraat*, II/361; Mekkî, *el-Keşf*, II/255.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10 cüz. 25, s. 164.

⁵⁷ Ezherî, *Meânî'l-Kıraat*, II/361.

⁵⁸ Beled 90/13-14.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 357. bkz. Dâni, *Câmi*, II/486; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/300; Dimiyâti, *İthâf*, s. 585; Pâlûvi, *Zübde*, ss. 144-145.

فَكَ kelimesine atfen metinde geçtiği gibi merfu okuduklarını söyler. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâî'nin ise فَكَ kelimesini "kâf"ın fethasıyla ve fiili mazi kalıbında فَكَ şeklinde okuduklarını; bununla birlikte رَقَبَةً kelimesini de فَكَ fiilinin mefûlû olarak nasb ile رَقَبَةً şeklinde okuduklarını ifade eder. Yine bu şekilde okuyanların اِطْعَامُ kelimesini ise فَكَ fiiline atfen mazi fiil olarak اطْعَمُ şeklinde okuduklarını da ilave eder.⁶⁰

İfade رَقَبَةً فَكَ şeklinde okunduğu zaman مَا الْعَقَبَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ "O sarp yokuş nedir bilir misin?" ayetindeki الْعَقَبَةُ kelimesi açıklanmış olmaktadır. Buna göre وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ "O sarp yokuş nedir bilir misin? O, köle azat etmektir ya da doyurmaktır." şeklinde olacaktır.⁶¹ Burada görüldüğü gibi kıraat mahzup bir mübtedânın haberi olarak okunmuştur.⁶² İbn Âşûr bu kıraatte bir istiarenin varlığından bahseder. Ona göre, insanın nefesine zor gelen ameller الْعَقَبَةُ kelimesine benzetilmiştir. Köle azat etmek, fakiri ve yetimi doyurmak ameller insana zor gelebilir. Bunun için bu amelleri yapan kimse yokuşu aşmış olacaktır. Bunu yapamayan da aşamamış olacaktır.⁶³

İfade رَقَبَةً فَكَ فَكَ şeklinde mazi fiil kalıplarında okunursa فَكَ فَكَ فَكَ "Fakat o, sarp yokuşu aşamadı." cümlesi açıklanmış olacaktır. Buna göre 12. ayet yani وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ اِفْتَحَمَ الْعَقَبَةَ cümlesinden bedel olduğu da ifade edilmiştir. Buna göre takdir ise وَلَا فَكَ رَقَبَةً أَوْ اطْعَمَ "Köleyi azat etmek ve ona yemek yedirmekten ibaret olan/şeklindeki sarp yokuşu aşamadı." şeklinde olacaktır. Bu takdire göre yine 12. ayet ara cümle olmaktadır.⁶⁴

Sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: Kıraat فَكَ رَقَبَةً أَوْ اطْعَامُ olursa mana "(Sarp yokuş) köle azat etmek ve açlık gününde yetimi ve fakiri doyurmaktır." şeklindeyken; فَكَ رَقَبَةً أَوْ اطْعَمَ okunursa mana "(Sarp yokuşu aşamadı) yani köle azat etmedi veya açlık gününde yetimi ve fakiri doyurmadı." şeklinde olacaktır.⁶⁵

1.5. Tenvinli –Tenvinsiz Kıraat Farklılıkları

Kıraat imamlarının bir kısmı bazı kelimeleri tenvinli okurken bir kısmı da tenvinsiz okumuştur. Bu farklı okuyuşlar neticesinde kelimenin irabı değişirken, bu değişimin ayetin mealine hissedilen bir etkisi olmamaktadır. Bu konuyla ilgili İbn Âşûr'un verdiği örneklerden biri üzerinde diğer kaynaklardan da yararlanılarak durulacaktır. Varılan sonuçlar da burada yer alacaktır.

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ
karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 357.

⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 357.

⁶² İbn Zencele, *Hucce*, s. 765; Mekkî, *el-Keşf*, II/376.

⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 357.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 357. bkz. Ezherî, *Meâni'l-Kıraat*, III/147; Mekkî, *el-Keşf*, II/376.

⁶⁵ Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, s. 455.

yükseltiriz. Şüphesiz ki senin Rabbin hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.)”⁶⁶ayetindeki دَرَجَاتٍ lafzında farklı okunuşlar vardır.⁶⁷

İbn Âşûr Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer'in دَرَجَاتٍ kelimesini tensivsiz ve kendinden sonraki مَنْ kelimesine izâfetle مَنْ نَشَاءُ دَرَجَاتٍ şeklinde okuduğunu; geri kalan kıraat imamlarının ise metinde ilk geçtiği gibi tenvinli olarak دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ şeklinde okuduklarını söyler.⁶⁸

İlgili ifadeyi مَنْ نَشَاءُ دَرَجَاتٍ şeklinde tenvinli ve izafetsiz okuyanlara göre bir takım takdirler yapılmıştır. Bu takdirlerden bir tanesi دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ دَرَجَاتٍ “Dilediğimiz kimseyi, derecelerini yükseltiriz.” şeklindedir. Burada نَشَاءُ دَرَجَاتٍ fiil, دَرَجَاتٍ kelimesi ise ikinci mefûlüdür.⁶⁹ İkinci bir takdire göre دَرَجَاتٍ kelimesi fazilette yükselmenin mecaz olması sebebiyle, yükselmenin türünü açıklamak için temyiz olarak gelmiştir.⁷⁰ Başka bir takdire göre ise مَنْ kelimesi mefûl دَرَجَاتٍ kelimesi ise zarf olarak gelmiştir. Bunun manası ise مَنْ نَشَاءُ مَرَاتِبٍ وَمَنَازِلٍ “Dilediğimiz kimseyi rütbe ve makamlarda yükseltiriz.” şeklinde olur.⁷¹ Son olarak şöyle bir takdir de yapılmaktadır. Burada دَرَجَاتٍ kelimesi دَرَجَاتٍ ذَوِي دَرَجَاتٍ şeklinde hâl de olabilir. Buna göre mana دَرَجَاتٍ ذَوِي دَرَجَاتٍ “Dilediğimiz kimseyi derecelere sahip olduğu halde yükseltiriz.” şeklinde olacaktır.⁷²

Bu tenvinli kıraate göre yükseltilen, insanın kendisidir. İbn Zencele (ö.403/1013) bunu جَعَلُوا الَّرَّفُوعَ هُوَ الْإِنْسَانُ tabiriyle ifade eder. Aynı kelimedeki bu kıraat farklılıklarını, bu kelimenin geçtiği diğer ayetlerde de görmek mümkündür. Bu kıraatin böyle okunmasına Mücadele suresinin 11. “ يَرْفَعُ اللَّهُ الْهَالِكِينَ أَمْنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا 11. “ يَرْفَعُ اللَّهُ الْهَالِكِينَ أَمْنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا ” ayeti ve Nisâ suresinin 95-96. “ وَقَضَىٰ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَىٰ الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ ” ayeti ve Nisâ suresinin 95-96. “ وَقَضَىٰ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَىٰ الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ ” ama mücahidleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır. Kendinden dereceler, bağışlama ve rahmet vermiştir.” ayetleri örnek verilebilir.⁷³

Yukarıdaki ifadeyi مَنْ نَشَاءُ دَرَجَاتٍ okuyanlar İbn Âşûr'un dediği gibi دَرَجَاتٍ kelimesini tensivsiz ve مَنْ kelimesine izafetle okumuşlardır.⁷⁴ Bu okuyuşa göre نَشَاءُ دَرَجَاتٍ kelimesi fiil, دَرَجَاتٍ kelimesi bu fiilin mefûlü ve مَنْ kelimesinin de muzafıdır. Aynı za-

⁶⁶eI-En'âm 6/83.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 335. bkz. Dâni, *Câmi*, II/135; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/195; Dimyâtî, *İthâf*, s. 268; Pâlûvî, *Zübde*, s. 55.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, ss. 335-336.

⁶⁹ Ezherî, *Meân'l-Kıraat*, I/328.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 336.

⁷¹ Dimyâtî, *İthâf*, s.268.

⁷² İbn Zencele, *Hucce*, s. 258; Dimyâtî, *İthâf*, s. 268.

⁷³ İbn Zencele, *Hucce*, s. 258.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3 cüz. 7, s. 335. bkz. Mekkî, *el-Keşf*, I/437.

manda مَنْ kelimesi burada mahallen mecrûr olmaktadır.⁷⁵Buna göre anlam, “Biz dilediğimiz kişilerin derecelerini yükseltiriz.” şeklindedir. Bu ayeti mana bakımından destekleyen ayet şudur: “رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ = Dereceleri yükselten, arşın sahibi Allah.”⁷⁶ Bu kıraate göre yükseltilen insan değil derecelerdir. Bu derecelerin ilim olduğu, ameller olduğu, cennet ve sevaplar olduğuyla ilgili görüşler bildirilmiştir.⁷⁷

Sonuç olarak her iki kıraatten çıkan mana birbirine yakındır. Bu görüşümüzü Mekkî'nin şu sözü desteklemektedir. “**İnsanın derecesinin yükselmesi, kendisinin de yükselmesini gerektirmekte, aynı şekilde kendi yükselince de derecesi onunla birlikte yükselmektedir.**”⁷⁸

1.6. Kelimelerin Takdim veya Tehiriyle Oluşan Kıraat Farklılıkları

Başlıkla kastedilen cümle içerisinde failin mefule, mefulün faile takdim edilmesidir. Konuyla ilgili *et-Tahrîr* ve *t-Tenvîr*'den vereceğimiz şu örnek yerinde olacaktır.

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden bir takım ilhamlar aldı ve derhal tevbe etti. Çünkü Allah tevbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır.)⁷⁹ayetinde kıraat farklılıkları vardır.⁸⁰

İbn Kesîr, آدم kelimesini nasb, كلمات ise ref ile okumuş; diğer imamlar ise ادكimesini ref, كلماتkelimesini de –cemi müennes olduğu için – meksur ta ile okumuşlardır. İbn Kesîr'in okuyuşuna göre آدم kelimesi meful, كلمات kelimesi ise fail olur. Diğer kıraat imamlarının okuyuşuna göre ise ادkelimesi fail, كلمات ise meful olur.⁸¹

İbn Kesîr'in okuyuşuna göre mana “Allah (c.c.) katından Hz. Âdem (a.s.)'a bir takım kelimeler ulaştı, geldi.” şeklindedir.⁸² İbn Âşûr bu okuyuşla tevbe için kelimelerin sebep olduğundan burada sebebiyet ilgisi ile mecâz-ı mürsel yapıldığını söyler.⁸³ Bunu bir örnekle açmak gerekirse şöyle örneklendirilebilir. “Yağmuru gözledik.” dediğimiz de aslında nebatı ekini, bitkileri gözleriz. Burada nebatın oluşmasına sebep olan şey ise yağmurdur. Nebatı demeyip yağmuru söylediğimiz de sebebiyet ilgisi ile mecâz-ı mürsel yapmış oluruz.⁸⁴

⁷⁵ Ezherî, *Meâni'l-Kıraat*, I/328; Dimyâti, *İthâf*, s.268.

⁷⁶ Mü'min 40/15.

⁷⁷ Mekkî, *el-Keşf*, I/437; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/65; Karaçam, İsmail, *Kur'an İliminin Kur'an Tefsirindeki Farklılıkları Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, MÜİFV, İstanbul, 1996, s. 193.

⁷⁸ Mekkî, *el-Keşf*, I./438.

⁷⁹ Bakara 2/37.

⁸⁰ Dimyâti, *İthâf*, s. 176.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 439.

⁸² Bir takım kelimelerin ne olduğuyla ilgili olarak değerlendirmeler için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, ss. 438-439.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 439.

⁸⁴ Bu örnek için bkz. Teftâzânî, *Şerhü'l-Muhtasar alâ Telhisi'l-Miftâh*, Mektebetü's-Sahâbe, Antep, ts, → →

Diğer kıraat imamlarının okuyuşunda ise mana **“Hz. Âdem, Rabbinden o kelimeleri aldı ve onları kabul edip onlarla (Rabbine) dua etti.”** şeklinde olur.⁸⁵

1.7. Fiillerin Malum ve Meçhul Sığa ile Okunuşları

Her dilde farklı şekillerde görüldüğü üzere Arap dilinde de fiil cümlesinde öznenin gösterilmesine ya da gösterilmemesine göre fiilin malum ya da meçhul okunması mümkündür. Bunun elde edilmesi ise Arap dilinin kendine özgü yapısı ile kelimenin yazılışında bir değişikliğe gitmeden fiil ve fail üzerine konan hareketlerle sağlanmaktadır.⁸⁶

Malum fiil, işi yapan öznenin cümlede gösterildiği; meçhul fiil ise bir cümlede işi yapan öznenin belli olmadığı ve hazf olunduğu, naibi fail dediğimiz öznenin yerini alan bir kelimenin gösterildiği fiillerdir.⁸⁷

Kur’an’ı Kerim’de bazı fiiller malum/etken bazı fiiller de meçhul/edilgen olarak gelir. Bu durum kıraat farklılıklarında da yerini bulur. Kıraat imamları aynı kelimeleri kimi zaman malum kimi zaman da meçhul okumuşlardır. Bunun sonucu manada da değişiklik söz konusu olacaktır. Buna göre kıraat imamlarının, fiilleri malum ve meçhul sığa da okumasıyla mananın nasıl değiştiği İbn Âşûr’un tefsirinden bir örnekle gösterilecektir.

“*وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَ* (Bir peygamberin hıyanet etmesi, olur şey değildir.)”⁸⁸ ayetindeki *يُغْلَ* kelimesi malum ve meçhul olmak üzere iki şekilde okunmuştur. Kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım metinde geçtiği gibi malum okurken; diğer kıraat imamları ise kelimeyi *يُغْلَ* şeklinde meçhul okumuşlardır.⁸⁹

Kelimeyi *يُغْلَ* şeklinde okuyanlara göre failnebidir.⁹⁰ Bu kıraate göre fiil *غَلَّ* den sülâsi mücerredir. İbn Âşûr *غَلَّ* fiilinin *الغُلُولُ* den müştak olduğunu söyler. Ona göre *الغُلُولُ* kelimesi kıyası olmayan bir mastardır; manası ise, “ordunun emirinin izni olmadan ganimetten bir miktar almaktır” ve mutlak anlamda maldaki hıyanettir.⁹¹

Kelimeyi *يُغْلَ* şeklinde meçhul okuyanlara göre ise failhazfedilmiştir. Onun yerine gelen naibi faildeki zamir ise nebiye racidir. Bu kıraate göre fiil, ifal babından *أَغْلَ* den gelmiştir.⁹²

→ →
s.65.

⁸⁵ Dimyâtî, İthâf, s.176.

⁸⁶ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 252.

⁸⁷ el-Ğalâyînî, Mustafa, *Câmiu’-d-Dürûsi’-l-Arabiyye*, (I-III ciltler birarada), el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1966, II/ 250; Çörtü, a.g.e., ss. 102-103.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/161.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 4, s. 155. bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/ 183; Dimyâtî, *İthâf*, s. 231; Pâlûvî, *Zübde*, ss. 43-44.

⁹⁰ Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, *Tefsîr Ebi’s-Suûd/İrşâdü’l-Aklî’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut, ts, II/106.

⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 4, s. 155.

⁹² Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Muğnî fî Tevcîhi’l-Kıraat-Aşri’l-Mütevâtira*, Kahire, 1993, I/375.

Bedir savaşında kaybedilen bohçayı Hz. peygamberin aldığı ve de Hz. Peygamberin Uhud savaşında ganimetleri savaşçılar arasında taksim etmeyeceği şeklindeki iki rivayet göz önünde bulundurulduğunda iki kıraat arasındaki anlamsal farklılık daha iyi anlaşılacaktır.⁹³

Bu durumda kıraatlere göre ayetin anlamı şöyle değişiklik göstermektedir:

Malum *أَنْ يُغَلَّ* kıraatine göre mana “Hiçbir peygamberin (ashabına karşı) ganimet malına (veya emanete) hıyanet etmesi olur şey değildir.”⁹⁴şeklindedir.

Meçhul sığa okunan (*أَنْ يُغَلَّ*) kıraatine göre mana ise: “Peygambere hainlik sıfatı nispet edilemez.” şeklindedir. Bu kıraate göre mananın şöyle olacağı da söylenmiştir: “(Hiçbir) kimsenin Peygambere ihanet etmesi olamaz/olmasın.”

Müfessir İbn Âşûr iki kıraati zikrettikten sonra onlardan çıkan anlamlara ise şöyle değinir: “Cumhurun okuduğu kıraatte ganimetlerde ihanet etmesinler diye nebinin ordusuna bir nehy anlamı vardır. Yani peygamberin gözetimi altında olan ganimete ihanet etmeyin; çünkü ganimetleri paylaşmak peygambere aittir.”⁹⁵ Burada şunu anlıyoruz ki peygamberin emaneti altında olan bir mala hıyanet edilmesi peygambere ihanet etmek demektir. İbn Âşûr kelimenin meçhul okunduğu zaman da mananın şöyle olacağını söyler: “Peygamber aldatmaz ki ordusunda aldatma olsun. Buradaki *الغلول* /hıyanetin peygambere atfedilmesi mecâz-i akıldır. Yani peygamberin ihanet etmesi zaten düşünülemez. Onun eğitiminden geçen onunla birlikte olanlardan böyle bir şey vaki olmaz böyle bir eksikliği yapmaz.” İbn Âşûr meçhul okumayla ilgili şöyle bir takdirin yapılabileceğini de söyler: “مَا كَانَ لِجَيْشٍ = “Bir peygamberin ordusuna aldatmak yakışık almaz.”⁹⁶

Sonuç itibariyle şu söylenebilir: *أَنْ يُغَلَّ* kelimesinin iki farklı okunuş şekli vardır. Kelime malum olarak okunduğu zaman hitap “Bir peygamberin ganimeti aşırması/emanete hıyanet etmesi yakışmaz.” şeklinde Hz. Peygambere iken, meçhul okunduğunda ise “Bir peygambere hainlik edilmesi yakışık almaz.” şeklinde ashabinadır.

⁹³ İbn Âbbâs (r.a) dan rivayete göre ashap, Bedir savaşında harp ganimetlerinin içinde bulunduğu bohçayı kaybettiler. Ashaptan bazıları: “Herhalde bunu Rasûlullah (s.a.v) almıştır.” dediler, onun üzerine bu ayet nazil oldu. Yine İbn Abbâs’tan bir rivayete göre, Uhud gazvesinde okçular, merkezi terk edip ganimete koşmalarına sebep olarak, Rasûlullâh herkesin aldığı kendisinin olsun der de ganimetleri taksim etmez, diye korktuk, nitekim Bedir’de taksim etmemiştir.” demişler, Rasûlü Ekrem de: Demek ki ganimetleri size taksim etmeyeceğiz de hainlik mi yapacağız zannettiniz?, buyurmuşlardı. Bu sebeple Peygamberin şânını tenzih ve hainliğin Allah’ın gazabını çeken büyük bir günah olduğunu ve cezasız kalmayacağını açıklamak için bu ayetler inmiştir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/648-651; İbn Kesir, *Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav’ el-Kaysî, Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, Dâru-Tayyibe, Riyad, 1418-1997, II/150-157; Karaçam, *Kur’ân İliminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, s. 171.

⁹⁴ Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, s. 152; Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 253.

⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 4, s. 155.

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 4, s. 155.

Kıraatte fiillerin malum ve meçhul sığa ile okunuşları bizim nahiv yönünden ele aldığımız kıraat farklılıklarının son konusuydu. Bundan sonra kelimenin sarfına etki eden kıraat farklılıkları ele alınacaktır. Sarf açısından doğan kıraat farklılıkları belli başlıklar altında ele alınacak ve açıklama yapılacaktır.

2. Sarf Yönünden Kıraat Farklılıkları ve Anlamlara Yansımaları

Ferşî yönden kıraat farklılıklarının ikinci konusu ise sarf yönünden kıraat farklılıklarıdır. Sarf yönünden kıraat farklılıklarına “kelimelerdeki kip değişikliğinden kaynaklanan kıraat farklılıkları” da denilmektedir. Bunun içerisine fiil kalıplarındaki ihtilaflar, fiilin iki farklı vecihle okunması, fiilin iki farklı zaman kalıbı ile okunması ve isimlerdeki farklı okumalar girmektedir.

2.1. Fiillerin Merfû ve Meczûm Okunuşları

Kıraatte bazı fiillerin sonu kimi imamlar tarafından merfû okunurken kimi imamlar tarafından meczûm okunmaktadır. Bu okuyuş farklılığına göre anlamlarda değişiklikler olabilmektedir.

“*Simdi iyice biliyorum ki Allah her şeye kadirdir, dedi.*”⁹⁷ ayetindeki *أَعْلَمُ* fiili iki şekilde okunmuştur.⁹⁸

Ayetteki kıraat farklılıklarına geçmeden önce bu ayetle ilgili şu bilgiyi hatırlatmak yerinde olacaktır: “İlgili ayetten bir önceki ayette Yüce Allah kendisini tanrı yerine koyan bir inkârcının halini ve çıkmaza düşmesini tasvir etmişti. Yani Hz. İbrahim’le Nemrud’un arasında geçen diyalogu vermişti. Burada ise hakkı kabul eden bir mü’minin durumunu canlandırmaktadır. Ayette anlatıldığına göre ismi verilmeyen bu zat (İbn Âşûr bu kimsenin Ermiyâ b. Halkiyâ (MÖ.6.yy) ya da Uzeyr b. Şerhiyyâ (MÖ.4.yy) olduğunu söyler.)⁹⁹ harab olmuş bir kasabaya uğrar. Kendi kendine “Allah bunları nasıl diriltir? diye sorar. Yüce Allah onu öldürüp yüz sene sonra tekrar diriltir. Adam ise bir gün yahut daha az bir süre böyle kaldığını zanneder. Kendisine yüzyıl böyle kaldığı, yiyecek ve içeceğin bozulmadığı, fakat eşeğinin dağlanmış kemik haline geldiği bildirilir. Daha sonra da onun gözleri önünde kemikleri bir araya getirilip eşek diriltir. Adam Yüce Allah’ın her şeye kadir olduğunu itiraf eder.”¹⁰⁰

Bu bilgiyi verdikten sonra bu ayetin son kısmındaki kıraat farklılıkları şöylece ifade edilebilir:

İbn Âşûr *أَعْلَمُ* fiilini Hamza ve Kisâ’ nin hemze-i vasl, emir sığasıyla ve “mim” in sükûnu ile *اعْلَمُ* şeklinde; diğer kıraat imamlarının ise metinde geçtiği gibi *أَعْلَمُ* şek-

⁹⁷ Bakara 2/259.

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz.3, s. 35. bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/174; Dimyâtî, *İthâf*, s.209; Pâlûvî, *Zübde*, s. 37.

⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 35.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII/37; Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, ss. 133-134.

linde merfu muzariokuduklarını belirtir.¹⁰¹

Bu ifadeyi “mim” harfini cezm ile ve Allah’ın bir emri olarak okuyanın delili İbn Mes’ûd (r.a.)’ın bunu *فِيكَ اعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* şeklinde okuyuşudur. İbn Abbâs da aynı şekilde okumuştur.¹⁰² İbn Âşûr bunun emir sığısıyla okunacağına daha önce zikredilen *فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ* ifadesinin de delâlet ettiğini söyler.¹⁰³ Bu kiraate göre mana şöyle olur: “Durum kendisine açıkça belli olunca Cenâb-ı Hak: Bil ki! Allah her şeye kâdirdir, buyurdu.” Bir başka şekilde şöyle olabilir: Ayette bahsedilen kişi kendi kendine “ Bil ki! Allah her şeye kâdirdir, dedi.”¹⁰⁴

İbn Âşûr, bahsedilen kelimeyi *اعْلَمُ* şeklinde okunarak fiilin muzari gelmesini Cenâb-ı Hak’ın *فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ* şeklindeki emrine, köye uğrayan kimsenin cevabı olarak değerlendirir. Aynı zamanda kiraatin bu şekilde gelmesi o nebinin ilminin yenilenmesini, bilgisinin tazelenmesini de göstermektedir. Nebi Allah’ın her şeye gücü yettiğini zaten biliyordu. Fiil, muzari gelerek “Bir kez daha Allah’ın her şeye gücünün yettiğini görmüş oldu.” şeklinde bir anlamı da barındırmış olur.¹⁰⁵ Şu yorum da yapılmaktadır: Allah Teâlâ’nın öldürmesi ve diriltmesi müşahede yoluyla o kimseye belli olunca O, “Biliyorum ki Allah, her şeye kâdirdir.” demiş ve “Bu istidlalden önce bildiğim şeyi bizzat müşahede ederek kavradım, bildim.” anlamında te’vil edilmiştir.¹⁰⁶

Her iki kiraatten çıkan sonuç aynıdır. Allah her şeyi yaratandır. Yoktan var edendir. Her şeye gücü yetendir. Allah nebi olduğu söylenen bir kulunun başından geçen hâdiseyi bizlere anlatarak yaratmanın Allah’a ait olduğunu ve sürekli olabileceğini bizlere göstermektedir. Kiraatlere göre bu durum ister peygamberin diliyle ister Cenâb-ı Hak’ın sözleriyle söylenmiş olsun bu böyledir.

2.2. Kelimelerin Farklı Kalıplarla Okunuşları

Bazı ayetlerde kiraat imamları kelimeleri farklı kalıplarla okumuşlardır. Bu kelimeler fiil ya da isim şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu başlıkta iki örnek yer alacaktır. Birinci örnekte fiilin; ikinci örnekte ismin farklı şekilde okunması incelenecektir.

FiİLİN FARKLI ŞEKİLDE OKUNMASI:

واذ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (Hani bir zamanlar, Mûsâ ile kırk gecelik süre için sözleşmiştik. Sonra siz onun arkasından haksız yere buzağ-

¹⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 38.

¹⁰² İbn Zencele, *Hucce*, s. 144.

¹⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 38.

¹⁰⁴ Çetin, *Kiraatlerin Tefsire Etkisi*, ss. 135-136.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2 cüz. 3, s. 38.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, VII/37.

yı(ilah) edindiniz.)”¹⁰⁷ayetinde **وَاعْتَدْنَا** kelimesinde iki farklı okunuş vardır. Ebû Amr, Ebû Ca’fer ve Yâ’kûb¹⁰⁸ bu surede olduğu gibi A’râf ve Tâhâ surelerinde bu fiili de **وَاعْتَدْنَا** şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁹ Diğer mütevâtir kıraat imamları da elifle **وَاعْتَدْنَا** şeklinde okumuşlardır.¹¹⁰

İbn Âşûr **وَاعْتَدْنَا** kelimesinin **وَاعْتَدْنَا** okunmasıyla ilgili olarak şunları ifade eder: “Burada müfâale babından gelen **وَاعْتَدْنَا** kelimesinde **الْمُوَاعَدَةُ** (vaadleşmek) anlamı vardır. Buradaki vaadleşmekten kastedilen ise Allâh (c.c.)’ın Mûsâ (a.s)’ya kendisi ile münâcâtı için kavmiyle ilişkisini kesmesi emridir. Burada emre karşılık va’d’in zikredilmesi ise Hz. Mûsâ’nın şerefine artırılması, Allâh’ın kelâmıyla konuşması ve şeriatı vereceğine dâir söz vermesi anlamlarını içerir. Burada müfâale babının kullanılması va’din ve va’dedilen şeyin meydana gelmesi içindir. Yine burada müfâale babı kendi babının özelliği ile gelmemiş, mecâzen gelmiştir. Fiil Allâh’a isnâd edildiğinde babın anlamında olan iki kişinin karşılıklı olarak yaptığı eylem söz konusu olmaz. Bu fiilin Allâh tarafından yapıldığının te’kidi veya tekrarı anlamında olur. **الله** dendiğinde “Allâh onu öldürdü.” anlamındadır. Yoksa müfâale babındaki anlamı olan karşılıklı yapma eylemini içermez.¹¹¹

İbn Âşûr **وَاعْتَدْنَا** kelimesini **وَاعْتَدْنَا** şekilde okuyanlar için hakiki anlamda müfâ’ale babından geldiği söyleyenlerin de olduğunu ve takdirin şu şekilde olacağını söyler: “Eğer bu kelime müfâ’ale babının hakiki kullanımından gelirse o zaman Allah, Mûsâ’ya şeriat vereceğini va’dediyor ve münâcat için huzuruna gelmesini emrediyor. Mûsâ ise Rabbine emirleri tutacağını va’dediyor. Bu şekilde okunursa anlam tamam olur.”¹¹²

Fiili (وعدنا) elifsiz okuyan kurraya göre şu tespitler yapılabilir. **وَاعْتَدْنَا** kelimesinde kullarına va’d Allah’tandır. Müfâale babından gelen **الْمُوَاعَدَةُ** (vaadleşmek) ise iki kişi arasında olur. Buna mukabil Allah va’d etmede tektir.¹¹³ Sonuç olarak bu bahsi geçen iki kıraat anlamı zenginleştirmektedir.

İSMİN FARKLI ŞEKİLDE OKUNMASI:

“**مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ**” ayetinde¹¹⁴ geçen **مَالِكِ** kelimesinde iki farklı okunuş vardır:¹¹⁵ Bi-

¹⁰⁷ Bakara 2/51.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 498.

¹⁰⁹ Dimyâtî, *İthâf*, s. 177; Pâlûvî, *Zübde*, s. 23.

¹¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 497. bkz. Dimyâtî, *İthâf*, s. 178; Pâlûvî, *Zübde*, s. 23.

¹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 497.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 497.

¹¹³ Dimyâtî, *İthâf*, s. 178.

¹¹⁴ Fâtiha 1/4.

¹¹⁵ Fâtiha suresinde yer alan farklı kıraatler hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Eren, Cüneyd-Uluğ, İbrahim, “*Kıraat Farklılıklarının Fâtiha Süresinin Yorumlanmasındaki Rolü*”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/2 Winter 2014, p. 623-637, Ankara-Turkey.

rincisi Âsım, Kisâi, Yâ'kub ve Halef'in okuduğu مَالِك (din gününün sahibi) şeklidir. Diğer kıraat imamlarının okuduğu مَلِك (din gününün hükümdarı, meliki) şeklidir.¹¹⁶ Yani م harfinin üzerinde ziyade bir elifin okunup okunmaması meselesidir. Bu iki farklı okunuştan farklı manalar çıkmaktadır.

İbn Âşûr مَالِك kelimesinin farklı okunması ve manaya etkisi ile ilgili olarak her iki kelimeyi bir arada değerlendirerek bilgiler verir. Biz ise gruplandırmaya giderek konunun, zihinlerde daha iyi yer etmesine katkı vermek istiyoruz.

İlgili kelimeyi مَلِك şeklinde okuyanlara göre kelime sıfat-ı müşebbehe olarak mülkûn/hâkimiyetin, kuvvet ve otoritenin sürekli sahibi anlamına gelir. Kelime مَالِك kelimesinden türemiştir.¹¹⁷ Kelimedenden doğan manaya göre İbn Atiyye'nin dediği gibi Cenâb-ı Hak'ın yaptığı bütün işler, O'nuntasarrufu altındadır. Bütün işleri Allah yapar.¹¹⁸ Hem mecâzî hem de hakiki olarak her şeyin sahibi Allâh'tır. مَالِك okumakla insanların zihninde mülkûn sahibinin Allah olduğu bilgisi yer eder. Bu kelimeyle fert, toplum ve beldelerin yönetiminin Allah'ın tasarrufu altında olduğu ortaya çıkar. Bunun için insanların meliki denilir; canlıların ve malların meliki denmez.¹¹⁹

مَلِك şeklindeki okuyuşa göre Allah kıyamet gününde tüm kainatın tek otoritesi olup dünyadayken geçici olarak bir takım mülkiyetlere sahip olan kimselerin kendilerine verdiği idare etme ve yönetme vasfının sona erdiğini ve onların sahip oldukları her şeyi kendi tekeline tekrar aldığını bildirmektedir.¹²⁰

İbn Âşûr, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'den rivayet edilen ve Tirmizi'de yer alan bir hadise yer verir. Bu hadise göre, Hz. Peygamber (s.a.v) bu kelimeyi مَلِك şeklinde okumuştur.¹²¹ İbn Âşûr bu hadisi verdikten sonra kurrânın kıraati, kendilerinden önceki nesillerden aynen aldıklarına dair görüşü bir örnekle de açıklar.¹²²

مَالِك kelimesini elifle مَلِك şeklinde okuyanlara göre kelime مَالِك kelimesiyle nite-lenirse مَلِك fiilinin ism-i fâilî olarak gelir. المَلِك kelimesi eşya ile ve menfaatlerle ilgili bir kelimedir. Malı elinde bulunduran, sahip olduğu mülkte dilediği gibi tasarrufta bulunan anlamına gelir.¹²³

¹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175. bkz. Dimyâtî, *İthâf*, ss. 162-163; Pâlvî, *Zübde*, s. 7.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175.

¹¹⁸ Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175; İbn Atiyye, Ebû Bekir Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahman el-Muharibî el-Gırnatî el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüş-Şâfiî Muhammed, Beyrut, 1422/2001, I/69.

¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175.

¹²⁰ Ünal, e.g.e., s.180.

¹²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175; Tirmizide geçen hadiste مَلِك şeklinde rivayet eden sahabilerin başka sahabiler olduğu, Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in مَالِك şeklinde okuduklarına dair başka bir rivayet söz konusudur. İbn Âşûr burada sehven isimleri farklı vermiştir. Bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avved Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, *Kıraât*, 1, hadis no: 2927.

¹²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175.

¹²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175.

kelimesini elifle مَالِك şeklinde okunmasına göre Allah din gününde bütün mülkün tek sahibi olup artık kendisiyle birlikte bir başkası söz sahibi olamayacaktır. O gün Allah, her şeyde tasarruf yetkisine ve hüküm vermeye tek sahip olan kadır-i mutlak olan kişidir.¹²⁴

İbn Âşûr مَالِك şeklinde okuyuşu isimleri yukarıda geçen kurranın okuduğunu, aynı zamanda مَالِك şeklindeki okuyuşu, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Ubeyy b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Talha b. Ubeydullâh ve Zübeyr b. Avvâm'ın Hz. Peygamber (s.a.v)'den rivayet ettiklerini söyler. Tirmizi'de geçen bir hadisi vererek Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in de böyle okuduğunu ifade eder.¹²⁵

İbn Âşûr iki okuyuş şeklinin de mütevâtir olduğunu söyler. Aynı zamanda müfessirlerin ve farklı okuyuşlardan ihticâc yapanların ملك kelimesini يَوْمَ الدِّين ifadesine muzaf yapmadan sadece iki farklı okuyuşu anlamlandırmaya çalışmalarını eleştirir. Bu iki okuyuş şekline ortaya çıkan manaların sadece ملك kelimesinden çıktığını ama ملك kelimesini يَوْمَ الدِّين ifadesine mutlaka muzaf yapmamız gerektiğini ve bundan kaçış olmadığını söyler. Böylece anlamın dünya ve ahirette tasarruf sahibi olduğu ortaya çıkar.¹²⁶

Sonuç olarak ملك kelimesinin iki farklı okunuşundan anlamda zenginleşme gerçekleşmektedir. Buna göre مَالِك kıraati “Din gününün hükümdarı” anlamına gelirken; مَالِك kıraati “Din gününün sahibi” anlamını barındırmaktadır.¹²⁷ Aynı zamanda bu anlama ulaşabilmek için ملك kelimesini يَوْمَ الدِّين terkihiyle birlikte okumak gerekmektedir.

1. Kelimelerin Müfred ve Cemi Okunuşları

Kıraatleri incelediğimizde karşımıza çıkan özelliklerden biri de kelimelerin müfred (tekil) ve cemi (çoğul) olarak okunmuş olmasıdır. Bir kısım kurra bazı kelimeleri müfred okurken diğerleri ise cemi kalıbında okumuştur.¹²⁸

Şimdi konuyla ilgili bir örnek verelim.

“مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ”¹²⁹ ayetinde مَسَاجِدْ kelimesi iki türlü okunmuştur. Birincisi: İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'un okuduğu gibi müfred siga ile مَسْجِدْ şeklinde okunmasıdır. İkincisi ise diğer imamların okuduğu gibi cemi şeklinde مَسَاجِدْ şeklin-

¹²⁴ Bâzemül, Muhammed b. Ömer Salim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Camiatü Ümmi'l-Kura, Arabistan, H.1412, s. 326-327.

¹²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175; Tirmizi, *Kırâât*, 1, hadis no: 2928.

¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 175.

¹²⁷ Ünal, e.g.e., s.181.

¹²⁸ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 306.

¹²⁹ Tevbe 9/17. Bu mananın verilmesi İbn Âşûr'un tefsirine uygun düşmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 5 cüz. 10, s. 140.

de okunmasıdır.¹³⁰

İbn Âşûr kelimenin **“Allah’ın meşitleri”** şeklinde cemi okunması halinde Mescid-i Haram’ın ve o kutsal beldede bulunan sa’y yerlerinin, Arafat ve Minâ’nın, şeytan taşlama yerlerinin ve bazı menâsikin yapıldığı yerlerin anlaşılabilirliğini ifade eder.¹³¹ Kelimenin **“Allah’ın meşitleri”** kıraatında ilk önce Mescid-i Haram anlamı anlaşılmaktadır; çünkü Kâbe bütün meşitlerin kıblesidir. Bir de ilgili kıraatte bütün meşitlerin bu hükme dâhil olması söz konusudur.¹³²

İbn Âşûr, birinci şekilde müfred okuyanlara göre ise ayette geçen **“Allah’ın Mesciti”** nin Mescid-i Haram anlamında olacağını veya izafetle cins isim olma özelliğini alarak tüm meşitlere şâmil olacağını söyler.¹³³

2. Kelimelerdeki Harf Farklılıklarına Göre Kıraat

Kıraat imamları senetlere göre aynı kelimedeki harfleri farklı şekilde okumuşlardır. İbn Âşûr da kelimelerdeki harf farklılıklarına göre oluşan kıraat vecihlerinin anlamlara yansımalarını işlemiştir. Bu konuyla ilgili burada şu örneğey verilecektir.

“**وَ مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيْينٍ** (O peygamber gaybe ait haberlerde cimrilik etmez.)¹³⁴ ayetindeki **بِضَيْينٍ** kelimesi iki şekilde okunmuştur.¹³⁵

İbn Âşûr Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ebû Ca’fer, Ravh ve Halef’in “dâd” ile **بِضَيْينٍ** şeklinde; diğer kıraat imamlarının ise “zâ” ile **بِطَيْينٍ** şeklinde okuduklarını söyler.¹³⁶

İbn Âşûr kıraat farklılıklarından doğan manaları vermeden önce bu kıraatlerin yazımıyla ilgili bizlere bilgiler verir. Ona göre Hz. Osman’ın yazdırdığı ve çeşitli beldelere gönderilen Mushafların hepsinde kurranın ittifakiyla Mushaflarda yazılı olan **بِضَيْينٍ** şeklindedir.¹³⁷ İbn Âşûr, Ebû Ubeyd’den nakledilen Taberî’deki bir bilgiye yer verir. Taberî’deki bilgiye göre kıraatleri farklı olsa da Müslümanların yazımı konusunda ittifak ettikleri kelimenin **بِضَيْينٍ** şeklindeki yazımıdır.¹³⁸ Aynı zamanda İbn Âşûr, *el-Keşşâf*’ta yer alan bir bilgiyi de bizlerle paylaşır. Ubeyy b. Ka’b’in mushafında kelime **بِضَيْينٍ** şeklinde, Abdullah b. Mes’ûd’un mushafında ise **بِطَيْينٍ** şeklinde

¹³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 5 cüz. 10, s. 140. bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/209; Dimyâtî, *İthâf*, s. 302.

¹³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 5 cüz. 10, s. 140.

¹³² Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu'l-Beyân fi Te’vili'l-Kur’ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000, XIV/166.

¹³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 5 cüz. 10, s. 140.

¹³⁴ Tekvîr 81/24.

¹³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 161. Ayrıca bkz. Dâni, *Câmi*, II, 477; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 298; Dimyâtî, *İthâf*, ss. 573-574; Pâlûvî, *Zübde*, ss. 142-143.

¹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 161.

¹³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 160.

¹³⁸ Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 160; Taberî, *Tefsîr*, XXIV/262.

yazılmıştır. Şâtibî ise mushaflarda “dâd” ile بِضَيِّين şeklinde yazıldığını söyler.¹³⁹

İbn Âşûr’un verdiği bilgilere göre eğer Mushaflarda kelime “dâd” ile بِضَيِّين şeklinde yazılmışsa kıraat imamlarından bazıları niye بِضَيِّين şeklinde okumuştur? Okunan kıraat, Hatt-ı Osmâniye’ye uygun olmayacak mıdır? Kıraatin sahih olma şartlarından bir tanesi de bu değil midir? gibi sorular akla gelebilir. Bu sorulara şöyle cevap verilebilir: Başta her iki kıraatin hem بِضَيِّين kıraatinin hem de بِطَيِّين kıraatinin mütevâtir olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’den nakledildiğine dair bilgiler elimizde mevcuttur. Bir kıraatin mütevâtirliğinden bahsediyorsak o kıraatin sahihliği için ortaya konan şartları taşımasına gerek yoktur. Çünkü mütevâtir olan bir kıraatte tüm kurranın, âlimlerin ve Müslümanların icması ve kabulü vardır. Onun için şart aramaya gerek yoktur. Zaten بِضَيِّين kıraati mütevâtirdir ve mushaflarda yazılıdır; بِطَيِّين kıraati ise çeşitli beldelere gönderilen Mushaflarda yazılı olmasa da mütevâtiren bize kadar gelmiştir.¹⁴⁰

Kıraatlerin yazımıyla ilgili bilgiler verdikten sonra bu kıraatlerden doğan anlamlara geçebiliriz.

İbn Âşûr ilk önce her iki kıraatin Allah tarafından iki vecih olarak ve iki manaya delâlet etsin diye indirildiğini söyler ve kıraatlerin manalarını izah eder:

Kelime “dâd” ile ضَيِّين şeklinde okunursa “Elindekini hiç vermeyen cimri” manasına gelir.¹⁴¹ İbn Âşûr, cimrilikten kastedilenin burada hem hakiki hem de mecazi manasında anlaşılabileceğini söyler. Ona göre, ضَيِّين kelimesini cimriliğin hakiki manasında ele alınması durumunda “Sizin arkadaşınız cimri değildir, kendisine vahyedilen gaybî haberleri menfaat elde etmek için cimrilik yapacak, saklayacak değildir, tebliğ görevini olduğu gibi yerine getirir.” anlamına gelecektir.¹⁴²

İbn Âşûr ضَيِّين kelimesindeki “cimrilik” manasının mecaz olarak alınması halinde şu mananın ortaya çıkacağını söyler: ضَيِّين kelimesinde gizleme konusunda mecazî mürsel vardır. Yani cimrilik etmek gizlemektir. Gizleyen kimse bir şeyi saklar; fakat peygamberimiz kendisine vahyedileni gizlemez/saklamaz ki cimri olsun. Peygamberimiz (s.a.v.) kesinlikle kendisine verilen gaybi haberleri gizleyecek değildir.¹⁴³

İkinci kıraat olan طَيِّين kelimesi ise suçlu, sanık, güvenilmeyen, hayırsız manalarına gelmektedir. Kelimenin kökü الطَّيُّنُdür. İfal babından الاظنُّان ise bir başkasını itham etmek, üzerine suç atmak demektir.¹⁴⁴ İbn Âşûr طَيِّين kelimesinin ma-

¹³⁹ Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 160; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/327.

¹⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 161.

¹⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 161.

¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 161.

¹⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 162.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 163; Ayrıca bkz. Karaçam, *Kıraat*, s. 214.

nasının “kendisine kötülük töhmeti yapılmış/bulaşmış” olduğunu söyler. Hz. Peygamberimizin gaybe dâir verdiği haberlerden dolayı kendisinin yalan söylediği iddia edilerek töhmet altında bırakılmıştır. Bu kıraate göre mana “Gayb konusunda verdiği haberlerde peygamber töhmet altında bırakılamaz.” şeklinde olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)’in risâlet görevini yerine getirirken tamamen vahye tabi olduğu Kur’an’da çokça zikredilmektedir. İslâm itikadına göre bunun dışına çıkıp, vahiylerde herhangi bir tasarrufta bulunması mümkün değildir.¹⁴⁵

Sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: Her iki kıraat de mütevâtirdir. Hz. Peygamber (s.a.v) den bize kadar gelmiştir. Bu kıraatlerden ضَيِّبٍ şeklindeki kıraat Kurranın ittifakıyla Mushafalarda yazılıdır. Abdullah b. Mes’ûd’un mushafında yazılı olan ضَيِّبٍ kıraati de çeşitli beldelere dağıtılan Mushafalarda yazılı olmasa da mütevâtiren bize kadar gelmiş ve mütevâtir kurrâdan bazı imamların böyle okumaları da mütevâtirliğine delil teşkil etmektedir.

Ayetin وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيِّبٍ kıraatiyle manası “O peygamber gaybe ait haberlerde cimrilik etmez.” şeklinde olurken; وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيِّبٍ kıraatiyle manası “Hz. Peygamber (s.a.v.) -ona vahyedilene kendisinden bir şey ilâve etti diye- töhmet altında bırakılamaz.” şeklinde olacaktır.

3.Kelimelerin Tahfif-Teşdid İle Okunuşları

Kıraat imamlarından bir kısmı bazı kelimeleri tahfifle (şeddeli) okurken bir kısmı ise teşdidle (şeddesiz) okumaktadır. Örneğin,

“ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (Kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.)”¹⁴⁶

Ayetteki يَكْذِبُونَ kelimesinde iki farklı okunuş vardır. Birincisi كَذَبُ mastarından يَكْذِبُونَ şeklindeki okunuş. İkincisi ise كَذَبُ mastarından يَكْذِبُونَ şeklindeki okunuştur.¹⁴⁷

يَكْذِبُونَ şeklinde okuyan imamlar Asım, Hamza, Kisâî ve Halef’tir. يَكْذِبُونَ şeklinde ise Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Yakûb okumuştur.¹⁴⁸

Ayette geçen fiili كَذَبُ mastarından يَكْذِبُونَ şeklinde şeddeli okuyanlara göre mana; münafıkların Hz. Peygamberi (s.a.v)’i, verdiği haberleri ve Hz. Kur’an’ı yalanlamaları, inkâr etmeleri şeklinde anlaşılır.¹⁴⁹

Fiili كَذَبُ mastarından يَكْذِبُونَ şeklinde okuyanlara göre ise iki ayet öncesinde

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12 cüz. 30, s. 163. Ayrıca bkz. Karaçam, *Kıraat*, s. 214.

¹⁴⁶ Bakara 2/10.

¹⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 283.

¹⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 283. bkz. Dimyâtî, *İthâf*, s. 170; Pâlüvî, *Zübde*, s. 17.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 283. bkz. Dimyâtî, *İthâf*, s. 170.

geçen “Allah’a inandık” şeklindeki sözleriyle özel yalana; daha sonra gelen ayetteki “Bizler ıslah edicileriz.” sözleriyle de genel yalana işaret vardır.¹⁵⁰

İki farklı okunuştan elde edilen iki mana şöyledir: يَكْذِبُونَ şeklindeki birinci kıraatte “Yalan söylemelerinden dolayı onlara acı bir azap vardır.”, يَكْذِبُونَ şeklindeki ikinci kıraatte ise “Yalanlamaları (inkârları) sebebiyle onlara acı bir azap vardır.” şeklindedir. Böylece münafıkların hem yalancı hem de inkârcı oldukları vurgulanmış olmaktadır.¹⁵¹

4. Kelimelerin Medli-Medsiz Okunuşları

Kur’an-ı Kerim’de bazı kelimelerdeki harfleri bir kısım kıraat imamı med ile (uzatarak) okumuşlar, bir kısmı ise kasr ile (uzatmadan) okumuşlardır. Bizim burada kastettiğimiz uzatma meddin çeşitleri değil, bazı kelimeler üzerinde nakille gelen okuma farklılıklarıdır. Örneğin,

“يَكْنِيَلَا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ” (Allah bunu elinizden çikana üzülmesiniz ve Allah’ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız diye (açıklamaktadır.) Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenmiş kimseleri sevmez.”¹⁵² ayetinde آتَيْكُمْ kelimesi iki vecihle okunmuştur.¹⁵³

İbn Âşûr kelimeyi cumhur kurrânın metinde geçtiği gibi آتَيْكُمْ olarak, Ebû Amr’ın ise مَاتَيْكُمْ biçiminde okuduğunu söyler.¹⁵⁴

İbn Âşûr metinde ilk geçen ve cumhur kurrânın okuduğu آتَيْكُمْ lafzının aslının مَاتَيْكُمْ olduğunu, fakat ikinci hemzenin medde dönüştürülerek آتَيْكُمْ haline geldiğini ifade eder. مَاتَيْكُمْ lafzının manası ise “Size verilen şey” demektir.¹⁵⁵ İlgili kelimedeki verme işi Allah’a nispet edilmiş olur. Dolayısıyla bunu veren Allah’tır.¹⁵⁶ Kelimedeki birinci hemze ta’diye/geçişlilik için, iki meful alabilmek için gelmiştir. Buna göre, takdir ise مَاتَيْكُمْ “size verdiği şeylerle” şeklinde olacak ve ayet ise “Size verdiği şeyler sebebiyle şımarmayın/sevinmeyin” anlamına gelecektir. Bununla birlikte ayette “Allah’ın iyiliklerini unutmayın, sıkıca tutun; çünkü iyilikler Allah’ın lütfundandır.” diye hatırlatma da vardır.¹⁵⁷

Fiili مَاتَيْكُمْ şeklinde hemzeyi med etmeden okuyan Ebû Amr الإيتان (gelmek) mastarından dolayı ve daha önce geçen مَاتَيْكُمْ (elinizden çıkan) ifadesinin dengi

¹⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 283.

¹⁵¹ Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, s. 116.

¹⁵² Hadîd 57/23.

¹⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, s. 412. bkz. Dâni, *Câmi*, II/437; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/287; Dimiyâti, *İthâf*, s. 534; Pâlûvi, *Zübde*, s. 133.

¹⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, ss. 412-413.

¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, s. 412.

¹⁵⁶ İbn Zencele, *Hucce*, s. 702.

¹⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, ss. 412-413.

görmesinden ötürü bahsedildiği gibi okumuştur.¹⁵⁸ İbn Âşûr bu kıraate göre bir şey meydana çıkmışsa onun geldiğini söyler.¹⁵⁹ Hem فَاتِّكُم hem de فَاتِّكُم fiillerindeki zamirler, ism-i mevsûle dönen ve fail olmaları sebebiyle müstetir, merfû ve müzekkerdir.¹⁶⁰ İlgili kıraate göre mana “Size gelen nimetler sebebiyle şımarmayın.” şeklinde olacaktır.

SONUÇ

Ferşî kıraat farklılıkları, ayetlerin anlamına etki eden, harflerin ve harekelerin değişimiyle veya kelimelerdeki ziyadelik ve noksanlıkları ortaya çıkan kıraat farklılıklarıdır. Tefsirinde ağırlıklı olarak ferşî okumalara yer veren İbn Âşûr’un, nahiv ve sarf kaideleri yönünden kıraatleri ele aldığı ve anlamlandırdığı tespit edilmiştir.

Kur’an kıraati, nahiv kaidelerinin dayandığı temellerden birisidir. Bu sebeple irab, kıraatlerin zaptı ve anlaşılması noktasında en önemli vasitalardan biridir. Kıraat farklılıkları kelimenin sarf ve irabı ile alakalı olduğu için dilsel ihtilaflar grubuna da girmektedir. Kıraat farklılığı, ayetlerdeki kelimelerin cümledeki konumunu gösteren irab alametinde görüldüğü gibi, kelimenin konumunu değil de şeklini yani sarfını etkileyen hususlarda da görülebilmektedir. Kelimenin sarfında oluşan bu değişiklik yer yer cümledeki bazı kelimelerin irabını ve dolayısı ile manayı da değiştirmektedir. Bir kısmı ise, iraba tesir etmeyip sadece manada bir değişikliğe sebep olmaktadır. İbn Âşûr da tefsirinde yer yer konuyla ilgili tespitlerde bulunmuş, sahabe ve tabiinin ileri gelenlerinden ve değişik âlimlerden gelen görüşlere yer vermiş ve değerlendirmelerde bulunarak ilmi birikimini ortaya koymuştur.

Kaynaklar:

- » Abdurrahîm, Abdülcelîl, *Lügâtü'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, Amman, 1981.
- » Aydın, İsmail, “*Kur’ân’la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlimi Açısından Değerlendirilmesi*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma D.*, XI(1), 2011, s. 51.
- » Bâzemül, Muhammed b. Ömer Salim, *el-Kirâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Camiatü Ümmi'l-Kura, Arabistan, H.1412.
- » Coşkun, Ahmet, “*İbn Âşûr, Muhammed Tâhir*”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 332.
- » Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dil Bilgisi Sarf*, İFAV, İstanbul, 2008.
- » Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul, 2011.
- » Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, İstanbul, 1930.
- » Devserî, İbrahim b. Saîd, *Muhtasarü'l-İbârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kirâât*, Daru'l-Hadarâ li'n-Neşri ve't-Tevzî, Riyad, 1429/2008.
- » Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Erbeati Aşere*, thk. Enes Mihrâh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- » Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahrî'l-Muhîr*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
- » Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzû'l-Meânî min Hırzî'l-Emânî fi'l-Kirâati's-Seb'*, thk. İbrahim Atûh Avez, Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

¹⁵⁸ İbn Zencele, *Hucce*, s. 701; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, s. 413.

¹⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, s. 413.

¹⁶⁰ İbn Zencele, *Hucce*, s. 701; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11 cüz. 27, s. 413.

- » Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd/İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut: ts.
- » Efendi, Mehmet Emîn, *Umdetü'l-Hillân fi İzâh-ı Zübdetü'l-İrfân*, Asitane, İstanbul, ts.
- » Eren, Cüneyd-Uludaş, İbrahim, "Kıraat Farklılıklarının Fâtiha Sûresinin Yorumlanmasındaki Rolü", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/2 Winter 2014, p. 623-637, Ankara-Turkey.
- » Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr, *Meânî'l-Kıraât*, thk. Mustafa Derviş, Dâru'n-Neşr, Câmîatü Melik-i Suûdî, 1412/1991.
- » Ğalâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-Dürüsü'l-Arabiyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (I-III. ciltler birarada), İstanbul, 1966.
- » Ğâîfî, Belkâsım, *Şeyhu'l-Câmi'l-A'Zami Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr; Hayâtüh ve Asâruh*, nşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1417/1996.
- » İbn Atiyye, Ebû Bekir Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahman el-Muharibî el-Gırnatî el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm AbdüşŞâfî Muhammed, Beyrut, 1422/2001.
- » İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, (2 cilt bir arada), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- » İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhî Şevâzî'l-Kirâati ve'l-İzâh anha*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, 1415/1994.
- » İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, Dâru-Tayyibe, Riyad, 1418-1997.
- » İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.
- » İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *es-Seb'a fi'l-Kirâat*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts.
- » İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zûra, *Huccetü'l-Kirâat*, thk. Saîd el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982.
- » Karaçam, İsmail, *Kur'ân İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, MÜİFV, İstanbul, 1996.
- » Karanî, Muhammed b. Sa'd b. Abdillâh, *el-İmam Muhammed Tâhir İbn Âşûr ve menhecühü fi tevcihi'l-kirâat min hilâli tefsiri't-tahrîr ve't-tenvîr*, Suudi Arabistan, 1427/2006.
- » Kaya, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*, Erzurum, 2014.
- » Kılıç, Mustafa, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul, 2014.
- » Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Çur'ân*, thk. Abdullah b. Hasen, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006.
- » Mahfuz, Muhammed, *Teracimü'l-Müellifine't-Tunusiyyin*, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982.
- » Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib Hemmûş el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhî'l-Kirâati's-Seb' ve İlelilâhâ ve Hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, III, Baskı, Beyrut, 1984.
- » Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Muğnî fi Tevcihi'l-Kirâati'-Aşri'l-Mütevâtirati*, Kahire, 1993.
- » NurMuhammedov, Annaoraz, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa, 2005.
- » Pâlûvî, Abdülfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul, ts.
- » Râzî, Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981.
- » Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv*, Kâhire, ts.
- » Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- » Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhü'l-Muhtasar alâ Telhîsi'l-Miftâh*, Mektebetü's-Sahâbe, Antep, ts.
- » Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avved Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- » Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara, 2005.
- » Vural, Faruk, *Tahir b. Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2002.
- » Yakut, Ahmed Süleyman, *Zâhiratü'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-Arabiyyi*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, 1994.
- » Zemahşerî, Muhammed b. Ömer Cârullâh Ebû'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Eğavî fi Vücûhî't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed-Ali Muavviz, nşr. Mektebetü'l-Abikân, Ri-

-
- yad, 1418/1998.
- » Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1404/1984.
 - » Zûrkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerî, Beyrut, 1415/1995.

KEMAL PAŞAZADE'NİN FÎ FADÎLETİ'L-LİSÂNİ'L-FÂRİSÎ ADLI RİSALESİNDE FARS DİLİNE AİT GÖRÜŞLERİ*

İsmail BAYER**

Öz

Bu çalışma, Yavuz Sultan Selim'e 'kazasker'lik, Kanûnî Sultan Süleyman'a 'şeyhulislam'lık yapmış olan, Türk, Arap ve Fars dillerinde üç yüzden fazla kitap ve risaleyi kaleme almış olan, dedesine nispetle Kemal Paşazâde ve İbn-i Kemâl (1468-1534) künyeleriyle şöhret kazanan Şemseddin Ahmed b. Süleyman'ın Arapçadan sonra en fasîh ve en gelişmiş dünya dilinin Farsça olduğunu ifâde etmek için kaleme aldığı "fî Fadîleti'l-Lisâni'l-Fârisî ale'l-Elsineti sive'l-Lisâni'l-Arabî" adlı risalesini konu edinmektedir.

KEMAL PASHAZÂDE'S VIEWS ABOUT PERSIAN LANGUAGE IN HIS PAMPHLET CALLED "FÎ FADÎLETİ'L-LİSÂNİ'L-FÂRİSÎ"

Abstract

This study is about the pamphlet "fî Fadîleti'l-Lisâni'l-Fârisî ale'l-Elsineti sive'l-Lisâni'l-Arabî" written by Shemseddin Ahmed bin Suleyman, who was the qadi 'asker of Yavuz Sultan Selim and shaykh al-islam of Kanuni Sultan Suleyman, who authored more than 300 works in Arabic, Persian and Turkish, and who was famous for his epithet "İbn Kemâl" or "Kemal Pashazâde" due to his grandfather in order to express that Persian is the second most fluent and developed language in the world after Arabic.

Dedesine nispetle Kemal Paşazâde ve İbn-i Kemâl (1468-1534) künyeleriyle şöhret kazanan Şemseddin Ahmed b. Süleyman, Türk, Arap ve Fars dillerinde üç yüzden fazla kitap ve risaleyi kaleme almıştır. İbn-i Kemâl'in Farsça düzeyini göstermesi bakımından Sa'dî Şîrâzî'nin Gülüstân'ına Nigârîstân adıyla nazîre yapma çabasını özel olarak belirtmek gerekir.¹ Diğer taraftan müellifin Yavuz Sultan Selim'e 'kazasker'lik, Kanûnî Sultan Süleyman'a 'şeyhülislam'lık yapması, engin ilmine ek olarak devlet ve siyaset adamlığı hünerlerinin boyutunu gösterir.²

Kemâlpaşazâde'nin farklı alanlarda telif edilmiş eserlerinden biri "fi Fadîleti'l-Lisâni'l-Fârisi ale'l-Elsineti sive'l-Lisâni'l-Arabi"³ adlı risalesidir. Risale Arapçadan sonra en fasîh ve en gelişmiş dünya dilinin Farsça olduğunu ifâde etmek için kaleme alınmıştır. Mezkur eserin ismi ilk bakışta, Farsçaya dair önemli dilsel verilerin ele alınacağı intibahı uyandırıyor. Ancak İbn-i Kemâl'in mezkur savı dil dışı verilerle temellendirmesi kanaatimize göre beklentilere cevap vermemektedir.

Müellif eserinde doğrudan veya dolaylı olarak konuyla ilgili sıhhat derecesi tartışmalı hadislerle, tartışmalı bir fetvaya, o günün kültür dünyasında yaygın ancak bütün zamanlarda tepkilere neden olabilecek nakillere, etimolojik tahlillere, Farsçanın kollarına ve yoğunluklu olarak Fars medeniyetinin dünya tarihindeki önemine değinmektedir.

Aslında fars tarihi, kültürü ve toplum yapısı sadedinde verilen ve konuyla ilgili gibi duran satırların arka planında Farsçanın yüksek bir medeniyet ve katmanlı bir dil grubuna ait olması sebebiyle fazilet kazandığı düşüncesi kendini hissettirmektedir.

Müellifin naklettiği " *يسنان أهل الجنة العربية والغربية* الدرية " "Cennet ehlinin dili Arapça ve inci gibi olan Farsçadır (veya; Deriyye Farsçasıdır)."⁴hadisi mevzû hadis mecmûalarına konu olacak düzeyde tartışmalıdır. İfade etmek gerekir ki hadis li-

* Resâil-i İbn-i Kemâl, İbn-i Kemâl Paşa Şemseddîn Ahmed b. Süleymân, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, 1316, II, 210-217; Eser ,Hüseyin Ali Mahfûz tarafından Risâle Meziyyeti'l-Lisâni'l-Fârisi 'alâ Sâiri'l-Elsineti mâ Hala'l-Arabiyyeti, adıyla da 1943'te Tahran'da neşredilmiştir.

** Yrd.Doç.Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: ismailbayer@artvin.edu.tr

¹ Eser Şeyhülislam Yahya Efendi tarafından Türkçeye tercüme, Mehmet Vesim tarafından da şerh edilmiştir. İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde, Eserleri", DİA, XXV, 246.

² Geniş bilgi için bkz.Şeyhülislam Kemal Paşazâde : hayatı, şahsiyeti, eserleri ve bazı şiirleri. / M. A. Yekta Saraç, İstanbul : Risale Yayınları, 1995; Saîd Hüseyin Bâğcivân, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Paşa, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

³ Resâil-i İbn-i Kemâl, İbn-i Kemâl Paşa Şemseddîn Ahmed b. Süleymân, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, 1316, II, 210-217; Eser ,Hüseyin Ali Mahfûz tarafından Risâle Meziyyeti'l-Lisâni'l-Fârisi 'alâ Sâiri'l-Elsineti mâ Hala'l-Arabiyyeti, adıyla da 1943'te Tahran'da neşredilmiştir.

⁴ Zapttaki ihtilafa binâen iki farklı anlam verilmiştir. Hadisin kritiği ile ilgili bkz. el-Esrarü'l-Merfua fi'l-Ahbari'l-Mevzua, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari (1014/1606), thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Beyrut, Dârü'l-Emane, 1971, hds. no. 358.

teratüründe fars dilini ögen veya yeren bir kısım uydurma rivayetler mevcuttur⁵ ve belki de bu ilginç cümlelerin sosyolojik ve psikolojik tahlillerle yeniden okunması gerekir.

Müellif, söz konusu tezi güçlendirmek için namazda Kur'ân'ın Farsça tercümesinin okunabileceğine dair Ebû Hanîfe'nin fetvasını nakleder.⁶ Fetvayı yukarıdaki hadisle ilişkilendiren görüşlere yer veren İbn-i Kemâl böylece Farsçanın üstünlük kanıtlarını sağlamlaştırmaya gayret eder.

Ancak belirtmek gerekir ki bu fetvanın Ebû Hanîfeye ait olmadığı veya hayatının ilerleyen zamanlarında fikrini değiştirdiği yönünde rivayetler mevcuttur. Mezehebin diğer imamları dahil İslam toplumunda pek kabul görmeyen Ebû Hanîfe'nin fetvâsına en önemli eleştirilerden biri ez-Zemahşerî'den gelmektedir. Arapçanın yanında Türkçe ve Farsçada da üstat olan ez-Zemahşerî'nin Ebû Hanîfe'ye itirazı konuyu dil anlayışına taşıması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Kur'ân-ı Kerîm'in başka bir dille taabbudî olarak okunmasını caiz görmeyen ez-Zemahşerî, Ebû Hanîfe'ye isnad edilen rivayetin aslında doğru olmayabileceğini, doğru olsa bile Ebû Hanîfe'nin Farsça'yı çok iyi düzeyde bilmediği gerekçesine dayanarak iki dil arasında sağlıklı karşılaştırma yapamayacağını, dolayısıyla böylesi bir fetvaya kapı aralanmasının mümkün olmadığını belirtir.⁷

Aslında Ebû Hanîfe ve ez-Zemahşerî gibi iki büyük alimin Fars veya Türk olmalarının kesin delillerle netleştirilemediği, konuya dahil olan Kemalpaşazâde'nin ise bir Osmanlı Şeyhü'l-İslâm'ı ve Şia toplumu aleyhine verilen ehlince malûm keskin fetvânın⁸ sahibi olduğu düşünülürse münakaşanın farklı bir renk aldığı söylenebilir. Normal şartlar altında Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça lehindeki fetvasına karşı durması gereken kişinin Kemalpaşazâde olması beklenirken itirazın ez-Zemahşerî'den gelmesi dikkat çekmektedir. Belki de bir cihetle bu hadise, sonucu pek tutarlı olmasa bile, objektif olma gayretinin saygınlığına güzel bir örnektir.

⁵ Farsça lehinde uydurma hadis örneği: Allah içinde kolaylık bulunan bir iş murad ettiğinde Farsçayla vahyeder. İçinde şiddet olan bir iş murad ettiğinde ise Arapça ile vahyeder. (Hadisin kritiği için bakınız: el-Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkani, 1250/1834 ; thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani, Kahire, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, 1960, hds. no: 819)

Farsça aleyhinde uydurma hadis örneği: Allah'ın en hoşnut olmadığı (gazabını en fazla celbeden) dil farsçadır. (Hadisin kritiği için bakınız: el-Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkani, 1250/1834, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani, Kahire, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, 1960, hds. No: 1018. (Örneklemede ağır hakaret içeren nakillerden kaçınılmıştır.)

⁶ İmam Muhammed'in el-Asl adlı eserinde belirtildiğine göre Ebû Hanîfe'ye göre kişi Arapça okuyabilse bile namazda iken Kur'ân'ın Farsça tercümesini okuduğunda namazı caiz olur. Muhammedb. Hasen eş-Şeybânî, el-Asl, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, I, 252; Muhammed bin Ahmed Ebu Selh es-Serahsi, el-Mebcut, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993, I, 37.

⁷ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 275, ed-Duhân, 43/51

⁸ M. A. Yekta Saraç, Şeyhülislam Kemal Paşazâde: hayatı, şahsiyeti, eserleri ve bazı şiirleri, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, 89-93; Halil İbrahim Bulut, Dini Araştırmalar, Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği. Cilt:7, s.21, ss.179-195.

Öte taraftan İbn-i Kemâl'in Farsçanın üstünlüğüne dair eleştirmeden kaydettiği bazı nakillerin Farsça ile ilgili olmaktan çok Fars milliyetçiliğini aşırı uçlara taşıyabilecek unsurlar taşıdığı da söylenebilir. Aşağıdaki şiir buna örnek gösterilebilir.

والملك ملكان ساسان وقحطان الدار داران أيوان وعمدان
والإسلام مكة والدنيا خراسان والناس فارس والإقليم بابل

*Yurt Eyvan ve Gumdân'dır,⁹ Mülk ise Fars ve Kahtân
Ve insan farstır, memleket Bâbil, İslâm Mekke, dünya Horasandır..*¹⁰

Belki zorlama tevillerle bu satırların problemliliği olan kısımlarına bir miktar sevimlilik katılabilir ancak yorumu okuyucuya bırakmak kanaatimizce en doğrusu olacaktır.

Risalenin ilerleyen kısımlarında Farsça'nın hem bir üst dil hem de bu dilin bir alt kolu olduğu ifade edilmektedir. Buna göre Fârisiyye; Pehleviyye, Deriyye, Fârisiyye, Hûziyye ve Süryânîyye dillerinden oluşur. Buna göre Pehleviyye; hükümdarlığın yönetim meclislerinde konuşulan soylu dil, Deriyye; saygınlığın konuştuğu elit dil, Farsiyye; halkın ve saray mabeyncilerinin konuştuğu dil, Hûziyye; hükümdarlar ve elitlerin kendi aralarında ve mahrem işlerinde konuştukları "özel" dil, Süryaniyye ise Irak'ta konuşulan Kibtî dilidir. Farsçanın toplumda hakim olan kast sisteminin yansıdığı bir dil grubu olması Kemâlpaşazâde'nin naklettiği ve genel kabul olan malumatı anlamlı kılmaktadır.

Bu kısa risalenin diğer satırları ise Fars bölgesinde yer alan mekân isimlerinin etimolojik incelemesine, tarih, medeniyet ve kültürel yapıya ait bilgiler nakletmektedir. Müellif risalede anlamsız gibi duran tarihi bilgiler ve yerleşim yerlerine ait etimolojik çözümlenmelerle kanaatimizce Farsçanın köklü ve asil bir dil olduğunu vurgulamak ister gibidir.

Son söz olarak ifade etmek gerekir ki, akıcı, dalgalı, süslü Farsçanın; İslâm hat sanatındaki yoldaşı Divânî kalemî gibi salındıkça sevdasına kapılanlar ve coşkun bir şekilde akıp dalgalandıkça seyrine hayran olanlar hep olacaktır.

Kaynaklar:

- » Ali el-Karî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (1014/1606), el-Esrarü'l-Merfua fi'l-Ahbari'l-Mevzua, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Dârü'l-Emane, Beyrut, 1971.
- » İbn-i Kemâl Paşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân, Resâil-i İbn-i Kemâl, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, 1316.
- » Halil İbrahim Bulut, Dini Araştırmalar, Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği. Cilt:7, s.21, ss.179-195.
- » İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde, Eserleri", DİA, XXV, 246.
- » M. A. Yekta Saraç, Şeyhülislam Kemal Paşazâde : hayatı, şahsiyeti, eserleri ve bazı şiirleri, Ri-

⁹ Eyvân: el-Medâin'deki Kısra sarayı. Gumdân: Belkîs'in San'a'daki Sarayı. Süleymân(a) tarafından yapıldığı, cephelerinin kırmızı, beyaz, sarı ve yeşil olduğu her biri kırk zirâ yüksekliğinde yedi katlı olduğu rivayet edilir. (Osmanlı baskısındaki musahhah notu, s. 210)

¹⁰ Resâil-i İbn-i Kemâl, İbn-i Kemâl Paşa Şemseddîn Ahmed b. Süleymân, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, 1316, II, 211; Mucemü'l-büldan, Ebû Abdullah Şehabeddin Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevi (626/1229), 1906/1324, Kahire, Matbaatü's-Saade, Horasan maddesi.

-
- sale Yayınları, İstanbul, 1995.
- » Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Asl, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye.
 - » Muhammed bin Ahmed Ebu Selh es-Serahsi, el-Mebcut, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
 - » Saîd Hüseyin Bâğcivân, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Paşa, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426.
 - » eş-Şevkani, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (1250/1834), el-Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehâdisi'l-Mevzua, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire, 1960.
 - » Yakut el-Hamevî, Ebû Abdullah Şehabeddin Yakut b. Abdullah (626/1229), Mucemü'l-Buldan, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1906/1324.
 - » ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424.

“تحقق الصحابة من ضبط الرواة أسبابه ووسائله”

SAHABENİN RAVİLERİN ZABTI KONUSUNDA YAPTIKLARI (SEBEPLERİ VE YOLLARI)

Muhammed Avde Ahmed el-Hûrî
Çev.: Mustafa KARABACAK

ملخص

قمت في هذا البحث بدراسة عناية الصحابة رضوان الله عليهم واهتمامهم بضبط الرواة ، وجاء هذا البحث ليوقف مع الاسباب التي دعت الصحابة الى الاعتناء بالضبط ووسائلهم التي اتبعوها في ذلك ، مما يظهر سبقهم رضوان الله عليهم في تعديد قواعد حفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يلحقه زيادة أو نقص ، فتبين في الدراسة تنوع الاسباب التي حملت الصحابة على التأكد من الضبط سواء لامتنالهم الأمر القرآني بالتثبت من الأخبار ، أو حرصهم على حفظ السنة النبوية ودفع التساهل في نقلها ، أو خشيتهم من نسيان الراوي ، أو خطئه لا تعمد الكذب ، أو التأكد من ضبط من خالف علمه علما تلقاه الصحابي مباشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما تبين تنوع الوسائل التي اعتمدها لمعرفة ضبط الراوي :كالرجوع لمصدر الخبر مباشرة أو قياس ضبط الراوي بضبط النقات ، أو شهادة الثقة وحلفه ، أو بمقارنة المحفوظ للمكتوب ، أو العكس ، أو بالاختبار .

الكلمات الدالة : الضبط ، الصحابة ، الحديث .

Öz

Bu çalışmada sahabenin ravilerin zabtına verdiği önem incelenmiş, onların zabta önem verme sebepleri ile bu konudaki metodları üzerinde durulmuştur. Ayrıca çalışma hadislerin zabtı konusunda sahabenin ortaya koyduğu eksik ve fazla rivayetlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunacağı amaçlanmıştır. Bu çalışmada sahabenin zabtını te'kid için değişik yolların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar da şunlardır: Haberi araştırmak için Kur'anî emre uymaları, Sünneti Nebeviyyeyi koruma hırsları bu konuda gevşekliğe hoşgörülü davranmamaları, ravinin hatasından veya yanlış yazma ihtimalinden dolayı yalana güvenmemeleri, kendi bilgisine aykırı bir rivayet söylendiğinde ravinin zabtını te'kid için doğrudan Hz. Peygamber'e müracaattir. Yine bu çalışmada ravinin zabtını bilmek için sahabenin dayandığı yollar tespit edilmeye çalışılmıştır: Doğrudan kaynağa müracaat, sikanın muvafakati, sikanın şahadeti veya yemini ile, ezberindeki yazılı metinle veya yazılı metindeki ezberindeki ile kıyaslama ile veya da bir başkasının haber vermesiyle ravinin zabtını bilme.

Anahtar Kelimeler: Zabt, Sahabe, Hadis.

SUNUŞ

Hamd Âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir. Salât ve selam ise peygamberlerin efendisi Muammer'e (s.a.v.) âline, ashabına ve kıyamet gününe kadar ona güzel bir şekilde tabi olanların üzerine olsun.

Rasûlullah (s.a.v.) ümmetini, kendisinden sonra gelecek yalancılara uyma ve onların rivayetlerinin kabul edilmemesi hususunda uyarılmıştır. Çünkü, Rasûlullah'a (s.a.v.) karşı yalan başkasına karşı yalan gibi değildir. Bundan dolayı muhaddislerin durumlarına bakmak, söz nakledenlerin işlerini araştırmak, mühlidlerin dini bozma gayretlerinden şeriatı korumak dini tedbir olarak gereklidir.¹ Allah bu dinin korumasını üzerine alınca rivayet ve dirayet ilkelerini bu amaçla koymuştur. Sahabe de rivayet ve dirayet olarak hadis rivayetinde temel taşdır. Bundan dolayı bu çalışmada, rivayetlerin zabtında sahabenin etkisi, onları bu konuda araştırmaya sevkeden sebepler ve dayandıkları metotlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu amacı gerçekleştirmek için başta Kütüb-i sitte olmak üzere konu ile ilgili bütün rivayetlere müracaat edildi. Bu eserlerden tahliller ve sonuçlar çıkarmada da yararlanılmıştır.

Bu araştırma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş: Zabtin tarifi ve ravinin zabt yolları

- 1.Bölüm: Hz. Peygamber'in ravinin zabtını bilme yollarını koyması,
- 2.Bölüm: Hadis zabtına sahabenin önem verme sebepleri,
- 3.Bölüm: Sahabenin zabta uyguladıkları yollar.

Sonuçta: Ulaştığım sonuçların en önemlilerinin belirtildiği kısım.

GİRİŞ:

1.ZABTIN TARİFİ:

Zabt sözlükte, hiçbir zaman kendisinden ayrılmayan bir şeyin gerektirdiğidir.² İbn Kesir ise zabtı şöyle tarif eder: "Zabt ilimde tedbirden ibarettir. Bunun da iki yönü vardır; işitme anında onu anlama daha sonra da onu korumaktır. Anlamı olmayan ses gibi bir şey işitilse, gerçekte de bu sesin ne anlama geldiği bilinmese zabt edilmiş olunmaz. Yine işitme ve anladıktan sonra şüphe edilse zabt edilmiş

*Bu Makale Ulûmü'l-Şerîa ve'l-Kânûn adlı dergide yayınlanmıştır. Cilt, 37, Sayı 2/2010.

**Yermük Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, İrbid, Ürdün.

***Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD Öğretim Üyesi. e-posta: mustafa-karabacak@aksaray.edu.tr

¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 35. Onun bu sözünde şu hadise bir işaret vardır: "Âhir zamanda decaller ile yalancılar ortaya çıkacaktır. Onlar size, sizin ve atalarınızın işitmediği hadisler getireceklerdir. Onlardan sakının. Yoksa sizi saptırırlar ve fitneye düşürürler." Müslim, *es-Sahîh*, el-Mukaddime, 7.

² el-Ferâhidî, *el-Ayn*, VII, 23.

olunmaz. Bundan dolayı zabta asıl olan işitme ve anlamının tam olmasıdır. Bunun için yaratılış gereği hatası, hoşgörüsü fazla olanın verdiği haber zabtın birinci kısmının olmaması nedeniyle delil olmaz. Bundan dolayı tanınmayanın rivayeti eksiktir. Çoğunluğa göre zabtın gerektirdiği ravinin zabt yönünden tanınmasıdır. Çünkü mana ile haberi nakletmek caizdir. İşittiği zaman anlamadan veya ezberlemeden önce rivayetiyle anlamı değiştirme şüphesi vardır. Bu şüpheden dolayı sahabenin çoğunda mana ile rivayet azdır.”³ İbn Hacer der ki: “Zabt, zabtu’s-sadrdır ve o da rivayetleri ezberleyerek öğrenen kimsenin bu rivayetleri ezberden aktarabilecek derecede ezberlemesidir. Zabtu kitab ise, hadisleri yazarak öğrenen kişinin bunları yanlış yazması, ardından aslıyla karşılaştırdıktan sonra her türlü değişiklikten koruyarak rivayet etmesi anlamına gelir.”⁴

Zabta şunun bilinmesi gerekir ki, işitme veya kitabet yoluyla elde edilen rivayetler başkasına aktarıncaya kadar muhafaza edilmelidir.

2. ZABTI BİLMENİN YOLLARI

Hadis tenkitçileri, râvilerin zabtını bilmek ve zabt ile ilgili hükümlerden yola çıkarak bazı kaideler koydular. Bu kaidelerin esası İmam Şâfiî’nin şu sözüdür: “Herkesi ilgilendirmeyen özel haberler delil olmaz... Hadisi ezberleyenler bir hadis üzerinde birleşmişlerse sözlerine itibar olunur.”⁵ İmam Müslim ise şöyle demektedir: “Hadis rivayet edenin hadisnin reddedilme alameti, hadis ehlinden bir başkasının rivayetine aykırı olması veya uygun olmaması veya da uygun olmama şüphesi taşınmasıdır.”⁶

İmam Şâfiî ve İmam Müslim’in her birinin ravinin zabtını bilme yolları vardır: “Ravinin zabt ve itkanla bilinen sika ravilerin rivayetlerine mana ile de olsa uygunsa veya genellikle uygun nadiren aykırı ise o raviyi zâbit olarak biliriz. Şayet çoklukla zabtıyla bilinen sika ravilere muhalifse rivayetlerini hüccet olarak kullanmayız.”⁷

Ravinin zabtını bilme yollarından birisi de imtihandır. Bununla ilgili Sehâvî şöyle demektedir: “Zabt aynı zamanda o konudaki rivayetleri karıştırarak imtihan ile de bilinir.”⁸

3.SAHABE ADALETE DEĞİL DE ZABTA MI ÖNEM VERDİ?

Bu çalışma sahabenin adaletini değil de; ravinin zabtına önem verdiğini beyan

³ İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Usûl*, I, 72- 73.

⁴ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nazar*, s. 69.

⁵ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369- 370.

⁶ Müslim, *es-Sahîh*, el-Mukaddime, Giriş, I, 4.

⁷ İbnu's- Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 106.

⁸ es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 302.

içindir. Çünkü sahabe asrı Rasûlullah'ın (s.a.v.) haber verdiği gibi, asırların en hayırlısıdır. Allah ve Rasûlünün sahabeyi ta'dili de bilinmektedir. Onların hadis rivayetinde unutmaya ve hatadan dolayı söze yalan karışma ihtimalinden korktukları için çok hadis rivayet etmeye cesaret edememişlerdir. Aksine Rasûlullah'tan (s.a.v.) rivayetten kaçınmışlar ve bunun böyle olduğunu belirten rivayetler de çoktur.

BİRİNCİ BÖLÜM

RASÛLÛLLAH, RAVİNİN ZABTINI BİLME YOLLARINI BELİRLEMİŞTİR.

Rasûlullah'tan (s.a.v.) gelen hadislerden ravinin zabtını keşfetmenin yollarını bilmek mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır:

1.Ravinin zabtını bilmek hadisin kaynağına müracaat ile olur.

Abdullah b. Amr b. Âs'tan rivayet edilen bir hadis bunu ortaya koymaktadır: Abdullah'ın belirttiğine göre ona Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “*Ey Abdullah! Senin gündüzleri oruç tuttuğun, geceleri namaz kıldığın bana haber verilmedi mi zannediyorsun?*” Abdullah, “Haber verildi Ey Allah'ın Rasûlü!” dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “*Böyle yapma! Bazen oruç tut bazen tutma. Geceleri bazen kalk bazen de uyu. Muhakkak ki vücudunun senin üzerinde hakkı vardır...*”⁹

Bu hadise bakarak ravinin zabtını anlamak mümkündür. O da haber nakledenle olayı yaşayanın yan yana gelmesidir. Bununla ilgili olarak Hafız İbn Hacer şöyle demektedir: “Rasûlullah'ın (s.a.v.) “*Bana senin şöyle şöyle yaptığının haber verilmediğini mi zannediyorsun?*” sözü ile ilgili hüküm ancak Abdullah'ın kabul etmesinden sonra gerçekleşir. Çünkü Rasûlullah (s.a.v.) sadece haberle yetinmedi ve bu haberle ilgili nakledenin muttali olamadığı bir şart koşmuş olması ihtimalinden dolayı Abdullah ile karşılaşınca onun onayını istemiştir.”¹⁰ Aynî şöyle demiştir: “Bunun anlamı; sübûtu kesin olan bir işi ikrar etmek için muhatabı kabule teşvik etmektir.”¹¹

2.Ravinin zabtını bilmek sikanın muvafakatıyla olur

Fâtıma binti Kays'ın rivayet ettiği Temim ed-Dârî hadisinde bu yol kullanılmıştır. Fâtıma binti Kays şöyle demektedir: Rasûlullah'ın (s.a.v.) müezzinini insanları topluca namaz için çağırdığını işittim ve mescide gittim. Rasûlullah (s.a.v.) ile beraber namaz kıldım. Ben namazda cemaatin arkasında kadınlar safında idim. Rasûlullah (s.a.v.) namazı bitirince minbere oturdu ve gülüyordu. Buyurdu ki: “*Herkes namazgâha gelsin.*” Sonra toplanan insanlara “*Sizi niçin topladığımı biliyor musunuz?*” dedi. Dediler ki: “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.” Rasûlullah (s.a.v.)

⁹ el-Buhârî, *es-Sahîh*, Savm, 55, Nikâh, 89.

¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 38.

¹¹ el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, V, 506.

şöyle buyurdu: “Allah’a yemin olsun ki ben sizi, müjde vermek veya korkutmak için toplamadım. Ben sizi topladım çünkü Temim ed-Dârî Hıristiyandı, geldi bey’at etti ve Müslüman oldu. Benim size daha önce anlattığım Mesih Deccâl’a uygun bir olay anlattı. Anlattığına göre Mesih Deccâl otuz kişi ile gemiye bindi...”¹²

Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Benim size daha önce anlattığım Mesih Deccâl’a uygun bir olay anlattı” sözü ravinin sikaya muvafakatına delildir. Bu da onun rivayetinde zabtına delildir. Allah daha iyisini bilir.

3.Ravinin zabtını bilmek sikanın şehadetiyle olur

Bu yol Ebû Hureyre’nin rivayetinden anlaşılmaktadır. “Rasûlullah (s.a.v.) ikinci rekatta selam verince sahabeden birisi (Zülyedeyn) şöyle dedi: “Ey Allah’ın Rasûlü! Namaz mı kısaltıldı yoksa unuttun mu?” Rasûlullah “Zülyedeyn (iki eli olan kişi) doğru mu söyledi” dedi. İnsanlar da “Evet” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) kalktı son iki rekâtı da insanlara kıldırdı sonra selam verdi. Sonra tekbir getirdi. Sonra da daha önce yaptığı gibi veya daha uzun secde yaptı.”¹³

Bu hadisten anlaşıldığına göre Rasûlullah (s.a.v.), Zülyedeyn’in zabtından diğer sahabilerin de muvafakatiyle emin oldu. İbn Teymiye şöyle demektedir: “Ravinin hafızasının zayıf olmasından endişe ediliyorsa, rivayet ettikleri de farklı iki yönden adil iki raviden rivayet ediliyorsa biri diğerini tamamlar. Bu her birisi ezberler bir birlerinin rivayetlerine de aykırı rivayette bulunmazlarsa delil olur. Bundan dolayı da Rasûlullah (s.a.v.), Zülyedeyn’in sözüne başkalarının şahadetliğini gerekli görmüştür.”¹⁴

4.Ravinin zabtını bilmek sikanın yeminiyle olur

Bu yol Enes b. Malik’in rivayetinde görülmektedir. Enes b. Malik şöyle dedi: “Rasûlullah’a (s.a.v.) bir şey sormaktan nehyedildik. Medine dışından birinin gelip de soru sorsun da biz de dinleyelim, derdik. Dışardan birisi geldi ve şöyle dedi: “Ey Muhammed! Elçin bize geldi ve sen ona Allah’ın seni peygamber olarak gönderdiğini söylemişsin.” Rasûlullah (s.a.v.) “Doğru söylemiş” dedi. Bedevî “Semâyı kim yarattı” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) “Allah” dedi. Bedevî “Yeryüzünü kim yarattı” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) “Allah” dedi. Bedevî “Bu dağları kim dikti ve bunlarda istediğini kim yaptı” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) “Allah” dedi. Bedevî “Gökyüzünü ve yeryüzünü yaratan ve dağları diken Allah mı seni elçi olarak gönderdi” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) “Evet” dedi. Sonra Bedevî, namazın, orucun, zekatın ve haccın farziyetinden soruyor ve her seferinde şöyle diyordu: “Seni gönderen Allah mı böyle emretti? Rasûlullah (s.a.v.) da “Evet” diyordu.”¹⁵

¹² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Melâhım, 15; Ayrıca bkz. Müslim, *es-Sahîh*, Fiten, 24.

¹³ el-Buhârî, *es-Sahîh*, Salât, 88, Ezân, 69, Sehv, 4,5, Edeb, 45, Ehbâru'l-Ehâd, 1.

¹⁴ el-Aynî, *el-Umde*, IV, 433.

¹⁵ Müslim, *es-Sahîh*, İmân, 10, 11

Bedevînin sözlerine karşı Rasûlullah'ın (s.a.v.) yemin etmesi, gönderdiği elçilerin işlerini onaylaması sikanın yemin etmesinin caiz olduğunu gösterir. Bu hadisten çıkarılan hükümler ilgili olarak Aynî şöyle demektedir: “Burada kesin bilgi için haberi yeminle onaylamak vardır.”¹⁶

İKİNCİ BÖLÜM

SAHABENİN HADİS ZABTINA ÖNEM VERME SEBEPLERİ

Sahabenin hadis zabtına önem vermesinin birçok sebebi vardır. En önemlileri şunlardır:

1. Haberi tesbitte Allah ve Rasûlû'nün emrine doğrudan icabettir.

Allah şöyle buyurdu: “Ey İman edenler! Fasık birisi size haber getirdiğinde onu araştırın. Böyle yapmazsanız bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz de sonra pişman olursunuz.” el-Hucurât, 49/6.

Hâfız İbn Kesîr tefsirinde bu âyet hakkında şöyle demektedir: “Allah ihtiyaten fasıkın getirdiği haberin araştırılmasını istemektedir. Çünkü onun yalancı ve hata etme ihtimali vardır. Dolayısıyla sözün doğruluğunu araştırmadan hüküm veren onun yalan ve hatalı olma ihtimali olan sözüne uymuş olur.”¹⁷

Şüphesiz sahabe Allah Azze ve Celle'nin emirlerine en fazla uyan ve ona itaat edenlerdir.

2. Sahabenin Sünneti Nebeviyyeyi korumadaki hırsları ve ondaki gevşekliği hoş görmemeleri.

İmam Zehebî'nin belirttiği gibi, Şeyhân yani Ebû Bekir ve Ömer bu ilkenin ilk koyanları olarak görülmektedir. Zehebî Ebû Bekir hakkında şöyle demektedir: “... Ebû Bekir'in amacı haberi tespit ve araştırmaktır. Yoksa rivayet kapısını kapatmak değildir. Ninenin mirastaki durumu sorulunca Kur'an'da da bu konuda bir hüküm bulamadı ve bu konuda sünnette bir hüküm var mı diye sordu. Sahabi bu konudaki hükmü bildirince ve başka bir sahabi de bunu onaylayınca, Ebû Bekir, haricilerin dediği gibi “Kur'an bize yeter” demedi.”¹⁸

Zehebî, Ömer hakkında ise şöyle demektedir: “Ebû Hafs gibisi nerede? Ömer gibisi evrende var mı? Ömer, rivayeti doğrulamakta muhaddislere yol gösterdi. Şüphe ettiğinde haber-i vahid konusunda ihtiyatlı davranırdı. Cerîr, Ebû Nadr'dan onun da Ebû Saîd'den rivayet ettiğine göre Ebû Mûsâ, Ömer'e kapının arkasından üç defa selam verdi... Ömer, başka bir arkadaşının sözü ile Ebû Mûsâ'nın rivayeti ni onaylattı... Ömer, hadis rivayet edenin hata etmesinden korktuğundan sahabe-

¹⁶ el- Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, II, 31.

¹⁷ İbnu Kesîr, *Tefsîr*, IV, 226.

¹⁸ ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 3.

nin, Rasûlullah'tan (s.a.v.) rivayeti azaltmalarını isterdi. İnsanların Kur'an yerine hadisle meşgul olmalarını da istemezdi."¹⁹

Ömer, Ebû Mûsâ'ya olan tavrını ona şöyle diyerek açıklamaktadır: "Ben seni yalancılıkla itham etmiyorum. Fakat Rasûlullah'tan (s.a.v.) hadis rivayet etmek önemli bir iştir."²⁰

İbn Abdülber, Ömer'in yaptığı davranışla ilgili olarak şöyle demektedir: "Ömer'in yaptığı, Rasûlullah'ın (s.a.v.) sevinçli ve kızgınlık anında söylediğine yalan karışma veya da bilgi azlığı sebebiyle kaynağa müracatı bir ihtiyatı tedbirdir. Ömer'in bu davranışı haberin Rasûlullah'a (s.a.v.) ulaştığından korkulduğunda haberi getiren kişinin durumu da bilinmiyorsa araştırmak gerekir. Ebû Mûsâ, Ömer'in yanında adaletle bilinmesine rağmen araştırmamanın asıl olduğunu göstermek için böyle yapmıştır."²¹

İbn Teymiyye şöyle demektedir: "Ömer, Ebû Hureyre'den hadis duyar ve hadis hakkında sorular sorar ve onu rivayetinden men etmediği gibi azarlamazdı da. Ömer, rivayet konusunda insanların dikkatli olmasını, cesaretli olmamasını severdi. Bundan dolayı, Ebû Mûsâ ümmetin ittifakla büyüklerinden ve güvenilir kişilerinden olmasına rağmen Ömer, ondan rivayetine bir başkasının muvafakat etmesini istedi."²²

3. Sahabenin raviyi yalanla itham etmeyerek onun hata etmesinden korkması

Âişe, İbn Ömer'in "Ölü geride kalanların ağlamasıyla azap görür" sözünü duyunca şöyle dedi: "Hayır, Allah'a yemin olsun ki, Rasûlullah (s.a.v.) böyle bir şey demedi. Fakat o şöyle dedi: "Kafir kişiye ailesinin kendisine ağlamasıyla Allah azabı artırır." ... Bu konuda Kâsım b. Muhammed dedi ki: "Ömer ve İbn Ömer'in sözü Âişe'ye ulaştığında şöyle dedi: Siz bana yalancı olmayan ve yalancılıkla itham edilmeyen iki kişiden rivayet ediyorsunuz. Fakat kulak bazen yanılır."²³

4. Sahabenin doğrudan Rasûlullah'tan (s.a.v.) aldığına muhalif başka bilgi geldiğinde onun doğruluğunu te'kid.

Sahîh-ı Buhârî'de Ömer b. Hattâb'ın Hişam b. Hakîm ile rivayeti bu konuda asıl kabul edilmiştir. Ömer şöyle demektedir: Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken Hişam b. Hakîm b. Hızâm'ı Furkan sûresini okurken işittim. Okumasına dikkat ettim, Rasûlullah'ın (s.a.v.) bana okumadığı farklı harflerle okuyordu. Neredeyse üzerine atılacaktım namazı bitirinceye kadar sabrettim. Sonra rida'sından yakalayıp "Senden dinlediğim bu sureyi sana kim öğretti?" diye sordum. "Bunu bana, Rasûlullah

¹⁹ ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 6.

²⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb, 127, 128.el-Elbânî bu hadise "sahîh demiştir.

²¹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, III, 200.

²² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, IV, 536.

²³ Müslim, *es-Sahîh*, Cenâiz, 23.

(s.a.v) öğretti" diye cevap verdi."Yalan söylüyorsunuz! Zira Rasûlullah (s.a.v) bu sûreyi bana, senin okuduğundan farklı öğretti" dedim.O'nu alıp, Hz. Peygambere götürdüm. O'na, "Bunu, Furkan suresini sizin bana öğrettiğinizden farklı bir harf üzere okurken işittim" diye şikayet ettim. Rasûlullah(s.a.v.) O'na "Ey Hişam oku bakayım" dedi.O da kendisinden işittiği şekilde okudu.Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.), "Bu sûre bu şekilde indi" buyurdu.Sonra bana "Ey Ömer, sen oku bakayım" dedi. Ben de bana öğrettiği şekilde okudum.Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), "Bu sûre bu şekilde de nâzil oldu. Bu Kur'an yedi harf üzerine nazil oldu. Hangisi kolayınıza geliyorsa onu okuyun!" buyurdu.²⁴

Ömer, Rasûlullah'dan (s.a.v.) işittiği bir habere aykırı bir bilgi işitince bilgisine muhalif olanın zabtını denemek istedi. Zabtını bilmek için de doğrudan kaynağa gitti. Rasûlullah (s.a.v.) da bu bilgiyi doğruladı.

İbn Hacer şöyle der: "Ömer, iyiliği emretmekte dikkatli idi. Zannetti ki Hişam doğruya muhalefet etti. Rasûlullah (s.a.v.), Hişam'ın yaptığını reddetmedi ve onu serbest bıraktı. Ömer'in "Yalan söyledin" sözü ya zanni galibe itlak olunur veya da bundan kasıt hata ettin, anlamındadır. Çünkü Hicaz Ehli 'الکذب' kelimesini hata anlamında kullanıyordu. Ömer, Hişam'ın "Rasûlullah (s.a.v.) onu bana okudu" sözünden Hişam'ın hata ettiğini çıkarmıştı. Çünkü önce kendisi, Hişam ise daha sonra İslama girmişti. Ömer, kendi okumasının daha doğru olmamasından korkmuştu. İki okuyuştaki ihtilaf sebebi ise Ömer bu okuyuşu önceden duymuş ve bundan ayrı bir okuyuşta duymamıştı. Hişam ise Fetih günü Müslüman olanlardandı. Rasûlullah (s.a.v.) Hişam'a, en son nâzil oluş şekliyle okudu. Buradan da ikisi arasında ihtilaf çıktı."²⁵

5. Sahabenin Rasûlullah'ın (s.a.v.) ikazına muhatap olmaktan korkmaları

"Kim benden bir söz rivayet ederse, onun yalan olduğunu da bilirse, o yalancılardan biridir."²⁶ Bir başka rivayette "iki yalancıdan biridir"²⁷ şeklindedir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) açıkça belirttiği şu şiddetli tehdide girmekten korktular: "Kim bilerek benim ağzımdan yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın."²⁸

Tâhir el-Cezâirî sahabe hakkında şöyle demektedir: "Sahabenin rivayette noksanlık, fazlalık ve tahrifteki dikkatini görmüyor musun? Çünkü onlar Rasûlullah'ın (s.a.v.) "Kim bilerek benim ağzımdan yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın." sözünü işitmişlerdir."²⁹

²⁴ el-Buhârî, es-Sahîh, Husûmât, 4, Fedâilu'l-Kur'an, 5, 27, İstîtabetu'l-Murteddîn, 9, Tevhîd, 53.

²⁵ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, IX, 35.

²⁶ et-Tirmizî, el-Câmî, İlim, 9. Tirmizî bu hadis hakkında "hasen sahîh" demektedir.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV, 155 (hadis no: 18266). Hadis "sahîh"tir.

²⁸ el-Buhârî, es-Sahîh, Cenâiz, 33.

²⁹ Tâiru'l-Cezâirî, Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûlu'l-Eser, I, 59.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**SAHABEYE GÖRE SAHABENİN ZABTINI KONTROL YOLLARI**

Zabt için sahabenin kullandığı yollar şunlardır:

1. Ravinin zabtını haberin kaynağına dönerek tekid etmek

Rivayetin kaynağına dönülmeyi tavsiye eden sahabeden rivayet edilmiş bir çok hadis vardır. Bu hadislerden bir kaçısı şöyledir:

1. Abdullah b. Mes'ûd'un eşi Zeyneb hadisesi. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: "Rasûlullah (s.a.v.) Ramazan veya Kurban bayramında namazgâha çıktı. Namazdan sonra insanlara vaaz etti. Onlara sadaka vermelemini emretti ve şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Sadaka verin." Sonra kadınlar kısmına geçip "Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin çünkü ben, cehennem ehlinin çoğunun sizden olduğunu gördüm..." Sonra oradan ayrılıp evine gitti ve Abdullah b. Mes'ûd'un eşi Zeyneb yanına girmek için izin istedi. Rasûlullah (s.a.v.), Zeyneb'e girmesi için izin verdi. İçeri girince "Ey Allah'ın Nebisi! Sen bugün sadaka vermeyi emrettin. Benim de takılarım var ve onları sadaka olarak vermek istedim. İbn Mes'ûd da kendisinin ve oğlunun bu sadakaya daha layık olduğunu söyledi" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Eşin İbn Mes'ûd ve oğlun, sadaka vermene daha hak sahibidirler."³⁰

2. Amr b. Umeyye hadisi. Amr dedi ki: Osman b. Affân veya Abdurrahman b. Avf pazarda bir elbise gördüler ve onu pahalı buldular. Amr b. Umeyye de aynı elbiseyi gördü ve satın aldı. Amr, hanımı Sehîle binti Ubeyde b. el-Hâris b. el-Muttalib'e bu elbiseyi giymesi için verdi. Daha sonra Osman veya Abdurrahman b. Avf, Amr'a "Satın aldığın elbiseyi ne yaptın" dediler. Amr da "Onu (eşim) Sehîle binti Ubeyde'ye verdim" dedi. Osman veya Abdurrahman b. Avf: "Ailene verdiğin her şey sadaka olur mu?" dedi. Amr "Ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) böyle derken işittim" dedi. Osman veya Abdurrahman b. Avf, Amr'ın söylediğini Rasûlullah'a (s.a.v.) sordular ve o da şöyle buyurdu: "Amr doğru söylemiştir. Ailene verdiğin her şey sadakadır."³¹

3. Nâfi mevla İbn Ömer hadisi. Nâfi dedi ki: İbn Ömer, arazisini belirli bir miktar karşılığında kiraya verirdi. Bu durum Râfi b. Hadîc'e ulaştınca o bundan hoşnut olmadı ve "Rasûlullah (s.a.v.) bunu yasakladı" dedi. İbn Ömer: "Biz Râfi ile karşılaşmadan önce bunu yapıyorduk" dedi. Nâfi'nin aktardığına göre "İbn Ömer içinde bir sıkıntı duydu ve iki omuzuma elini koyarak Râfi'ye gittik" dedi. İbn Ömer, Râfi'ye, "Sen, Rasûlullah'ın (s.a.v.) yerin kiralınması karşılığında ücret alınmasını yasakladığını duydun mu?" dedi. Râfi, Rasûlullah'tan (s.a.v.) şöyle duydum dedi:

³⁰ el-Buhârî, es-Sahîh, Zekât,44.

³¹ İbnu Hibbân, es-Sahîh, Kitâbu'r-Radâ, X, 49 (hadis no: 4237).

“Bir şey karşılığında araziyi kiraya vermeyin.”³²

4.Ca'fer b. Muhammed'in babasından rivayet ettiği hadis. Ca'fer dedi ki: Câbir b. Abdullah'ın yanına gittim... Ona “Bana Rasûlullah'ın (s.a.v.) haccından haber ver dedim.” O da eliyle işaret ederek Rasûlullah (s.a.v.) Medine'de dokuz sene kaldı diye işaret etti ve şöyle dedi: “Rasûlullah (s.a.v.) Medine'de dokuz sene kaldı ve haccetmedi. Sonra onuncu senede insanlara haccetmeleri için izin verdi... O esnada da Ali, Yemen'den Rasûlullah'ın (s.a.v.) kurbanlıklarını getirdi. Ali, eşi Fâtıma'nın üzerinde de boyalı bir elbise ve onu sürmelenmiş bir şekilde gördü. Ali bu durumdan hoşnut kalmadı. Bunun üzerine Fâtıma “Babam böyle yapabileceğimi söyledi” dedi. Ali, Irak'ta iken diyordu ki: “Ben Fâtıma'nın söylediğini araştırmak ve bunu Rasûlullah'a (s.a.v.) sormak için gittim. Ben, Rasûlullah'a (s.a.v.) Fâtıma'nın söylediğini ve benim de bu durumu karşılamadığımı aktardım.” Rasûlullah (s.a.v.) “Fâtıma doğru söylemiştir. Fâtıma doğru söylemiştir” dedi.³³

5.Ubey b. Kâb hadisi. Rasûlullah (s.a.v.), Cuma günü ayakta Allah'ın günlerini hatırlatan Berâe sûresini okuyordu. Ubey b. Kâb, Ebû Derdâ ve Ebû Zer Rasûlullah'ın (s.a.v.) karşısında oturuyorlardı. Ebû Derdâ veya Ebû Zer'den birisi Ubey'e kaş göz hareketiyle “Bu sûre ne zaman indi Ey Ubey? Ben bu sûreyi daha önce işitmedim daha yeni işitiyorum” dedi. Ubey ona susmasını işaret etti. Namaz bitince Ebû Derdâ veya Ebû Zer, Ubey'e “Bu sûre ne zaman indi diye sana sordum sen cevap vermedin” deyince “Senin bugün namazın olmadı sen boş konuştun” dedi.³⁴ Bu söz üzerine Ebû Derdâ veya Ebû Zer dedi ki: “Ben Rasûlullah'a (s.a.v.) gittim ona Ubey'in bana söylediğini aktardım ve Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ubey doğru söylemiştir.”³⁵

6.Nâfi hadisi. Bir adam İbn Ömer'den bir söz aktardı: “Ebû Saîd el-Hudrî bu hadisi Rasûlullah'tan (s.a.v.) aktardı” dedi. Nâfi dedi ki: İbn Ömer bu adam ve ben beraberce Ebû Saîd el-Hudrî'nin yanına gittik. İbn Ömer, Ebû Saîd'e dedi ki: “Bu adamın aktardığı hadis hakkında ne dersin? Bunun söylediğini sen Rasûlullah'tan (s.a.v.) duydun mu?” Ebû Saîd “O nedir?” dedi. İbn Ömer “altının altınla gümüşün gümüşle satımı” dedi. Ebû Saîd parmağıyla kulağına ve gözüne işaret ederek dedi ki: “Gözüm gördü kulağım duydu Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Altını altınla gü-

³² en-Nesâî, *el-Müctebâ*, Müzâraa, 45.en-Nesâî,arazinin üçtebir, dörtte birle kiraya verilmesinin yasaklığına dair farklı lafızlarla hadisler rivayet etmiştir. Hadisin aslı ise Müslim'dedir: Müslim, *es-Sahîh*, Buyû', 115.

³³ Müslim, *es-Sahîh*, Hac, 147.

³⁴ Onun “Senin bugün namazın olmadı ancak boş konuştun” sözü belki de Rasûlullah'ın (s.a.v.) şu sözlerinden alınmıştır. “Nice oruç tutanlar vardır ki ancak aç kaldıkları vardır.” Yine “Nice gece kalkıp namaz kılanlar vardır ancak uykusuz kaldıkları vardır.”Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II,441 (hadis no. 9683). Doğrusunu Allah bilir.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 143 (hadis no. 21325). Şuayb Arnaûd dedi ki: “Sahîh bir hadistir. Eğer Atâ b. Yesâr,Ubey b. Kâ'b'dan işitmişse senedi kuvvetlidir.” Ayrıca bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, Salât, 86.

müşü gümüşle satmayın ancak misli misline olursa hariç...”³⁶

Bütün bu hadislerin hepsi düşünüldüğünde sahabe kadın olsun erkek olsun nakledilen haberin Rasûlullah'tan (s.a.v.) sübutunda ve anlaşılmasında şüphe etiklerinde bilgiyi sağlamlaştırmak için kaynağa koşuyorlardı. Bu bazen Zeyneb, Osman, Ca'fer b. Muhammed ve Ubey hadislerinde olduğu gibi Rasûlullah'ın (s.a.v.) sağlığında iken ona müraccat şeklinde olurdu. Bazen de Ebû Saîd ve İbn Ömer hadisinde olduğu gibi haberi aktarana müraccat şeklinde olurdu. Doğrusunu Allah bilir.

2. Râvinin Zabtnı, kendisinden daha iyi bilen ve daha iyi ezberlemiş kişiye müracaat ederek bilmek

Bu konu ile ilgili rivayetlerden bir kaçışöyledir:

1. Rifâa b. Râfi'nin hadisi. Rifâa şöyle dedi: “Ben Ömer b. Hattâb'ın yanındayken bir adam geldi. Adam dedi ki: “Ey Mü'minlerin Emiri! Zeyd b. Sâbit mescidde cünüplükten yıkanma konusunda kendi görüşüne göre fetva veriyor.” Ömer “Onu bana getirin” dedi. Zeyd geldi ve Ömer onu görünce “Ey nefsinin düşmanı! İnsanlara kendi görüşüne göre fetva veriyor muşsun” dedi. Zeyd “Ey Mü'minlerin Emiri! Ben söylediğim gibi yapmadım. Ben büyüklerimden Ebû Eyyûb, Ubey b. Kâb ve Rifâa b. Râfi'den duyduğum hadisi aktardım.” Ömer bunun üzerine Rifâa b. Râfi'ye “Siz eşinizle ailevi ilişkiden sonra tembellik yapar da yıkanmayı böyle mi yapıyorsunuz?” dedi. Zeyd “Biz Rasûlullah (s.a.v.) zamanında böyle yapardık. Allah'tan haramlığıyla ilgili bir hüküm gelmedi. Bu konuda Rasûlullah'tan (s.a.v.) da yasaklandığıyla ilgili bir hüküm yoktur.” dedi. Ömer, “Rasûlullah (s.a.v.) bu durumu biliyor muydu?” dedi. Zeyd “Bilmiyorum” dedi. Ömer bunun üzerine muhacir ve ensarın toplanmasını emretti. Muhacir ve ensar toplanınca onlarla istişare etti, Muâz ve Ali hariç gusül gerekmediğini söylediler. Muâz ve Ali “Birleşme olunca gusül gerekir” dediler. Ömer “İşte siz ve işte Bedir ashâb! Birbirinizle ihtilaf ettiniz. Bu ihtilafı sizden daha iyi çözecek kim vardır?” dedi. Ali “Ey Mü'minlerin Emiri! Bunu Rasûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinden daha iyi bilen kimse yoktur” dedi. Konuyu Hafsa'ya yönlendirdi. Hafsa da “Bu konuda bende bilgi yok” dedi ve Âişe'ye yönlendirdi. Âişe “Birleşme olunca gusül gerekir” dedi. Bunun üzerine Ömer “Eşiyile ailevi ilişki yaptıktan sonra gusül yapmayı duymayayım! Yoksa canını yakarım” dedi.³⁷

Ali'nin “Ey Mü'minlerin Emiri! Bunu Rasûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinden daha iyi bilen kimseyi bilmiyorum” sözünden kendisinden daha iyi öğrenip ve onu daha iyi hafızasında tutan kişiye müracaatın gerekliliğidir.

³⁶ İbn Hıbbân, *es-Sahîh, Kitâbu'l-Buyu'*, XI, 392 (hadis no: 5017). Şuayb Arnaûd hadisin senedinin “sahîh” olduğunu söylemiştir.

³⁷ İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannef, Kitâbu't-tahârât*, I, 85 (hadis no: 947). Ayrıca Ahmed b. Hanbel “sahîh” bir senetle rivayet etmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 115 (hadis no: 21134).

2.Âişe hadisi. Âişe “Medine Yahûdilerinden iki yaşlı kadın yanıma geldi “Kabirdekiler kabirlerinde azab görürler” dediler ve ben de bunu onaylamadım. Onlar gidince Rasûlullah (s.a.v.) yanıma geldi. Söylediklerini Rasûlullah’a (s.a.v.) anlattım. Rasûlullah’da (s.a.v.) “Kabirdekiler azab görür ve bütün hayvanlar da işitir” buyurdu. Bundan sonra Rasûlullah’ı (s.a.v.) kabir azabından sığınmadığı bir namaz görmedim.”³⁸

Burada Âişe’nin, olayı kendisinden daha iyi bilen Rasûlullah’a (s.a.v.) müracaatı söz konusudur. Doğrusunu Allah bilir.

3. Hadisin zabtını bilmek için yazılı bilgiye müracaat etmek

Râfi b. Hadîc’in Mervân b. el-Hakem ile ilgili hadisi. “Mervân b. el-Hakem insanlara hitap etti ve orada Mekke ve Mekke halkının değerinden bahsetti. Bu konuşmasında Medine ve Medine halkının değerinden bahsetmedi. Râfi b. Hadîc “Rasûlullah (s.a.v.) iki taş arasını (Medine’yi) da saygı değer kıldı. Bu bizde deri üzerinde yazılıdır istersen onu sana okurum” dedi. Mervân sessiz kaldı ve şöyle dedi: “Ben de bunun bir kısmını duymuştum.”³⁹

Bu rivayet göstermektedir ki, Râfi, yanındaki yazılı metni şahid göstererek Mervân’ın zabtındaki kusuru ortaya çıkarmıştır.

4. Hadisin zabtını bilmek için yazılmış ezberine müracaat etmek

Hatîb el-Bağdâdî’nin Saîd b. Ebû Musa’dan “sahîh” bir senetle rivayet ettiğine göre Saîd şöyle dedi: “Rasûlullah’ın (s.a.v.) ashabından Ebû Hureyre’den daha çok hadis rivayet eden kimse yoktur. Mervân Medine’de Ebû Hureyre’nin rivayetlerini yazmak istedi fakat o kabul etmedi ve “Bizim rivayet ettiğimiz gibi siz de rivayet edin” dedi. Ebû Hureyre rivayetlerinin yazılmasını istemeyince Mervân onun farkında olmadığı bir anda güvenilir bir katip tuttu ve onun rivayet ettiklerini yazması için çağırdı. Ebû Hureyre hadisleri okumaya başladı ve katip de bütün hadisleri yazdı. Sonra Mervân “Bilki biz bütün okuduğunuz hadisleri yazdık” dedi. Ebû Hureyre “Bunu yaptınız mı?” dedi. Mervân “Evet” dedi. Ebû Hureyre “Öyleyse bana okuyun” dedi. Yazdıklarını ona okudular. Ebû Hureyre “Siz bunları ezberlemediniz mi? Eğer ezberlemişseniz onu silin” dedi. Saîd “Ebû Hureyre onu sildi” dedi.”⁴⁰

Bu olaydan anlaşıldığına göre, Ebû Hureyre kendine okunan yazılmış hadis metinlerinin sıhhatini hafızasındakilerle kontrol ederek anladı. Yazılan metin hafızasındakine uygun olunca onun doğru yazılmış olduğunu kabul etti.

5.Ravinin zabtını sika ravilerin muvafakatı ile bilmek

1.Hişâm b. Urve’nin babasından rivayet ettiği hadis. Ebû Hureyre hadis riva-

³⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, Deavât, 37.

³⁹ Müslim, *es-Sahîh*, Hac, 457.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-İlm*, s. 41.

yet ediyor ve (hızlı hızlı) şöyle diyordu: “Dinleyin, ey ev sahipleri! Dinleyin, ey ev sahipleri!” O esnada Âişe namaz kılıyordu ve namazını bitirince Urve’ye “Şunu (Ebû Hureyre’yi) ve biraz önce söylediklerini duymadın mı? Muhakkak ki Rasûlüllah (s.a.v.) konuşurken birisi saymak isterse sayardı” dedi.⁴¹

Bu hadisle ilgili Nevevî bir bab açtı ve ismini “Hadisi araştırmamanın ve ilmi yazı ile kaydetmenin hükmü” koydu ve şöyle dedi: “Dinleyin, ey ev sahipleri! Derken Âişe’yi kast ediyordu ve böyle hitap etmekteki kastı, Âişe’nin bu hitabı destekleyip bir şey söylememesi ve bir mecliste, unutmak ve başka bir nâhoşluk olur korkusuyla çok hadis rivayet etmesinin dışında ondan bir şeyi inkar etmedi.”⁴²

2.Nâfi hadisi. İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre Ebû Hureyre şöyle dedi: “Kim bir cenazeyi kabre kadar takip ederse ona bir kîrât (ölçü birimi) sevap vardır.” Nâfi, “Cenazeyi kabre kadar takip eden kişi için verilecek sevabı Ebû Hureyre artırdı, Âişe de bunu onayladı ve Rasûlüllah (s.a.v.) da bunu söylerdi” dedi. Bunun üzerine İbn Ömer (r.a.) “Biz cenazeyi takip edene bu sevapları daha çoğalttık” dedi.⁴³

Ahmed b. Hanbel’in rivayetinde İbn Ömer, Ebû Hureyre’ye “Sen Rasûlüllah’dan (s.a.v.) böyle artırarak rivayet ediyorsun” deyince Ebû Hureyre kalktı ve Âişe’nin yanına gitti ve “Ey Mü’minlerin annesi. Allah aşkına! Cenazeyi kabre kadar takip edip cenaze namazını kılan kişiye bir kîrât sevap; eğer kabre de konulmasına katılırsa iki kîrât sevap değil midir?” deyince Âişe “Evet” dedi. Bunun üzerine Ebû Hureyre “Bana vadileri ekip dikmek ve çarşıda alışveriş yapmak engel olmadı. Ben karnım doyduktan sonra Rasûlüllah’tan (s.a.v.) bir şeyler öğrenmek istedim” dedi. Bu söz üzerine İbn Ömer ona “Ey Ebû Hureyre! Sen Rasûlüllah’ın (s.a.v.) hadislerini en iyi bilen ve en vazgeçilmez birisin” dedi.⁴⁴

İbn Hacer şöyle demektedir: “Âlimin ilmine vakıf olamadığını tuhaf bulması ve hadisi ezberleyen iyi ezberlemeyene karşı ilgisizliği vardır. Yine burada sahâbenin hadisi araştırması vardır.”⁴⁵

Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği bu iki olayda o, rivayetin sıhhat ve doğruluğunu bilmek için kendisinden daha iyi bilen Âişe’nin muvâfakatını istemektedir.

3.Tâvus’un hadisi. Tâvus’un bildirdiğine göre Buşeyr b. Kâb, İbn Abbâs’a geldi ve bir konu hakkında hadis söylemeye başladı. İbn Abbâs, Buşeyr’e “Git bu hadisi falan kişiye sor” dedi. Buşeyr dönünce tekrar İbn Abbas’a hadisi aktardı. İbn Abbas da “Git bu hadisi falan kişiye sor” dedi. Buşeyr, İbn Abbas’ın yanına dö-

⁴¹ Müslim, *es-Sahîh*, Fedâilu’s-Sahâbe, 160.

⁴² en-Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVIII, 129.

⁴³ Buhârî, *es-Sahîh*, Cenâiz, 57.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 2 (hadis no: 4453).Şuayb Arnaûd hadisin senedi “sahîh” ve Müslim’in şartına uygun olduğunu söylemiştir.

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, III, 195.

nünce ona şöyle dedi: “Söylediğim sözün tamamını anlamadın da mı bunu kabul etmiyorsun veya söylediyimi anladın da mı kabul etmiyorsun?” dedi Bunun üzerine İbn Abbas ona “Yalan söylenilmediği zamanlarda biz Rasûlüllah’ın (s.a.v.) hadisini rivayet ederdik. Fakat insanlar zorluğa ve zillete yapışınca onlardan söz aktarmaktan vazgeçtik” dedi.⁴⁶

4.Ebû Vâil hadisi. Abdullah şöyle dedi: Kim yemin ederek bir mal kazanırsa Allah kıyamet günü onu kızgın olarak karşılar. Allah Teâlâ da onun bu sözünü tasdik için şu âyeti indirdi: “Allah’ın ahdini ve yeminlerini az bir değere değiştirenlerin” dedi ve “Elem verici azap onlar içindir” (Âl-i İmrân, 3/77) kısmına kadar okudu. Daha sonra el-Eşhas b. Kays bize geldi ve “Ebû Abdurrahman size ne söylüyor?” dedi biz de onun söylediğinin aynısını söyledik. Bunun üzerine el-Eşhas “Allah’a yemin olsun ki o doğru söylemiştir ve benim hakkımda da inmiştir: “Benimle bir adam arasında kuyu meselesinden dolayı husumet vardı...”⁴⁷

İbn Abbâs ve el-Eş’as’tan her biri kendi ezberlerinde bulunan hadislerle diğerlerinin rivayet ettikleri hadisleri araştırma yapmışlardır.

6. Ravinin zabtını sikanın şهادetiyle veya yemini ile bilmek

Kabîsa b. Züeyb hadisi.Bir nine, Ebû Bekir’in yanına gelip mirastan ne kadar pay alacağını sordu. Ebû Bekir, kadına: "Bu konuda Allah'ın Kitabı'nda herhangi bir açıklama yoktur. Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetinde de bir uygulama bilmiyorum. Hele sen şimdilik git de ben, bunu insanlara sorayım" dedi. Ve bu konuda bildikleri bir hadisin olup olmadığını yanındakilere sordu. Muğîre b. Şu'be: "Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanında bulundum. Nineye altıda bir verdi" dedi. Ebû Bekir:"Söylediğine senden başka şahid var mı?" dedi. O zaman Muhammed b. Mesleme el-Ensârî ayağa kalkıp aynı şeyi söyledi. Bunun üzerine, Ebû Bekir, nine için hadisteki hükümlerle karar verdi.⁴⁸

Saîd b. el-Müseyyeb hadisi. Ömer bir keresinde Mescide uğradı ve Hassân b. Sâbit şiir okuyordu. Hassân “Ben Mescidde şiir okurdum ve o esnada da senden daha hayırlı birisi vardı” dedi ve Ebû Hureyre’ye yönelerek “Allah için söyle! Sen Rasûlüllah’ın (s.a.v.) “Müşriklere cevap ver! Allah’ım onu Ruhü'l-Kuds ile destekle” dediğini duymadın mı?” Ebû Hureyre de “Evet” dedi.⁴⁹

Görülmektedir ki, Muğîre, Muhammed b. Mesleme’i; Hassân da Ebû Hureyre’yi naklettiği sözün ve zabtının (ezberlemesinin) isbatı için şahid göstermektedir.

Bu konuda sikanın yemin etmesine gelince Esmâ b. el-Hakem el-Fezârî hadisi.

⁴⁶ Müslim, *es-Sahîh*, el-Mukaddime, 7.

⁴⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, Rehin, 6, Şehâdât, 20; Müslim, *es-Sahîh*, İman, 220- 222.

⁴⁸ Tirmizî, *el-Câmi*, Ferâiz, 10.Tirmizî “Bu babda Bureyde rivayeti daha güze ve İbn Uyeyne rivayetinden daha “sahîh” demektedir.

⁴⁹ Buhârî, *es-Sahîh*, Bed’ü'l-Halk, 6.

Esmâ b. el-Hakem el-Fezâri, Ali'yi dinledim, şöyle demişti: "Resulullah'dan (s.a.v.) bir hadis dinledim mi, Allah'ın faydalanmamı dilediği kadar ondan istifade ediyordum. Şayet bir adam O'ndan hadis rivayet edecek olsa (gerçekten duydun mu diye) yemin ettiriyordum. Yemin edince onu tasdik edip rivayetini kabul ediyordum." Ebu Bekr bana hadis rivayet etti ve bu rivayetinde Ebu Bekir doğru söyledi...⁵⁰

Bu durumda şunu söylemek gerekir: Hadis rivayetinde fasıklıkla değil; takva ve düzgün yaşantı ile meşhur olmak daha önemlidir. Hatîb el-Bağdâdî şöyle demektedir: "Bilinmektedir ki, Müslümanlara ve islamiyetini açıktan ilan edenlere yemin ettirilmekteydi. Fasıkın rivayeti kabul edilmez ve ona yemin de ettirilmezdi. Aksine Müslüman olanların yemin ettikleri takdirde rivayetlerinin çoğu kabul edilirdi. Sahabe dışındakiler için de durum böyleydi. Onlarda hadis rivayet ettiklerinde Müslüman ve yemin ettiklerinde cerhe tabi tutulmazlardı."⁵¹

7. Ravinin zabtını bir başkasının haber vermesiyle bilme

Urve b. Zübeyr hadisi bu konuda açık bir örnektir: Âişe bana dedi ki: "Ey kız kardeşimöğlü! Duydum ki, Abdullah b. Amr hacca giderken bize (Medîne-i Münevvere'ye) uğrayacakmış. Onunla görüş de kendisine bir şeyler sor! Çünkü o Rasûlullah'dan (s.a.v.) çok ilim almıştır.» Bunun üzerine ben kendisiyle görüşerek ona pek çok şeyler sordum. Onları Rasûlullah'dan (s.a.v.) aktarıyordu.. Anlattıkları arasında şu da vardı. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuşlar: «Şüphesiz Allah ilmi insanlardan çekip alıvermez. Lâkin ulemâyı alır, onlarla birlikte ilmi de ortadan kaldırır. Ve insanlar arasında bir takım câhil başlar bırakır. Bunlar insanlara ilimsiz fetvâ verirler; bu sûretle hem saparlar, hem saptırırlar.» Ben bu hadîsi Âişe'ye rivayet ettiğim vakit onu pek büyük gördü ve yadırgadı. «Abdullah sana, Rasûlullah'ı (s.a.v.) böyle buyururken işittiğini söyledi mi?» dedi. Ertesi sene olunca Âişe bana: "Abdullah b. Amr yine gelmiş, onunla görüş, sonra ona ilimden söz aç ve geçen sene sana naklettiği hadîsi sor!" dedi. Ben de kendisiyle görüşerek ona bu hadîsi sordum. Bu hadîsi bana ilk defâ naklettiği gibi aynen rivâyet etti. Bu durumu Âişe'ye haber verdiğimde: "Onun doğrudan başka bir şey söylemediğini düşünüyorum. Zîrâ görüyorum ki hadiste ne bir şey ilâve etti, ne de noksanlaştırdı!" dedi.⁵²

Buhârî'nin rivayetinde "Âişe'ye geldim ve ona haber verdim o hayret etti ve "Allah'a yemin olsun ki Abdullah bunu iyi hafızasında tutmuştur" dedi" şeklindedir.⁵³ İbn Hacer ise şöyle der: "Unutma meydana geldiğinde rivayet edenin rivayeti araştırma vardır. Âişe'nin "Onunla görüş konuyu aç ve de kendisine bir şeyler so-

⁵⁰ Tirmizî, *el-Câmi*, Salât, 181. Tirmizî "bu babda İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ, Enes, Ebû Umâme, Muâz, Vâsile ve ismi Kâb b. Amr olan Ebu'l-Yûs' den rivayetler vardır. Ali'nin hadisi "hasen" ve bu babda Osmân b. el-Muğîre hadisinin başka bilmiyoruz" demektedir.

⁵¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 83.

⁵² Müslim, *es-Sahîh*, İlim, 13.

⁵³ Buhârî, *es-Sahîh*, İ'tisâm, 7.

rarsın!” deyip “tedirginlik korkusuyla ona yeni bir şeyler sor!” demediğinden sorulanın bu konuda üstünlüğüne işarettir.”⁵⁴

Muhammed b. Amr b. Atâ'nın rivayet ettiği hadis bu konuda ravinin zabtına bir işarettir. Muhammed “Ben on sahabeden duydum. Bunlardan biri de Ebû Humeyd es-Sâidî'dir. O “Ben içinizden namazı Rasûlullah'tan (s.a.v.) en iyi öğrene-nizim” dedi. “Niçin? Allah'a yemin olsun ki, sen içimizden islama ilk girenlerden ol-madığın gibi onu fazla takip edenlerden değilsin” dediler. O da “Elbette öyle de-ğilim” dedi. Onlar “Tarif et o zaman” dediler. Rasûlullah (s.a.v.) namaza kalktığında ellerini kaldırırdı diye tarif etmeye başladı. Onlarda “Doğru söyledin Rasûlullah (s.a.v.) da böyle yapardı” dediler.⁵⁵ Onların bu sözü ile o, zabtını ve iyi ezberlediğini ortaya koymuş oldu.

SONUÇ

Bu çalışmadan çıkarılacak sonuçların en önemlileri şunlardır:

-Rasûlullah'ın (s.a.v.) takip ettiği metottan haberin kabulü veya reddi konu-sunda ravinin rivayet ettiğinden zabt yollarından bazısını çıkarmak mümkündür.

- Rasûlullah'ın (s.a.v.) takip ettiği metottan istifade ederek çıkarılan bazı yol-lar:

- a-Hadisın kaynağına müracaat ederek hadisın zabtını bilmek.
- b-Sikanın muvafakatı ile ravinin zabtını bilmek.
- c-Sikanın şehadeti ile ravinin zabtını bilmek.
- d- Sikanın yemini ile ravinin zabtını bilmek.

-Ravilerin zabtını tespit konusunda sahabeyi araştırmaya sevk eden sebepler çoktur. Fakat burada ravinin adaletine bir itham yoktur. Bunların hepsini şu şekil-de vermek mümkündür:

1-Gelen haberi araştırmak öncelikle Allah'ın ve Rasûlü'nün emridir.

2-Sahabenin Sünneti Nebeviyyeyi koruma hırsları bu konuda gevşekliğe hoş-görülü davranmamaları.

3-Ravinin hatasından korkarak yalana güvenmemeleri.

4-Sahabenin doğrudan Rasûlullah'dan (s.a.v.) aldığı bilgiye aykırı rivayet ede-nin zabtından emin olmak.

5-“Yalan olduğunu bilerek kim benden hadis rivayet ederse o yalancılardan birisidir” hadisinden çekinmeleri.

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 287

⁵⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, *Salât*, 115- 116.Ayrıca bu hadis *Tirmizî*'de de geçmekte ve hadise “hasen sahih” demektedir.

-Sahabe haberlerin kabulü veya reddi konusunda nebevî metodu öğrendiler, hayatlarında bunu uyguladılar. Ayrıca sahabe, nebevî metoda bazı ilaveler yaptılar. Bunlar:

- 1-Sahabenin hadisin zabtını bilmek için ezberindeki yazılı metinle karşılaştırmak.
- 2- Hadisin zabtını bilmek için yazılı metindeki ezberindeki ile karşılaştırmak.
- 3-Ravinin zabtını bir başkasının haber vermesiyle bilmek.
- 4-Ravinin zabtını kendisinden daha iyi öğrenmiş ve daha iyi ezberlemiş birisine müracaat ederek bilmek.

Kaynaklar:

- » İbnu'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaûd, 1389/1969, Mektebetu'l-Hulvân, 1. Basım.
- » el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fî, *el-Câmiu'l-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar min umûri sâllillâhu aleyhi ve selem sünenihi ve eyyâmih*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ, 1407/1987, Dâru İbn Kesîr, Yemâme, Beyrut, 3. Basım.
- » el-Bezdevî, Ali b. Muhammed el-Hanefî, *Usûlü Bezdevî- Kenzü'l-Ummâl ilâ Ma'rifetü'l-Usûl*, Matbaatu Câvid Birîs, Karaçî.
- » et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmî'*, thk. Ahmed Şâkir ve başkaları, Beyrut, Lübnan, Dâru İhyâyî Tûrasi'l-Arabî.
- » İbn Teymiye el-Horânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim, *Şerhu'l-Umdetü fî'l-Fikh*, thk. Suûd Sâlih el-Utayşân, 1413, Mektebetü'l-Abîkân, Riyât, 1. Basım.
- »Mecmûu'l-Fetâvâ, thk. Enveru'l-Bâz ve Âmiru'l-Cezâr, 1426/2005, Dâru'l-Vefâ, 3. Basım.
- » el-Cezâirî, Tâhir ed-Dimaşkî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûlü'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğuddeh, 1416/1995, Mektebetü'l-Matbûâtu'l-İslâmiyye, Haleb, 1. Basım.
- » İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, thk. Şuayb Arnaûd, 1414/1993, Beyrut, Lübnan, Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım.
- » İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 1379, Muhibbüddîn el-Hatîb, Beyrut, Lübnan, Dâru'l-Ma'rife.
- »Nüzhetu'n-Nazar fî tevdihi Nühbetü'l-Fiker fî Mustelahi ehli'l-Eser, thk. Abdullah İbn Dayfillah er-Rahîlî, 1422, Matbaatu Sefîr, Riyâd, 1. Basım.
- » İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Mısır, Müessesetü Kurtubâ.
- » el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebû Bekr, *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*, thk. Abdullah es-Surkî- İbrahim Hamdi el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, el-Medînetü'l-Münevverâ.
- » Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşhas, *Süneni Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhameyd, Beyrut, Lübnan, Dâru'l-Fikr.
- » ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut, Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- » es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs şerhu Elfiyetü'l-Hadis*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1. Basım, 1403.
- » Eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Muhammed Ahmed Şâkir, Beyrut, Lübnan, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım.
- » İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, 1409, Riyat, Suûdiyye, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım.
- » es-San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, 1403, Beyrut, Lübnan, el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım.
- » İbn Abdülber, Yusuf b. Abdullah, *et-Temhid limâ fî'l-Muvaata fî'l- Meânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî- Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, el-Mağrib, Vüzâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şüûn'l-İslâmiyye.
- » el-Aynî, Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Muracaatü Sıdkî el-Attâr, 1425-1426/2005, Beyrut, Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1. Basım.
- » el-Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmîrâî, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.

-
- » İbnu Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1401.
 - » İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Lübnan, Dâru'l-Fikr.
 - » Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Lübnan, Dâru İhyâi Tûrasi'l-Arabî.
 - » Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 1406/1986, Haleb, Suriye, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım.
 - » en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi Tûrasi'l-Arabî, Beyrut, 2. Basım, 1392.

“RELIGION, MORALITY, EVOLUTION” DİN, AHLAK, EVRİM*

Paul BLOOM** / Çev.:Nuri ÇİÇEK***

ÖZ

Din nasıl evrimleşmiştir? Din bizlerin ahlaki inanışları ve ahlaki davranışlarımız üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir? Bazı akademisyenler dinin özgecilik davranışını bir kimsenin ait olduğu gurubun üyelerine yönelik geliştirmek üzere evrimleştiğini ortaya attığından bu sorular bir biriyle ilişkilidir. Burada anket çalışmalarından, hazırlık deneylerinden ve dinin ırksal ön yargı üzerine etkileri üzerine korelasyon çalışmalarından edinilen verileri gözden geçirip değerlendirdim (hem ülke içi hem de diğer ülkeleri kapsayan). Bu çalışmalardan, dinin iyi ahlaki etkilere ve güçlü kötü ahlaki etkilere sahip olduğu sonucuna vardım. Ama bunlar başka insan uygulamalarıyla birlikte paylaşılan dinin boyutlarına bağlıydı. İlgili çekici bir şekilde, özellikle dini inanışlar için çok az bir delil bulunmaktaydı.

Anahtar Kelimeler:Özgecilik, ateizm, inanç, nezaket, ön yargı, sofuluk, doğüstü inanış.

ABSTRACT

How did religion evolve? What effect does religion have on our moral beliefs and moral actions? These questions are related, as some scholars propose that religion has evolved to enhance altruistic behavior toward members of one's group. I review here data from survey studies (both within and across countries), priming experiments, and correlational studies of the effects of religion on racial prejudice. I conclude that religion has powerfully good moral effects and powerfully bad moral effects, but these are due to aspects of religion that are shared by other human practices. There is surprisingly little evidence for a moral effect of specifically religious beliefs.

Keywords: Altruism, atheism, faith, kindness, prejudice, religiosity, supernatural belief

GİRİŞ

Psikologlar tipik olarak dini ihmal etmektedir. Bu konu hakkında, konulara giriş niteliği taşıyan ders kitaplarında çok az bahsedilmekte ve en iyi periyodik dergilerde nadiren makale yayımlanmaktadır. Din, cinsel fetişler gibi veya rastsal sayı dizileri gibi nadir egzotik bir uzmanlık alanı olarak görülmektedir.

Bu ihmal, psikolojiyle sınırlı değildir. McCauley & Whitehouse (2005, Sf. 3) şu ifadeyi kullanmıştır: “. . . birçok günümüz entelektüelinde olduğu gibi, bilişsel konudaki bilim insanları, son dönemlere kadar, din gibi konuları çoğunlukla bir utanma vesilesi olarak görmüşlerdir.” Şunu da eklemiştir: “Hiçbir konu—cinsellik, ölüm, vergiler veya terörizm bile— dinden daha fazla entelektüellerden beklenmeyen, tuhaf reaksiyonlar ortaya çıkarmamıştır.” Din, bir Viktoryen için cinsellik gibidir veya bir davranışçı için rüyalar gibidir; —hakkında konuşulmasa daha iyi olacak olan acemice ve utanç verici kavramdır. Birçoğu daha da ileri giderek dinin bilim için uygun bir konu olmadığına bile ısrar edebilirler. Bunu bir psikolog olarak incelemek, bir tür “bilimsellik” ve “indirgemecilik” suçu işlemek anlamına geliyordu (böyle bir saldırı için bakınız: Wieseltier 2006).

Bu makale dini inancı ve uygulamayı keşfettiğinden, bu endişeyi ana hatlarda belirtmeye değer. Bunu yapmanın bir yolu, David Hume tarafından yapılan ayırım üzerinde ısrarcı olmaktır. 1757 yılında Hume, *Dinin Doğal Tarihi* çalışmasına başlamış ve bununla: “dinle ilgili her sorgunun en yüksek öneme sahip olduğu, özellikle dikkatimizi çekecek iki önemli sorunun bulunduğu söyler: dinin akıldaki temeli ile insan doğasının kökeniyle ilgili olan sorular.” (Sf. 21).

Hume’un ilk sorusuyla ve bunun deneysel bir inceleme için uygun bir odak noktası olup olmadığıyla ilgili söylenecek birçok şey bulunmaktadır. Bazı akademisyenler, dinin “nedensel temelinin” bilim gerçekliği içerisinde bulunduğuna inanmaktayken, diğerleri buna katılmamaktadır. Fakat ikinci soru,—dinin “insan doğasındaki kaynağı”—temel psikolojidir.

Psikoloji, nasıl olur da böylesine önemli bir inancı, motivasyon ve aktivite alanı üzerinde durmaz? Eleştirel şekilde, din psikolojisi bir kimsenin dini iddiaların doğruluğu hakkındaki inanışlarından bağımsız olarak incelenebilir. Tanrının var olup olmadığından bağımsız olarak, mesela, soru niçin birçok insanın onun var olduğuna inandığıyla ilgili olarak kalmaktadır (bakınız: Bloom 2009).

Psikologlar niçin bu konuya ilgi duymaktadır? Bu konudaki bir değerlendirme, dini inanışların evrensel yapısıdır. Çoğu insan kendisini bir dine ait olarak sınıflan-

* Annual Review of Psychology, New Haven, Yale University, Yıl 63, s. 179-199. Doi: 10.1144/annurev-psych-120710-100304.

** Department of Psychology, Yale University, New Haven, Connecticut 06520.

*** Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı. E-posta: nuricicek@yandex.com.tr

dırır— genellikle Hristiyanlık ve İslam; dünya üzerindeki 6,9 milyar insanın yaklaşık yarısı kendisini bu iki inanç gurubunun birinin içinde tanımlar. İnsanların büyük çoğunluğu, sünnet ve kiliseye gitmek ve beslenmeyle ilgili sınırlamalara uymak gibi çeşitli dini pratiklerde bulunur ve Tanrıya inanmak veya ölüm sonrası yaşam gibi, çoğu insan dini inanışlara sahiptir.

Dini inanışlar, nüfusun %90'ı Tanrıya inandığını iddia eden, %40'ı İsa'nın sonraki yarım yüzyılda dünyaya geri döneceğine inanan Amerika Birleşik Devletleri'nde oldukça yaygındır (Appiah 2006). Amerika kuşkusuz vatandaşların kendilerini bir dinle ilişkilendirme olasılığı oldukça düşük, kendilerinin Tanrıya inanmadıklarını iddia eden Batı Avrupa ülkeleriyle mukayese edildiğinde alışılmadık bir duruş sergilemektedir. Fakat dünyaya bir bütün olarak bakıldığında, bu istisnanın batı dünyası için geçerli olduğu görülmektedir. Amerikan sofuluğu, Asya ve Afrika ülkeleriyle, geri kalan Amerika kıtası ülkeleriyle, yani gezegenin büyük kısmıyla uyumluluk göstermektedir.

Amerika Birleşik Devletleri içerisinde, politik ve sosyal bölümler bulunmakta ve bunlar beklendiği şekilde liberallerden daha muhafazakâr olan sofulukla ilişkilidir. Ancak din tek bir muhafazakâr grupta sınırlı değildir.

Kendisini demokrat olarak tanımlayan insanların büyük kısmı her gün veya daha sık şekilde dua etmekte ve büyük çoğunluğu ölüm sonrası yaşamın var olduğuna inanmaktadır (Waldman 2004). Kendi türümüzün daha seküler ve liberal üyeleri arasında olan pek çok Amerikalı akademisyen bile dindardır. 421 üniversite çapında 40,000 öğretim üyesini kapsayan çalışmada (Lindholm ve meslektaşları, 2006), neredeyse üçte ikisinin kendilerini dindar, “bir derece dindar” (%29) veya “daha geniş ölçekte dindar” (%35) olarak niteledikleri bulunmuştur.

1916 yılında, seçilmiş büyük bir bilim insanı gurubuna tanrıya inanıp inanmadıkları sorulmuş ve soru oldukça dar bir çerçevede, Tanrıyı kendisine dua edilen ve gerçekten cevap alınabilen biri olarak tanımlanmıştı. Böyle yüksek çıtalı bir çalışmada bile, bilim insanlarının %40'ı evet yanıtı vermişler ve bu yüzde 1996 yılında yapılan anketle (Larson & Witham 1997) aynı orana sahiptir. Sadece en seçkin bilim insanlarına –Ulusal Bilim Akademisi üyelerine–baktığımızda, ateist ve özgecilerin güçlü çoğunluğu ile karşılaşırız (Larson & Witham 1998).

Son olarak, din birçok insanın yaşamıyla ilişkilidir (Shermer 2003). Dini aktiviteler günlük yaşamdan alınan zevkin temel kaynağıdır (Bloom 2010). Günümüzün birçok önemli sosyal ve politik tartışması— gey evliliği, kürtaj, ölüm cezası, kök hücre araştırmaları, okullarda evrim teorisinin öğretilmesi, vb.— insanların dinle ilgili görüşlerinden etkilenmektedir. Kanunlar, ahlak, savaş ve kültür gibi birçok insan varlığı din ve onun nasıl işlediği takdir edilemese anlaşılamaz.

İKİ BULMACA

Din ve Ahlak

Bu değerlendirmenin ana odak noktası, dini inanış etkisi ve ahlak hayatımız üzerindeki dini bağlantıdır. Kaba şekilde ifade edersek, din insanları daha iyi bir hale mi getirmektedir, onları daha kötü bir hale mi getirmektedir veya onlar üzerinde hiçbir etkiye sahip değil midir? Birçok insan bu soruların yanıtını bildiğini düşünür.

2007 yılında bir Gallup anketinde, Amerikalıların büyük çoğunluğu ateist birine başkan olması için oy vermeyi reddettiğini,—bunun yerine bir Mormon’un, Yahudi’nin veya geyin başkan olmasını destekleyeceklerini belirtmişlerdir. Başka bir çalışmada, insanlar “Amerikan toplumunun görüşünü paylaşmada” ateistleri Müslümanlardan, yeni gelen göçmenlerden, geylerden daha aşağı bir konuma yerleştirmişler ve çocuklarının evlenmelerini arzu ettikleri en az kimseler olduklarını belirtmişlerdir (Edgell ve meslektaşları, 2006). Niçin ateistlere çok karşı oldukları sorulduğunda, cevapları ahlakla ilgiliydi:

Bazı insanlar ateistleri sorunlu olarak görmektedir çünkü bu insanlar kendilerini uyuşturucu kullanımı ve fuhuş gibi kanunsuzlukla ilişkilendirmekte— yani, hiyerarşinin en alt tabakasında, saygın bir toplumu tehdit eden ahlaksız insanlar olarak görmektedir. Diğer bir grup insan ateistleri hayat tarzlarını tüketimle şekillendiren, herkesten daha iyi bildiklerini sanan kültürel seçkin, gösterişli şekilde zengin, ortak değerleri tepeden tehdit eden azgın materyalistler ve kültürel seçkinciler olarak görmektedir. Bu her iki tema da, ateistleri ortak iyilikle ilgilenmeyen, kendilerini düşünen bireyciler olarak gören bir düşünceye dayanmaktadır (Sf. 225, 227). Ateistlere yönelik bu güvensizlik, Aydınlanmanın şampiyonları olarak görülen birçok akademisyen tarafından da paylaşılmaktadır. Mesela John Locke ateistlerin bir temsilciliğe sahip olmalarına izin verilmesini desteklememiştir. Şu ifadeyi yazmıştır (1689, Sf. 51): “İnsan toplumunu bağlayan sözler, anlaşmalar, ve yeminlerin bir ateist üzerinde hiçbir bağlayıcılığı yoktur” (aktaran: Haidt & Kesebir 2010).

Karşı görüşü savunan, dinin insanları daha kötü bir duruma getirdiğini belirten başka akademisyenler de mevcuttur. Bunların büyük kısmı, dini fanatizmin ve aşırılığın bazen insanları korkunç şeyleri yapmaya yönlendirebildiği ve yine birçoğu belirli günlük dini aktivitelerin ve inanışların karanlık bir tarafı olabileceğine inanmaktadır. Örnekler arasında geylere yapılan eziyet, kâfirlerin katli, kutsal savaşın başlatılması bulunabilir. Blaise Pascal’ın işaret ettiği gibi, “bir dini inanıştan kaynaklanmadığı sürece insanoğlu hiçbir zaman kötülüğü bu kadar çok ve keyifli şekilde yapamaz.” Hatta Papa Benedict XVI bunu şu söylemiyle desteklemektedir: “din içerisinde son derece tehlikeli oluşumlar bulunmaktadır” (aktaran: Myers 2008).

Bazıları bu hususu daha da ileri götürmekte ve dinin genel olarak ahlaki yaşamımız üzerinde aşındırıcı etkisi olduğunu tartışmaktadır. Mesela Hitchens (2007, Sf. 56), dinin “şiddet içeren, irrasyonel, hoşgörüsüz, ırkçılık ve kabilecilikle işbirliği yapan, bağınaz, cehalete yatırım yapan ve özgür düşünceye düşman, kadınları hor gören ve çocuklara karşı zorlayıcı” olduğunu tartışmıştır (tartışma için bakınız: Myers 2008).

Batson (1976, Sf. 30), dinin “iki yönlü” çalışan bir ajan olduğunu tartışmıştır: “en yüce iyiliği kabul ederek, tüm insanları kardeş yapma imkanı arayarak, din haçlı seferlerini, engizisyonu ve bitmeyen cadı avlarını meydana getirmiştir. Eğer sebep değilse, neredeyse her organize din şiddet içeren, insanlık dışı ve toplum karşıtı hareketler için bir bahane olmuştur.” Bir dereceye kadar, dinin etkileri sorusu psikoloji alanının dışında kalmaktadır.

Dinin ahlaki etkileri üzerine yapılan tartışmalar çoğunlukla tarihten, sosyolojiden ve antropolojiden gelen verilerle sınırlanmıştır: bu tartışmalara katılanlar dindar ve dindar olmayanları yapılan tüm iyilikler ve kötülüklerle ilişkilendirmekte ve en sonunda kimin daha iyi olduğu yargısına varmaktadır (daha önceki bir maddemde ortaya koyduğum üzere: “Haçlı Seferini Anlıyorum ve Yücel Stalin!”). Bu bakış açısından, dinin ahlaki etkileriyle ilgili bu soru, parlamenter demokrasinin iyilikleri üzerine gerçekleştirilen tartışmalarla benzerlik taşımaktadır. Bunlar en azından kısmen deneysel sorulardır, fakat en iyi şekilde bireylerin düşüncelerine yönelik psikolojik çalışmalarla değil toplumlar üzerine çalışmalarla incelenebilirler.

Halen görebildiğimiz üzere, insanların büyük kısmı dinin toplum içerisindeki bireyler üzerinde bir etkiye sahip olduğuna inanmış; ve bunlar yeterince makul bir şekilde buna göre izlenen politika etkilerini tartışmışlardır. Örneğin Brooks (2006), dinin bireyleri hem mutlu hem de nazik yaptığını ve sofu geleneğe sadakatle bağlı Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği gibi organizasyonların topluma zarar verdiğini tartışmıştır. Diğer taraftan, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Sam Harris ve Richard Dawkins’in de dahil olduğu, genel olarak bilinen adı Yeni Ateistler olan grup, dini inanışın sadece gerçeklik bağlamında hatalı olmadığını, aynı zamanda insanları daha kötü hale getirdiğini belirtmektedir. Eğer böyleyse, rasyonel ve ahlaklı bireyler bunun yok edilmesi için çalışmalıdır.

Sorunun önemine belli bir perspektiften bakabilmek için, psikologların şiddet içeren video oyunlarının çocuklar üzerinde olumsuz etkisi olup olmadığı konusunu araştırmak için harcadıkları büyük enerjiyi göz önüne alınız. Her hangi bir kimse, uygulamaları - *Grand Theft Auto* -ya göre oldukça kapsamlı olan İslam ve Hristiyanlığın ahlaki etkilerinin en azından onlar kadar ilginç olduğundan şüphe edebilir mi?

Dinin Evrimi

Burada işaret ettiğim din hakkındaki ikinci soru, niçin öncelikli olarak var ol-

duğudur. Din, insan aklının evrimine ilgi duyan biri için zor ve şaşırtıcı bir bulmaca gibi görünmektedir. Dini inanışın ilk sorununu değerlendirelim. İnsanların benimsemiği dini olmayan inanışlar arasında şunlar bulunur:

- Desteklenmeyen nesnelere yere düşer.
- Güneş sabahları doğar.
- Bir artı bir, eşittir iki.

Bu tür inanışlar Darwin tarzı bir his doğurmaktadır çünkü bunlar yaşadığımız dünyanın gerçekleridir. Bu durum, bunu ya doğrudan doğal seleksiyon yoluyla gerçekleştirerek (çünkü hayvanlara ve bilinen doğru şeylere uyarlanabilir şekildedir) ya da dolaylı olarak doğal seleksiyon (çünkü bizler oldukça doğru hassas algı ve öğrenme mekanizmalarını evrimleştirdik ve bu mekanizmaları gerçek şeyleri öğrenirken kullanabiliriz) yoluyla makul hale getirmektedir.

Şimdi de alttaki gibi dini inanışları değerlendirelim:

- Tanrı evreni yarattı.
- İnsanlar öldüğünde ya cennete ya da cehenneme giderler.
- İsa bir bakireden doğdu.

H.L. Mencken'in ifade ettiği gibi, bu inanışlar insanlığın "inanılmaz olan hayret verici inanabilme kapasitesini" göz önüne sermektedir. Mencken bir ateistti fakat bir teist bile bu inanışların, dünyayı kavramak için kullandığımız alışılmış sistemlerimizde açık bir şekilde ortaya çıkmadığı bağlamında gerçekten inanılmaz olduğu konusunda hem fikir olabilir. Ağaçları, köpekleri görebiliriz; (yalın ifadeyle) Tanrıyı göremeyiz.

Bu tür inanışları şekillendirme temayülü doğuştan geliyor olabilir. Fakat bu da, böyle bir temayülün nasıl evrimleşmiş olabileceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Hatta dini aktiviteler daha zor bir bulmaca teşkil etmektedir. Aynı inançlarda olduğu gibi, insanların yapmayı tercih ettiği dini olmayan aktivitelerin birçoğunda olduğu gibi doğal seleksiyonun mecbur kıldığı – yeme, içme, cinsellik, çocuk bakımı, sosyal ilişkiler kurma vb. bir anlamda ilişkilidir. Bu davranışların altında yatan psikolojik mekanizmalar adaptasyonlar olarak görülebilir. Aynı zamanda, müzik ve sanat gibi bariz seçici açıklamalara sahip olmayan birçok aktivite bulunur; bunlar çoğunlukla adaptasyonların yan-ürünü olarak anlaşılır (bakınız: Bloom, 2010). Fakat, dini aktiviteler üçüncü, gizemli olan kategoriye tekabül eder. Bunun anlamı sadece bariz bir yaşamsal değere sahip olmadıklarıyla alakalı değil; bunların Darwinci bakış açısından uyumsuz gözükmelerindedir.

Dini uygulamalar arasında; bir kimsenin vücuduna zarar veren nitelikte davranışlar, değerli varlıkların feda edilmesi, bekaretin seçilmesi, vb. bulunabilir. Bu tür aktivitelere katılma isteği duyan bir kimse, doğal seleksiyonun affetmeyen süzgeci tarafından elenmesi beklenebilir. Bunun niçin gerçekleşmediği, din evri-

minin işaret etmesi gereken başka bir gizemdir. Dinin kaynağı üzerine çalışmalar, ahlak konularıyla ilginç şekilde ilişkilidir. Gittikçe artan popüler bir teori, dini insan toplumlarını bir araya getirme probleminde getirilmiş evrimleşmiş bir çözüm olarak görmektedir; nezaket ve bir kimsenin kabilesinin diğer üyeleriyle hoşgörü ve nezaketle motive etmek için dini inanış ve uygulamaları işbirliği ve grup hissi aşılama için mevcuttur. Bu değerlendirme, bu öneriyi eleştirel olarak değerlendirmektedir.

Bu keşif aşamasında, araştırma programları aralığından bahsetmek istiyorum. Yukarıda belirtildiği gibi, beklendiği gibi konu üzerinde fazla araştırma bulunmamaktadır. Buna ilaveten, mevcut araştırma, bir başkasının çalışmasını okuma eğilimi göstermeyen entelektüel toplumlar tarafından yürütülmüştür. Örneğin, sosyal psikolojide din ve ön yargı arasındaki ilişkiye odaklanan bir gelenek bulunurken; dinin cömertlik ve özgecilik üzerindeki etkisini keşfeden bir başka gelenek de mevcuttur— ve bunlar bir birinden alıntı yapma eğilimi göstermezler. Kör adam ve filin ibretlik hikayesi çok kullanılmış ve oldukça münasip görünmektedir. Bu makalenin bir amacı, araştırmaları sadece gözden geçirme ve bir sentez ortaya koymaktır. Daha tutkulu amaçlar, bu bulguların tatmin edici bir şekilde entegrasyonu ve din, ahlak ve evrim hakkında bazı önemli iddialarda bulunmak içindir.

DİNİN ANLAMLARI

Din hakkında konuştuğumuz zaman ne anlatmak isteriz? Üç anlamı değerlendirebiliriz. “Dinin” bir anlamı, belirli bir yüce ve mistik tecrübeyle ilgilidir. Bu konu William James’in (1902) klasik eserinde geçmektedir: *Dini Tecrübe Türleri*.

James, “kutsal olarak değerlendirebilecekleri ne varsa bununla ilgili olarak arka çıkacakları kendilerini kavrayabildikleri ölçüde, kendi bir başınlığında insanlığın bireysel hisleri, fiilleri ve tecrübelerine” ilgi duymuştur (Sf. 31). Bu geleceğe devam eden günümüz akademisyenleri arasında, sakinme duygusunu keşfedenler (örneğin, Keltner 2009) ve dini vizyonların nöropsikolojisi üzerinde çalışanlar (örneğin, Persinger 2001) bulunur. İkinci bir anlam doğaüstü inanışlarla ilişkilidir. 1871 yılında, “dinin minimum tanımını” tartışan antropolog Edward Tylor, ruhani varlıklara inanışın doğaüstü olduğunu belirtmiştir. Psikoloji ve dinin bilimsel bilimindeki çalışmaların büyük kısmı, niçin bizlerin böyle inanışlara sahip olduğumuz –niçin Tanrılara, ruhlara vb. inanışlara– sorularıyla ilgilenmektedir (örneğin, Bloom 2004).

Dinin üçüncü anlamı, belirli bir sosyal aktivite olarak, bir kimsenin diğerleriyle yaptığı şeylerdir. Göreceğimiz gibi, bu husus dinin evrimi ve onun ahlakla ilişkisi hakkındaki iddialarla en çok bağlantılı olan kavramdır. Her hangi biri, bu üç bağimsiz şekilde “dindar” olabilir. Buradan, dinin üç anlamının her biri diğer ikisinin yokluğunda varlığını sürdürebilir.

Bir kimse, belirli bir inanç veya ilişki olmadan doğaüstü bir olay tecrübe edebilir; bu insanların kendilerini çoğunlukla “ruhani” olarak tanımladıkları şey budur.

Bazı ateşli ateistler meditasyon faaliyetleri olarak böyle doğaüstü tecrübeleri tartışmakta ve arayışına girmektedir. Ya da bir kimse, herhangi bir dinle veya doğaüstü tecrübeler yaşamadan bu tür doğaüstü inançlara sahip olabilir. Böyle kişilere David Hume “doğaüstü inançlara sahip ateistler” olarak nitelemektedir. Aslında, dini her hangi bir inancı olmadığını söyleyenlerin büyük kısmı, hala vücut ölümlerinden sonra var olmaya devam edeceklerini belirtmektedirler (Putnam & Campbell 2010). Nihai olarak, bir kimse hala her anlamda dindar olan bir topluma ait olabilirken, o dinin bağlı olanları doğaüstü tecrübe yaşamamış veya doğaüstü varlıklara inanmayan kişiler olabilir. Zuckerman (2008), İskandinav ülkelerdeki birçok Hristiyan’ın yaşadığı şeyin bu olduğunu vurgulamaktadır.

Bir uygulama olarak, bir kimse karışmaya ve eşleşmeye devam edebilir ve yukarıdaki üç özelliğin sekiz permütasyonunu açıklayabiliriz. Fakat bunu burada yapmak istemiyorum. Dinin bu kavramları birbirinden ayrılabilir olmasına rağmen, birbirinden ayrı düşme eğiliminde olurlar. Yani, kendisini Hristiyanlık, İslam, Yahudilik, Hinduizm ve diğer dinlere bağlı olarak sınıflandıran kişilerin büyük çoğunluğu, edindikleri belirli tecrübeler anlamında ve belirli inanışlara sahip oldukları ve uygulamaları yerine getirdikleri şekilde dindardır.

DİN VE AHLAK: MUHTEMEL BAĞLANTILAR

Yukarıdaki şekillerden biriyle sınıflandırılan din, ahlak üzerinde nasıl bir etkiye sahip olabilir? Her hangi birinin doğru veya yanlış konusundaki görüşleri üzerinde, özgecilik veya bencillik kapsamında nasıl bir etkiye sahip olabilir?

Olasılıklardan biri, dinin takipçilerinin kabul edebileceği bariz iddialarda bulunduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Kutsal metinler ve otorite figürlerinin beyanları yoluyla, dinler kürtaj, homoseksüellik, fakirlere yönelik sorumluluklar, bağışta bulunma, mastürbasyon, adalet savaşı, vb. hakkında ahlaki iddialarda bulunmaktadır. İnsanlar bu iddialara inanır çünkü açıkça veya üzeri örtülü şekilde bu kaynaklara güvenmekte ve bunları inanca bağlı kabul etmektedir. Bu tür bir saygı yaygındır; sahip olduğumuz ahlaki ve politik, bilimsel inanışların büyük kısmı, bu türden saygı doğasına sahiptir öyle ki bu noktada bir inanış benimseriz çünkü bu bizim toplumumuzla veya güvendiğimiz insanlarla ilişkilendirilir.

Mesela, bir siyasi parti tarafından önerilen bir toplum refahı planının duyulması üzerine, eğer söz konusu öneri kendi partilerince yapılmışsa, ilginç bir şekilde insanlar bunun ortaya çıktığı konusunda bilinç sahibi olmamalarına rağmen, hatalı bir şekilde yargılarının programın iyi amacını temel aldığına inandıkları planı kabul etme konusunda daha fazla eğilim göstermektedir (Cohen 2003). Doğal seleksiyona inandığını iddia eden insanların büyük kısmı, bunu yapmamaktadır; çünkü verilerle ikna edilmişlerdir— gerçekte çoğu doğal seleksiyonun ne olduğu konusunda gerçek bir anlayışa sahip değildirler fakat bundan ziyade bilim insanlarına güvendikleri için bu düşünceye sahiptirler. (bakınız: Bloom & Weisberg

2007).

İçerisinde dinin bir etkiye sahip olabildiği ikinci bir yol, ahlakın belirli boyutlarının vurgulandığı yoldur. Bununla ilgili örnek bir vakada, Cohen & Rozin (2001) Hristiyanlığın içerisinde, düşüncelerin bir dereceye kadar fiillere denk olduğu bir prensibi kodlamıştır. Bu durum İsa'nın söyleminde ifade edilmiştir: “Daha önce “zina işlemeyeceksin” dendiğini duydun; ama sana söylüyorum ki kadınlara şehvetle bakan herkes, zaten kalbinde zinayı işlemiş durumdadır.” Tam aksine Yahudilikte, niyetlere daha az odaklanılırken fiillere daha çok odaklanılır. Cohen ve Rozin, bu farkın Hristiyanlar ve Yahudi bireylerin belirli durumlarda sahip oldukları sezgileri etkilediğini bulmuştur. Mesela, Hristiyanlar ve Yahudiler, anne ve babasını sevmeyen ama ne var ki onlara iyi bakan kişilere yönelik farklı ahlaki değerlendirmelere sahiptirler. Hristiyanlar için, kişinin tutumu, Yahudilere göre daha önemlidir—Hristiyanlar o kişiyi, sahip olduğu mental durumdan ötürü daha olumsuz şekilde yargılar. Daha genel bir şekilde, dinler bir ateiste göre daha az önemli olan ahlakın belirli boyutlarını vurgulama eğiliminde bulunur. Bunlar arasında, Shweder ve meslektaşlarının (1997, Sf. 138) tanımladığı “kutsallığın etiği” bulunur: ruhu, canı, insani unsurun ruhani boyutları ve “doğayı” bozulmadan kurtaracak “kutsal düzen, doğal düzen, gelenek, kutsallık, günah ve kirlenme...[bir etik kural] etik kavramlar gurubudur. Özellikle din ile saflığın ahlaki yönden değerlendirilmesi arasında, büyük ölçekte gıda ve cinsellik alanlarında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (bakınız: Graham & Haidt 2010). Nihayetinde, dinin daha genel etkisi olabilir. Din, merhamet arayışına dönebilir. Dini inanış ve uygulama bir kişinin empatisini, şefkatini ve sevgisini artırabilir. Aynı zamanda bu durum bir kimsenin, özellikle toplumun dışında görülen kimselere karşı ön yargı ve hoşgörüsüzlüğünü artırabilir. Bu tür etkiler, dinlerin taşıyabilecekleri mesajlar veya bir şekilde dini uygulamaların tam merkezindeki uygulamalar veya fiillerle tetiklenebilir. Devam eden tartışmanın büyük kısmı, bu öneri üzerine odaklanmaktadır.

AHLAK VE DİNİN EVRİMSEL KAYNAĞI

Dinin evrimi konusunda yazan psikologlar arasında popüler görüşlerden biri, dinin bir rastlantı olduğudur. Bu görüş altında, din başka bir evrimleşen sistemin veya bazen “spandrel” olarak tanımlanan hasletin bir yan ürünüdür (bakınız: Gould & Lewontin 1979). Bu bakış açısı altında, insanların dindar olduğu tartışma konumuz değildir; çünkü bizim daha dindar olan atalarımız, daha az dindar atalarımızdan daha çok yaşamış ve daha verimli üretmiştir. Daha ziyade din, diğer amaçlar için evrimleşen kendi kapasitelerinden, hasletlerinden ve yatkınlığından doğmuştur. Bu evrimsel bir rastlantıdır.

Daha spesifik olarak, kavram belirli evrensel dini inanışların –mesela doğaüstü varlıklara yönelik, yaradılışçılık, mucizeler ve ruh-beden ikililiği inanışları- fiziksel ve sosyal dünyayı anlamak, anlayabilmek için evrimleşen belirli bilişsel sistemlerin

yan ürünleri olarak doğmaktadır. (bu önerinin farklı versiyonlarını değerlendirme için bakınız: Artan 2004; Barrett 2004; Bloom 2004, 2007, 2009; Boyer 2001; Evans 2000, 2001; Guthrie 1993; Kelemen 2004; Pinker 1997; Pyysiäinen 2003; bakınız: Bloom 2009).

Bu yaklaşımın en iyi bilinen örneklerinden biri, insanların canlılık ve niyete karşı işaretlere yönelik yüksek hassasiyete sahip olduğu teoridir; saçık uyarlamaya yönelik nedenlerden ötürü sürekli olarak başka insanlar ve insani olmayan hayvanlar ararız. Bu da bizi bazen gerçekte var olmayan varlıkların mevcudiyetlerini var saymamıza yol açar ve böylece canlılık ve deizm için zemin hazırlar (Guthrie 1993; aynı zamanda bakınız Barrett'in 2004 Hiperaktif Ajan Tespit Cihazı için yaptığı öneri). Başka bir örnek olarak, "vücut teorisi" ve "zihin teorisi" altında yatan bilişsel sistemlerin fonksiyonel ve nörolojik olarak bir birinden ayrı olduğunu tartıştım. Bunun sonucu olarak, vücut ve zihin niçin doğuştan ikiliğe sahip olduğumuzu, niçin materyal olmayan ruha, ruhlara ve reenkarnasyona son derece doğal şekilde inandığımızı, açıklayan farklı tür şeyler olduğunu düşünebiliriz (Bloom 2004).

Sıra dini inanışları açıklamaya geldiğinde, böyle teoriler basit kalmaktadır çünkü bunlar, gerçekten sahip olduğumuzun ötesinde her hangi özel bilişsel kapasite varsaymamaktadır. Bunlar aynı zamanda bazı deneysel desteğe de sahiptir. Örneğin, eğer Tanrı ve diğer ilahlara yönelik inanış, sosyal bilincin aşırı bir uzanımıysa, buradan, sosyal bilinci kaybolmuş otizm sendromu spektrumuna düşen yetişkinler Tanrı hissine inanmaya karşı daha az açık olacak ve bunun böyle bir vaka olduğuna dair bazı deliller de mevcuttur (Bering 2002). Kadınlar tartışmaya açık bir şekilde başkalarının metal durumlarına karşı daha hassastır (bakınız: Baron-Cohen 2003); öyle ki bu durum, kadınların erkeklere göre daha dindar olma eğilimi gösterdiği şeklinde iyi bilinen durumla ilgili bulgu ile iyi derecede tutarlılık göstermektedir. Buna ilaveten, çocuklardaki dini ve doğaüstü inanışların gelişimi, daha genel akıl-teorileri kapasitelerinin ortaya çıkışını izliyor görünmektedir (örneğin, Bloom 2004, Lane ve meslektaşları, 2010). Ne var ki bu rastlantı görüşüyle ilgili bir sorun, onun dar yapıda olmasıdır. En iyi şekilde, dini inanışı açıklamaktadır. Fakat doğaüstü tecrübe, dini ritüeller veya dinin sosyal doğasıyla ilgili hiçbir şey söylememektedir.

Son on yılda, din üzerine bu boşlukları doldurabilecek, alternatif bir perspektif doğmuştur. Bu bakış açısında din, faydalanan gruplara göre evrimleşmiş davranışların ve düşüncelerin bir kümelenmesidir ve özellikle bedavacılar sorununu çözmeye yardımcı olmaktadır. Bir toplum, en iyi, eğer herkes grup avcılığı, çocuk bakımı ve savaş gibi belirli görevlerde iş birliği yaparsa işlerlik kazanır. Fakat toplumun bireysel üyeleri kusurlardan, maliyetini ödemedi bu işbirliği davranışının faydalarını kabul ederek çıkar sağlayabilir. Din tartışmaya açık bir şekilde kusur sorununa çözüm getirmektedir. Haidt (2007)'in güzel bir şekilde ifade ettiği gibi,

“Genel olarak konuşmak gerekirse, Dinler bizim içimizdeki şempanzeyi bastırmak ve içinizdeki arıyı dışarı çıkarmak için çalışır” (ayrıca daha geniş değerlendirme için bakınız: Haidt 2012).

Bu durum ritüellerin fonksiyonlarından biri olabilir (bakınız: Alcorta & Sosis 2005, Atran & Norenzayan 2004, Bulbulia 2004, Irons 2004; değerlendirme için bakınız: Finkel ve meslektaşları, 2010). Yine, insanların bir dinin üyesi olduklarında yaptıkları faaliyetleri değerlendirin: cinsel organlarının bir kısmını kesip atmak (veya çocukların cinsel organlarını), muhtemel verimli bir günü hiçbir şey yapmadan geçirmek, lezzetli ve besleyici yiyecekleri yemeyi reddetmek, acı verici başlangıç ayınlarına katlanmak vb. Bu ritüellerin acı verici, zor ve zaman alıcı boyutları, varlıklarının ardındaki gerçek noktayı değerlendirene kadar tamamen gizemli görünebilir. Maliyetli bir bakış açısından, bunlar kendilerini adamayanları ayıklamak için birer engel olarak hizmet eder: “Eğer bu zorunluluklar inanmayanlar için, inananlara göre daha maliyetli olarak yerine getirilirse, buna göre iş birliği doğabilir ve düzenli bir şekilde girebilir” (Finkel ve meslektaşları, 2010, Sf. 290).

Diğer dini aktiviteler, grup üyeleri arasında bir bağ oluşturur. Bu durum aynı zamanda bedavacı problemi konusunda –kendinizi bir başkasına duygusal olarak yakın hissedecek kapsama kadar- yardımcı olmakta; bir başkasına ihanet etme olasılığı oldukça düşüktür. Bazı ritüel aktiviteler, Durkheim (1912)’ın “kolektif kabbama” olarak adlandırdığı şeyi yaratır. Dans etme ve şarkı söyleme bu durumda en iyi senaryolardır. Birçoğumuz Yahudi düğünlerindeki duygusal hareketlilikle, kenetlenmiş kollar ve dansa veya hezeyan içinde veya bir barda sarhoş arkadaşlarla dans etmeye alıştık. Laboratuvar çalışmaları, bu senkronizasyonun yanısı etkilerini, insanları ekonomik olaylarda diğerleri için daha fazla para feda etmeye yönlendirdiğini tespit etmiştir (Wiltermuth & Heath, 2009). Gerçekte basit bir benzerlik bile empatiyi artırabilmektedir (Chartrand & Bargh, 1999). Bunun nasıl işlediği belirsizdir; olasılıklardan biri sistemdeki hatalardan birine bağlı olmasıdır. Kendi sebebinden bağımsız olarak, dinler grup içi dayanışmayı artırmak için zihinlerimiz içindeki bu gerçeğe faydalanabilirler.

Ne var ki, bu evrimsel teorinin doğru olduğunu gösterebilmek için, bu tür aktivitelerin insanları birbirine bağlanmış ve işbirliği içerisinde bir grup olarak bir araya getirdiğini göstermek yeterli değildir. Bir kimse aynı zamanda, işte bu yüzden bu aktivitelerin ilk baştan evrim geçirdiğine; bu insanların bunun için olduğuna dair bir delil ortaya koymalıdır. Böyle bir delili bulmak zordur fakat imkansız değildir. Evrimsel düşüncenin yapabileceği bir tahmin, örneğin bir grup tarafından uygulanan dini ritüellerin kapsamı o gurubun başarısıyla ilgili olmalıdır. Bununla tutarlı olarak, birçok maliyetli ritüele sahip dini gruplar daha az olanlara göre daha uzun süre varlığını sürdürme eğilimi gösterir (Sosis & Bressler, 2003). Birçok destekleyenin benimsediği yaklaşım bu şekilde olduğundan, bu öneriyi grup için neyin önemli olduğu bağlamında çerçeve içerisine aldım.

Dini ritüel için bir temayül bizim genlerimiz içerisinde; buradan, sadece bireylere sağladığı avantaj dolayısıyla değil, aynı zamanda bireylerin ait olduğu gruplara sağladığı avantajdan dolayıdır (örneğin, Wilson 2002, 2007). Grup seçiminde böyle bir çekicilik, en azından ifade etmek için çelişkilidir (Williams 1966; değerlendirme için bakınız: Sober & Wilson 2011). Birçok kimse, burada tartışmanın gereksiz olduğunu ve bedavacıları bastıran sosyal hasletlerin evrimini daha çok standart Darwinci yaklaşımla açıklanabileceğini belirtmiştir (örneğin, Cosmides 1989). Her hangi bir tartışma bu değerlendirme kapsamının dışına düşmediğinden ilginç bir tartışmadır.

Oldukça farklı bir yaklaşım bazen “kültürel grup seleksiyonu” olarak bilinir (Boyd & Richerson 2002, Norenzayan & Shariff 2008). Dini ritüeller de dahil din, kültürel evrimle doğabilir: dine sahip toplumlar, olmayanlara nazaran daha uzun süre varlığını sürdürür. Bu süreç genetik değişim gerçekleşmeden ortaya çıkar ve böylece biyolojik yaklaşımdan farklı olarak, bu kültürel teori, sahip olduğumuz psikolojilerin doğal olarak dinin yaratılışı ve uygulamasına odaklanabileceğini tahmin edemez. Ne var ki, biyolojik evrimin ve kültürel evrimin bir biriyle uyumlu olduğuna dikkat edin. Örneğin, dinin bazı boyutları başlangıçta doğal seleksiyonla evrim geçirmiş ve sonrasında bunları kültürel evrim yakalamış ve dönüştürmüş olabilir (değerlendirme için bakınız: Norenzayan & Gervais 2012). Kendi her iki biyolojik ve kültürel formlarında, bu bedavacı teori ritüeller ve toplum üzerine odaklanır.

Peki ya doğaüstü inanışlar? Bunların da sosyal bir fonksiyon için var oldukları düşünülebilir. Belirli bir öneri de şöyledir, bilge doğaüstü bir varlığın içerisindeki bir inanış insanları, sürekli temas halinde buldukları diğer insanlara karşı daha iyi yapmaktadır (Bering 2006, 2011; Norenzayan & Shariff, 2008). Tüm bunlardan sonra, bir kişinin izlediğini düşündüğümüzde, daha az kopya çekip, daha fazla bağışta bulunacağız. Ve bu yüzden bilge bir Tanrıya inanış daha akıllıca bir mekanizma— biyolojik evrimle veya kültürel evrimle ortaya çıkan- ve insan doğasındaki bu gerçekten faydalıyor olabilir. Benzer şekilde, cennet ve cehenneme inanışların benzer şekilde nasıl rol oynadıklarını görmek zor değildir (Johnson 2005, Johnson & Bering 2006). Aynı ritüellerde olduğu gibi, dini inanışlar da toplum yanlı bir fonksiyon görmek için evrimleşebilir.

DİN OLMADAN AHLAK?

Dinin ahlak üzerinde etkisi olup olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Bu oldukça zordur. X'in insan davranışı üzerindeki etkisine bakmanın standart yolu (burada X, şiddet içeren video oyunlarına, testosteron, dayak yiyen, psikanaliz... veya dine maruz kalma olabilir), X'e maruz kalan insanları, kalmayanlarla mukayese etmektir. Bunu yapabilmek için korelasyon çalışmalarına ihtiyaç duyarız (dayak yiyen çocuklar, yemeyenlere göre farklı bir yapıya mı sahip olurlar?) veya daha iyisi bu kontrollü deneyler yoluyla gerçekleştirilebilir (rastsal olarak seçilen bir hasta alt

kümesine bir çeşit terapi uygularsanız ne olur?).

Peki, X her yerde ise ne olacak? Peki, herkes X'e maruz kalıyorsa ne olacak? Karşı karşıya kaldığımız sorun dinin kaçınılmaz görünmesidir. De Waal (2010)'ın ifade ettiği gibi; "Din olmadan Ahlakın neye benzeyeceğini bilebilmek imkansızdır. Bunu yapabilmek, şu anda ve şimdiye kadar dindar olmayan bir insan toplumuna bir ziyaret gerçekleştirme gerektirmektedir." Elbette nispeten ateist toplumlar ve bireyler bulunmaktadır fakat bunların bağlı oldukları geleneklerin ve ahlak kaidelelerinin büyük kısmı bu grup ve kişiler ateist olmadan çok uzun zaman önce ortaya çıkmıştır. Buna göre, bir kimse böyle toplum ve bireylerin nezaketinin (veya vahşiliğinin) sadece dinin etkilerine yapıştıkları için mevcut olduğunu söyleyebilir.

Hala, dine sahip olmayan toplumlara erişme imkanımız bulunmaktadır. Gerçekte, De Waal'ın kendisi, makalede, şempanzeler, cüce şempanzeler ve maymunlarda özgecilik, empati ve hatta olgunlaşmamış adalet ve eşitlik kavramlarını incelemiştir (ayrıca bakınız: De Waal 1996, 2010). Ayrıca, diğerlerinin acı çekmesine karşı empatik reaksiyonlar da dahil bebeklerdeki, çocuklardaki ahlaki veya en azından ahlak öncesi ifadeleri, davranışları (örneğin, Hoffman 2000), anlık özgecil davranış (örneğin, Warneken & Tomasello 2006) ve bireyleri diğerlerine yönelik davranışları temelinde yargılayabilme kapasitelerine göre (örneğin, Hamlin ve meslektaşları, 2007) değerlendirilebilir.

Buna göre, en azından bir adet iyi davranışın dinden önce var olduğu konusunda kendimize güvenebiliriz. Bu durum, ahlakın dini gerektirdiği konusunda güçlü tezi yalanlamaktadır. Yine bu noktadan, dinin ahlak için önemli olduğunun güçlü bir savunucusu, şempanze ve bebeklerin sahip olmadığı her türlü ahlak kapasitesini işaret ederek yanıt verecek ve en azından bunların tam olarak ahlaki varlıklar olmamalarının nedeni dine sahip olmamaları mümkün olabilecektir.

Peki, yetişkin insanlar üzerine olan çalışmalarda durum nedir? Araştırmacıların bu popülasyonun X'ini X-olmayanlardan ayırması mümkün olmadığından, bir sonraki adım olan daha çok X'e sahip olanları daha az X'e sahip olanlarla karşılaştırmışlardır. Buna göre, dinin ahlaki yaşantımız üzerine etkisini araştıran çalışmalar, kültürler içerisindeki daha önceden dindar olan ama şimdi tamamen çok dindar olan kültürlere (mesela Amerikalılar) karşı olan bireyleri (mesela Danlar) mukayese etmektedir. Dindar insanları daha az dindarlarla mukayese ettikleri kültür içerisinde, ilk çalışmalarda, insanları dini konular üzerinde düşündürmenin, onları bu konular üzerinde normalden daha fazla düşünmeye ittiğini keşfetmişlerdir. Yapılan en son çalışma altta açıklanmıştır.

ÜLKELER İÇERİSİNDE VE ARASINDA DİN VE İYİLİK

Belirli tek bir soru, dinin kişilerin yabancılara yönelik nezaketinin üzerine etkisiyle ilgilenmektedir. Dindar bireyler daha cömert ve yabancılara yardım konusunda daha gönüllü müdür?

Brooks (2006), etkili kitabı *Kim Gerçekten Önemliyor?* içerisinde mevcut veri setlerini kullanmış ve şu sonuca varmıştır: eğitim, yaş, cinsiyet, gelir ve politikayı kontrol altında tutarak, dindar insanların daha fazla önemsendiği sonucuna ulaşmıştır. Bu kişilerin dini olmayan kurumlar da dahil, daha fazla para bağışladığını; daha fazla gönüllü olmaya eğilim gösterdiklerini, daha fazla kan bağıışı yaptıklarını, ve evsizlere daha fazla yardım yaptıklarını belirtmiştir. Aynı zamanda bu insanlar daha mutludur. 2004 yılında yapılan bir çalışmada, laik bireylerin yaşamlarının hatalarla dolu olduğunu söyleme olasılığının iki kat fazla olduğu; dindar kişilerin yaşamlarından memnun olduklarını belirtme olasılıklarının iki kat fazla olduğu belirtilmiştir.

Varılan bu sonuçlar, son dönemlerde Putnam & Campbell (2010)'ın yürüttüğü büyük veri setlerine dayanan çalışmalardaki sonuçlarla desteklenmektedir. Yazarlar, dini kuruluşlara bağış yapmanın, dini olmayan kuruluşlara bağış yapmayla arasında bir korelasyon olduğunu bulmuş ve kiliseye sıklıkla giden bireylerin özellikle ihtiyaç içindeki, yaşlı ve genç insanlara yardım yapma olasılıklarının yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Yine, bu bulgu, bir kuralın diğer faktörleri devreden çıkardığı durumda bile tutarlıdır. Mesela, Amerikan dindarlarının yaşlı, bayan, Güneyli, ve zenci olması olasılığı oldukça yüksektir. Bu veriler, dindar olmak konusunda ahlaki bir yükselme vardır ve bu durum tekbir grupla sınırlı değildir ve daha çok genel kapsama sahiptir.

Brooks (2006)'a yönelik eleştirel yaklaşımda, Norenzayan & Shariff (2008), bu verilerin bir öz bildirim temelli olduğuna dikkati çekmiştir. Bu durum da dinin özgecilikte gerçek bir artışa yol açamayacağı bunun yerine insanların ne kadar özgeci olduklarına inandıklarını veya özgeci olduklarını söylemeye ne kadar açık olduklarını artırmıştır.

Bu nokta aynı zamanda Putnam & Campbell (2010)'ın çalışmasına da uygundur. İlgili noktalarının desteğiyle, Norenzayan & Shariff (2008), Batson ve meslektaşlarının çalışmasının (örneğin, Baston ve meslektaşları, 1989, 1993) dindar insanların daha özgeci olduklarını rapor etmesine rağmen, onların laboratuvar ortamında nazik olmadıklarını bulduklarını belirtmemişlerdir.

Bu ciddi bir bulgudur. Diğer yandan, din ve özgecilik arasındaki bağlantı için bazı objektif veriler bulunmaktadır: Gelir İdaresi Bürosu (IRS)'den gelen veriler, daha dindar eyaletlerin, daha az dindar olan eyaletlere göre daha fazla bağış yaptığını belirtmektedir (Brooks 2006). IRS bağış olarak verilen tutarlar için ödeme belgeleri talep ettiğinden, bu konudaki veriler ciddi bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir.

Aynı zamanda, gerçek hayattan bir delil de bulunmakta; bu delile göre din, bağış yapmayı sağlayan bir güçtür. Hastanelerin ve diğer bağış organizasyonların din tabanlı olması hiç de alışılmadık değilken, "Salvation Army" öne çıkan örneklerden biridir. Belli derecede bağış yapılması, tüm ana dinlerde, İsa'nın meselle-

rinde, Yahudilikte *tzedaka* kavramında ve İslam'da *Zekat* prensibinde açıklanmıştır.

Fakat diğer analizler farklı perspektifler sunmaktadır. Paul (2005), 18 demokrasinin analiz edildiği bir çalışma sunmuş ve burada daha ateist olan toplumların, cinayet ve intihar oranları, cinsellikle bulaşan hastalıklar, kürtaj ve ergenlik dönemi hamileliği gibi çeşitli objektif sosyal sağlık ölçütleriyle alakalı olarak daha iyi konumda olduklarını belirtmiştir. Ortaya konan bu sonuç, son derece seçici örnek ülkeler temel alındığından diğer ilgi noktalarıyla birlikte eleştirilmiştir (Jensen 2006).

Yine de dinin ahlak toplumu için temel olmadığını göstermektedir. Aynı doğrultuda, Zuckerman (2008), Danlar ve İsveçliler üzerinde yürütülen kapsamlı bir örnek vaka çalışması sunmuştur. Öyle ki bu insanlar, günümüzde en az dindar kabul edilen toplumlar arasındadır. Bu kimseler kiliseye gitme veya kendi evlerinde bireysel olarak dua etme eğilimi göstermez; Tanrıya veya cennet-cehenneme inanca eğilimi göstermezler. Fakat her hangi bir makul standartta, birbirlerine karşı naziktirler. Hatta üzerlerinden kendilerini aydınlatan bir Tanrıya inanmadan, çok daha fazla dindar olan Amerikalılara göre çok az oranda cinayet işler ve tecavüz ederler.

Bu korelasyonların var olmasının sebebi dinin toplum üzerindeki etkisinin olumsuz olmasına bağlı olabileceği gibi, Paul (2005)'ün belirttiği gibi dini inanıştaki düşüşün nedeni toplumun zenginliği ve sosyal sağlığı olabilir— muhtemelen zengin ve istikrarlı Batı demokrasileri dini idealleri terk etme ve reddetme konusunda daha eğilimlidir. Paul (2010, Sf. 642) bu konuyu kullandığı ifadeyle daha da ileri götürmektedir: “Zengin modernitenin, dinin ezeli düşmanı olduğunu göstermektedir.”

DİN VE İYİLİK, LABORATUVAR MANÜPÜLASYONLARI

Artık şimdi oldukça karmaşık korelasyon verilerini bırakarak, laboratuvar çalışmalarına yönelebiliriz. Dinin iyi davranışlar üzerindeki rolünü keşfetmeye yönelik deneysel çalışmalar konusunun uzun bir geçmişi vardır. Bu çalışmaların büyük kısmı, dini düşüncelerin aydınlatılması ve bunların etkilerinin keşfedilmesiyle işlevini sürdürür.

En iyi bilinen çalışma, yapıışındaki akıllıca inceliğiyle meşhurdur—ve önemsiz etkisiyle. Darley & Batson (1973), erkek seminer öğrencilerini test etmişler; onlara ya seminer öğrencileri için bulunabilecek işler ya da içerisinde İsa'nın yolda bilincini kaybeden ve hırsızların saldırısına uğrayan ve iyi bir adamın kendisine yardım etmek için durdurduğu bir seyyahattan bahsettiği iyi bir Samaritan'ın meseli hakkında kısa bir sunum yapmaları gerektiğini söylemişlerdir. Öğrencilere daha sonra bir başka lokasyona gitmeleri ve bazılarını acele etmeleri gerektiği ve bazılarını zaten geç kaldıkları söylenmiştir. Yol üzerinde, tüm öğrenci grupları yerde kapı

önünde yığılmış olan biriyle karşılaştılar, burada bir suç ortağı bir kurban rolü oynamaktaydı.

Ana bulgu, acele etmesi istenen öğrencilerin, durum davranışlarını etkilediğinden, bu kurban durumundaki kişiyi geçip gitme konusunda daha yüksek olasılık göstermeleriydi. Fakat İyi Samaritan (elbette doğrudan içinde buldukları durumla ilgiliydi) hikayesi kendilerine anlatılmış olsa da, olmasa da, bunun bir etkisi olmamıştı. Yazarlar, “çeşitli durumlarda, bir seminer öğrencisinin İyi Samaritan meseli üzerinde konuşmasını yapmaya giderken acele ederek lafzen kurbanın üzerine basarak geçtiğine!” dikkat çekmişlerdir (Sf. 107). Ne var ki yeniden analiz yapıldığında, Greenwald (1975) örnek büyüklüğünün yeterli olmadığını belirtmiş ve verileri farklı yöntemlerde yeniden analiz etmiştir. Acele edilmesinin söylenmesi, bariz bir etki yaratmış; Greenwald bunun meseli okumanın gerçekten yardım etme avantajını artırma olasılığını yok saymak için henüz zamanı olmadığı sonucuna varmıştır. Darley ve Baston, dini ahlaki davranışa başlamada başarılı şekilde kullanan ilk psikologlar olabilir. İleride bazıları da aynı şeyi yapmıştır. Mazar ve meslektaşları (2008), deneklere ya lisede okudukları on kitabı yazmalarını ya da On Emri yazmalarını istemiştir. Sonrasında, onları hile yapabilecekleri bir durumda bıraktıklarında, On Emir koşulunda bulunanlar bunu yapmada daha düşük olasılığa sahipti. Bering ve meslektaşları (2005), çocukları ve yetişkinleri umulan doğaüstü varlıklarla yüzleştirmişler; yetişkinler laboratuvarında hayalet olduğu söylediklerinde, bilgisayar görevlerinde hile yapmada daha düşük olasılık sergilemişlerdir. 5-6 ve 8-9 yaş gruplarındaki çocuklara, görünmeyen bir varlığın huzurunda oldukları söylendiğinde (“Prenses Alice”), bu bilginin verildiği arkadaşlarına göre daha yavaş davranmaktaydı. Gerçekte, Prenses Alice’e inanmayan şüpheli çocuklar analizden çıkarıldığında, bu görünmeyen varlığın mevcudiyetinin etkisi, gerçek bir yetişkinin mevcudiyetiyle aynı seviyeye sahipti (Piazza ve meslektaşları, 2011).

Karmaşık cümle görevi kullanarak Shariff & Norenzayan (2007), dini kelimeler olan ruh, kutsal, Tanrı, aziz ve peygamber kullanarak cümleleri karmaşık halden düzeltmeye yöneltmiş—bunları içerisinde gizli bir yabancıya istedikleri kadar para vermede serbest oldukları “diktatör oyununda” daha cömert hale getirmektedir. Randolph-Seng & Nielsen (2007), dini kelimelerin bilinçaltı hazırlığının—bunların ekranda 80 milisaniye ışıkla gösteriminin—denekleri bu süreci izleyen görevi yerine getirirken kopya çekme olasılıklarını düşürdüğünü bulmuştur. Pichon ve meslektaşları (2007), dini kelimelerle hazırlandıklarında, insanlar sonrasında bağış-yapmayla ilgili bilgi dağıtılmasına yardım etme konusunda daha fazla ilgi duyduklarını tespit etmişlerdir.

Bu hazırlıklar niçin bu etkilere neden olmaktadır? Olasılıklardan biri, bunların insanları görünmeyen ve her yerde var olan Tanrı hakkında düşünmeye yönlendirdiğidir. Denekler, muhtemelen bilinçsizce gözlendikleri hissine kapılmakta ve bu da daha iyi davranış sergilemeye neden olmaktadır.

Bu durum, ahlaki davranışı etkileyen -göz fotoğrafları veya göze benzeyen nokta desenleri gibi düzenbaz işaretlerin varlığında bile- elde edilen bulgularla uyum göstermektedir. İnsanlar ekranda göz noktalarına maruz kaldıklarında, örneğin bir bilgisayar görevinde daha cömerttir (Haley & Fessler 2005). Bunun yanında insanlar, kendilerine bakan gözlere sahip posterlerin mevcut olduğu durumda, ödmeden kahve alma (Bateson ve meslektaşları, 2006) veya çöp atma (Ernest-Jones ve meslektaşları, 2010) konusunda daha çekingendir.

Ancak, doğaüstü bir gözetleyicinin varlığını hissetmenin sadece etkilere yönelik hazırlık yönünden etkisinin olduğuna dair şüphe etmek için bir sebep vardır. Diğer çalışmalar, bir kimsenin aynı etkiyi laik ahlaki hazırlıklarda da edindiğini bulmuştur. Shariff & Norenzayan (2007) bulgularını ikinci bir çalışmada tekrarlamış ve burada denekler sivil, jüri, mahkeme, polis ve kontrat kelimeleri içeren karmaşık cümlelerle hazırlanmıştır. Mazar ve meslektaşları (2008), yerel üniversite gurur tablosuna bağlılığı kabul eden özet bir ifade imzalayarak alınan derslerin (üniversiteleri gerçekte bir gurur tablosuna sahip olmasa bile) kopyacılıkta bir düşüşe yol açtığını bulmuşlardır.

DİN, İÇ GRUPLAR VE DIŞ GRUPLAR

Çalışma, belli bir yere kadar dinin özgecilik ve hile yapmaktan kaçınma gibi ahlaki davranışlar üzerinde genel bir yükselişe neden olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat yukarıda tanımlanan evrimsel teoriler, dini olarak harekete geçen nezaketin sınırları hakkında bir tahminde bulunmaktadır. Eğer din, grupları bir birine bağlayan bir adaptasyon ise, ayırım yapmayan bir nezakete yol açmamalıdır. Bunun yerine, bir kimseyi grup içerisinde iyilik yapmaya yöneltmelidir. Bu tahmini yapabilmek için kimse evrim teorisine eğilim göstermek zorunda değildir. Din eleştirileri, onun insanları bölme, kafirlere ve dinden dönenlere yönelik nefreti güdüleme ve şiddeti, soykırımı ve savaşı körükleme gücü üzerinde uzun zamandır durmaktadır. Tüm bunların üzerine, dini ahlaki öğretiler çoğunlukla bariz şekilde dar görüşlüdür. Graham & Haidt (2010)'in özetlediği gibi: Başkalarına merhametle ve adil şekilde davranmaya yönelik dini emirlerin büyük çoğunluğu, dini topluluk içerisindeki diğerlerine yönelik davranışla sınırlıdır; örneğin, Yahudi Kutsal kitabı "komşunu kendin kadar sev" (Leviticus 19:18) ifadesi sadece diğer İsraililere uygulamak üzere niyetlenilmiştir... Kur'an emri "Yahudileri ve Hristiyanları müttefik olarak kabul etmeyin: bunlar sadece bir birlerinin ortaklarıdır. Onları dost edinen, onlardan biri haline gelir—Tanrı günah işleyenlere rehberlik etmez" (5:51; ayrıca bakınız: 29:68–69).

Bir kimse, sofuluğun birinin aynı inanca sahip olmayan diğerlerine yönelik davranışını nasıl etkilediğini sorabilir. Oldukça koyu Katolik olmak bir kimseyi, Yahudileri daha fazla hor görmeye eğilimli ya da tam tersi yapar mı? Fakat sosyal psikolojide birçok araştırmanın odak noktası, sofuluğun ırksal ön yargı üzerindeki

etkileri üzerinde durmakta (değerlendirme için ayrıca bakınız Batson & Stocks 2005) ve burada gözden geçirdiğim çalışma doğrultusu bu şekildedir.

Bu konu detaylı olarak ilk defa Gordon Allport'un klasik kitabında “*Ön Yargının Doğası*” (Allport, 1954) keşfedilmiştir. 1940'lar ve 50'lerdeki orijinal çalışmalarında, insanların “Sizin yetişmenizde dinin hangi dereceye kadar bir etkisi olmuştur?” sorusuna yanıtları, diğer gruplara dönük ön yargılı tutumlarla korelasyona sahip olduğu bulunmuştur (ayrıca bakınız: Allport & Kramer 1946). Bunu izleyen bir araştırma, bu durumun aynı zamanda 1970'ler için de doğru olduğunu bulmuştur: her hangi bir dini bağlantısı olmadığını iddia eden beyazlarla ilgili olarak, beyaz protestanların ırklar arası evliliği onaylamama konusunda daha eğilimli oldukları; ve beyaz Protestanlar ve Katoliklerin “siyahların büyük kısmının öğrenmeye yönelik doğuştan yeteneğe sahip olmadıklarını” doğru bulmaya eğilimli olduklarını ortaya koymuştur (Putnam & Campbell, 2010). Son dönemde yapılan bir meta-analizde (Hall ve meslektaşları, 2010) 1964 ve 2008 yılları arasında gerçekleştirilen 55 çalışmaya bakmışlar ve sofuluk ve ırksal ön yargının belirli formları arasında küçük ama istatistiksel olarak anlamlı ilişkilerin mevcut olduğunu bulmuşlardır. Ne var ki bazı uyarılara ihtiyaç duyulmaktadır. Hall ve meslektaşlarının meta-analizinde, sofuluğun tüm formlarının ön yargı üzerinde bu etkisi yoktur: “belli bir sosyal durum, güvenlik, ve diğerlerin kabulü gibi dış faktörlerce motive edilen dine yönelik araçsal yaklaşım” olarak tanımlanan “dışarıdan kaynaklı sofuluk” (Allport & Ross 1967, Sf. 127) için ve “temel dini gerçeklere tereddütsüz sorgusuz keskinlik” olarak tanımlanan “dini radikalizm” için (Altemeyer & Hunsberger 1992, Sf. 127). Ancak daha büyük “içten kaynaklı sofuluk”—“kendine bir son vererek dine kendini adamak” (Sf. 128)—ön yargıyla negatif olarak bağlantılıdır; Batson (1976, Sf. 128) tarafından, varoluşçu sorulara, dini şüpheleri itiraf eden ve değişimi kabul etmeye hazır olmayla alakalı “Arayış” olarak tanımlanan bir kavramdır” (değerlendirme ve tartışma için bakınız: Sedikides & Gebauer 2010). Bunun yanında, analizlerin büyük kısmında, din ve ön yargı arasındaki ilişki 1964 yılından beri dönüşmüş göstermiştir.

Aynı zamanda, sofulukla korelasyona sahip diğer faktörlerin karşısında, dinin kendi başına negatif etkilerini bulan bu çalışmaların kapsamı hakkında meraka düşebiliriz. Örneğin, dini bağlantısı olmayanların, olanlara göre daha fazla “şehirsel” bir tutuma ve tecrübeye sahip olabilirler ve bu durum da onları tek başına sofuluk eksikliğinden ziyade, daha az ön yargılı olmaya yönlendirmiş olabilir. Daha genel bir ifadeyle, sofuluk (ve özellikle dini radikalizm) ve her ikisi de ırk olarak azınlıkta bulunan gruplara karşı olumsuz tutum sergileyen politik muhafazakarlık ve otoriter tutumlar arasında bariz bir korelasyon bulunmaktadır (bakınız: Jost ve meslektaşları, 2008, Napier & Jost 2008). Hala, dinin kendi içerisinde ön yargıyı uyandırabileceğini ortaya atan bir hazırlık verisi bulunmaktadır. bildiğim kadarıyla bu veriler üzerinde bu anlamda tek çalışma Johnson ve meslektaşlarının (2010)

gerçekleştirdiği bir ekran üzerinde 35 mili-saniye kadar yanıp sönen siyahlara karşı beyazların hissettiği ön yargıyı bariz ve gizli ölçekler aralığında bir seviyede artıran dini kelimelerdir (mesela kilise, gospel, dua).

Aynı zamanda, Ginges ve meslektaşlarının (2009) provokasyona varan çalışmalarında, sofuluk ve intihar saldırıları arasında güçlü korelasyon bulunmuştur. İğinc bir şekilde, sofuluğun sadece belirli ölçütleri etkiye sahipti. Ginges ve meslektaşları, Filistinli Müslüman yetişkinlerin, camiye gitme frekansını intihar bombalarıyla tahmin edebilmişler fakat namaz kılma frekansını bulamamışlardır (Yazarlar aynı zamanda camiye günde birden fazla giden öğrencilerin, İslam'ın intihar bombasını gerekli kıldığı düşüncesine üç kat daha fazla inanma eğilimi gösterdiğini bulmuşlardır.) Ginges ve meslektaşları aynı zamanda West Bank ve Gazze'de yaşayan İsraili Yahudiler üzerinde de test gerçekleştirmişler; Baruch Goldstein'in 1994 yılında gerçekleştirdiği ve 29 Müslümanın West Bank'ta Azizler mağarasında öldüğü intihar bombalaması hakkında sormuşlardır. Sinagoga gitme düşünceleriyle hazırlandıklarında, katılımcılar bu girişimi, dua etme hakkındaki düşüncelerle hazırlanma durumuna göre "kahramanlık" olarak nitelemede daha fazla eğilim göstermişlerdir.

Son olarak, Ginges ve meslektaşları (2009), Endonezya Müslümanları, Meksika Katolikleri, İngiliz Protestanları, Rusya'daki Rus Ortodokslar, İsraili Yahudiler ve Hindistan Hindularından elde edilen anket veri seti kullanmışlar ve "Tanırım/inanışım için ölmeye hazırım" ve "bu dünyadaki sorunların büyük kısmı için diğer dinlerden insanları suçluyorum" sorularına yönelik cevaplarıyla ölçülen dua frekansı ve diğer gruplara yönelik olumsuz duygular üzerine dini devamlılık frekansı arasındaki ilişkiyi keşfetmeye çalışmışlardır. Yine, dini devamlılık pozitif bir tahmin unsuruyken; düzenli dua bu şekilde çıkmamıştır.

DİNİN KARMAŞIK ETKİLERİNİN AÇIKLANMASI

Mevcut bir araştırma, dinin ahlak etkileri konusunda bize iki şey söylemektedir. Birincisi, din insanları daha nazik yapmaktadır. Yapılan bağışlar üzerine yürütülen çalışmalara dayanarak Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dindar insanların, dindar olmayanlara göre daha fazla zamanlarını ve kaynaklarını başkalarına yardım etmek için ayırdıklarını ortaya koymuştur. Bu tür çalışmalar, kendi-kendini rapor etmeye dayalıdır; fakat bunların ardında dini hazırlıkların yabancılara cömertlik gibi ahlaki davranışları artırdıkları ve hile gibi ahlaki olmayan davranışları azalttığını gösteren laboratuvar sunumları bulunmaktadır.

Tüm bunlar, evrenselciler ve tüm dinler içerisinde kodlanmış aydınlanmış ahlakçı kavramların ışığında anlamlı gelmektedir (Waldron 2010, Wright 2009). İkinci olarak, din insanları daha nazik yapmamaktadır. Laboratuvar çalışmalarında, laik hazırlıklar, dini hazırlıklar gibi davranış geliştirmeye hizmet edecek şekilde işlev görmüştür. Amerika Birleşik Devletleri gibi dindarlarla dolu ülkeler, İsveç gibi

daha ateist olan ülkelere göre, ahlaki olarak daha kötü birçok unsurla doludur. Belli tür sofuluğun diğer insanlara karşı artan ön yargıyla ilişkisi olduğuna dair somut delil bulunmaktadır. Buna ilaveten dini aktivitelere katılımın, intihar bombalamalarını onaylamayla arasında ilişki bulunmuştur. Tüm bu bulgular, dini inanışların, pratiklerin ve kendilerine başkalarına göre ayrıcalıklar atfeden belirgin dini ideolojilerin dar görüşlü doğalarının ışığında bir anlam kazanmaktadır (Hall ve meslektaşları, 2010, Harris 2004).

Bu bariz çelişkili etkileri nasıl açıklayabiliriz? Verilere daha yakından bakmamız, büyük oranda Graham & Haidt (2010)'ın önerdiği doğrultuda makul tutarlı bir değerlendirme ortaya koymaktadır. Din, iyi ve kötü etkilerinin büyük kısmını sosyal yapıştırıcılık gücü vasıtasıyla uygulamaktadır: bir dine ait olmak, ritüelleri paylaşan ve düzenli olarak buluşan üyeleri bir birine yakın olan bir sosyal guruba ait olmaktır ve böylece bir birine karşı daha cömert ve bir birini aldatma konusunda daha çekimser ve belli koşullar altında başkalarına karşı daha çirkin olabilirler.

Bu bakış açısına göre, kendi etkilerini harekete geçiren din ile bağlantılı olan inanç sistemi değil, toplumdur. Bunu desteklemek için, Putnam & Campbell (2010) teolojik görüşler ve uygulamalar üzerine kapsamlı görüş ve uygulamalar derlemişler, din, evrimin özel yaratılışın ve Tanrının ahlak içi önemi kapsamında insanlara yaşam ve ölüm sonrası cennet ve cehennemle ilgili inanışları sorulmuştur. Bu inanışlarının hiç birinin gönüllülük ve bağış şeklinde yardımlarla hiçbir bağlantısı olmadığı ortaya çıkmıştır. Toplum her şeydir: "Bir kişinin kiliseye devamlılık bağlamında ne kadar dikkatli olduğunu öğrendikten sonra, onun dini inançları hakkında keşfedebileceğimiz hiç bir şey, bildiklerimize veya onun komşuluk iyiliği konusundaki düşüncelerimize bir şey katmamıştır" (Putnam & Campbell 2010, Sf. 467). Yazarlar sonrasında şunu eklemiştir: "Gerçekte, istatistikler şunu göstermektedir ki bir topluluk hayatına katılmak isteyen bir ateist bile (muhtemelen bir eşle birlikte) tek başına dua eden hararetli bir inanandan çok daha fazla bir çorba hayrı aktivitesinde gönüllü olmaya meyilli olacaktır. İyi komşuluk ilişkileri için önemli olan dini inanış yerine, dini aidiyettir" (Sf. 473). Aynı nokta, verileri değerlendirerek dindarların laiklere göre daha mutlu ve daha cömert olduğunu bulan Brooks (2006) tarafından tutarlı bulunmuştur. Bu anketler "dindarlığı" ve "laikliği" inanış bağlamında tanımlamaktadır. Bunlar, dini aktivitelere katılım bağlamında tanımlamaktadır.

Toplumun bu vurgusu, niçin Amerikalı ateistlerin daha az cömert olduğuna dair farklı bir perspektif sağlayabilir. Bunun sebebi, doğru veya yanlış için bir anlayışına sahip olmamaları değildir veya soğukkanlı kendini beğenmişlerden biri değildir. Amerikan birlikteliğinin baskın modlarını dışarıda bırakmalarıdır. Bunun yanında, P.Z. Myers (2007)'in ifade ettiği gibi, "Toplumdan dışlanmış, dağılmış bireyler toplumun olumlu yönlerinden faydalanamazlar ya da kendilerini dışlayan toplumlara katkıda bulunmak istemezler."

Eğer bu görüş doğruysa, buna göre özellikle dinin dindar boyutları—doğaüstü inanışlar ve kutsal metinler ve doğaüstü tecrübeler—kendi ahlaki güçleri açısından çok az rol oynayabilirler. Gerçekte, Putnam ve meslektaşları (Putnam 2000, Putnam & Campbell 2010), diğer insanlarla bağlantı için gönüllü bağlantının her hangi bir şeklinin tatmin edilen ve verimli bir mevcudiyet için dahili bir kısmı olduğunu tartışmalarında, anket çalışmalarından elde edilen verileri kullanmışlardır.

Bu durum da bizi “daha adil ve istikrarlı bir demokrasiyi mümkün kılıp idare edebilmek için daha akıllı, daha sağlıklı, güvenli ve iyi hale getirmektedir” (Putnam 2000, Sf. 290). Mesela Putnam, üyeliğin laik ama sosyal olduğu bowling liginin, başlı başına dini bir toplulukta olduğu kadar yükseklediğini belirtmiştir.

Sosyal olmanın önemi—ve dini inanışların nispi önemsizliği— aynı zamanda İskandinav ülkelerinden gelen verilere de yansımıştır. Bu veriler yukarıda belirtilmiş ve dine bir toplumun sivil, şiddetten uzak olması ve birçok standarda göre ahlaki olarak iyi olabilmesi için ihtiyaç duyulmadığını belirtmiştir. Fakat artık bunun hakkında, ilgili olan bir din türüyle işimiz olduğundan, daha incelikli düşünebiliriz. Zuckerman (2008), Dan ve İsveçlilerin büyük kısmının kendi bebeklerini vaftiz ettirdiklerini, gelirlerinden bir kısmını kiliseye bağışladıklarını ve dini topluluklarına bağlı hissettiklerini işaret etmiştir—onların Hristiyan oldukları, sadece Tanrıya inanmadıklarını belirtmiştir (Yazar, İskandinav Hristiyanların daha çok, inanış ve uygulamada nispeten sekülerleşmiş ve toplumsal hislerde güçlü hislere sahip ve iyi davranma eğilimine sahip Amerikalı Yahudilere benzediğini ortaya atmıştır). İskandinavyalılar, ateist olabilirler, ama aynı zamanda özellikle ahlakın etkili olduğu manada dindardırlar.

Toplum aynı zamanda dinin çirkin tarafını da açıklayabilir. Ginges ve meslektaşları (2009)’nın çalışmalarına dönecek olursak, yukarıda tartışılan bulgular bunu açıklamaktadır. Dua sıklığıyla ölçülen dindar adanma, intihar bombacılığına yönelik destek için her hangi bir etkiye sahip değildir; fakat dini katılım etkilidir. Dawkins (2006)’in iddialarının aksine, Harris (2004) ve meslektaşları, Ginges ve meslektaşları, (2009) şu sonuca varmışlardır: “din ve intihar bombalarına yönelik destek arasındaki ilişki gerçektir (Sf. 230). Grup aktivitelerine ve dini ritüellere katılımı yansıtıldığından, bu durum önemli olan sosyal guruba adanmışlıktır. Bu adanmışlık aynı zamanda, Amerikan ateistlerine yönelik tutumlarda görüldüğü üzere, dış grupların daha ılımlı kötülenmesini sağlayacaktır.

Bu son nokta, bir soruyu gündeme getirmektedir: Eğer din öyle dar görüşlü bir güççe, niçin dinin Amerikalıların ön yargıları üzerine yürütülen çalışmalarda daha büyük bir etkisi çıkmamaktadır? Yukarıda bahsedildiği gibi, böyle bir etki mevcuttur fakat küçüktür ve belirli türdeki dini odaklanmalar üzerinde sınırlanmıştır.

Bu çalışmaların keşfettiği türden ön yargılarla ilişkisi olan bir açıklama mevcuttur. Yukarıda değerlendirilen araştırma, beyaz Hristiyanlar üzerinde gerçekleştirilmiş ve onların siyahlara yönelik özellikleri ve davranışlarının keşfine yöneliktir.

Din doğal olarak bir kişinin diğer gruplara yönelik merhametini azaltsa bile, bu durumda olumsuz bir etkisi olmayabilir çünkü siyahlar gerçekte kendi gruplarına - aynı zamanda büyük kısmı Hristiyan olan- aitlermiş gibi gözükür. Din sınırlar da yaratabilir, ama aynı zamanda bunların çözümüne de katılabilir. Allport (1954, Sf. 444)'un ünlü ifadesi şu şekildedir: "Dinin rolü paradoksaldır. Ön yargı doğurur ve sonra bunu ortadan kaldırır." Bunun büyük kısmı, dinin bedavacılar için bir çözüm olduğu, insanları bir araya getiren bir mekanizma olduğu noktada, yukarıda değerlendirilen evrim teorisiyle tutarlıdır. Farklı şekilde ifade etmek gerekirse, eğer dinin grup içi pozitif ahlaki etkisi olmadığı—veya grup dışı olumsuz etkisi— ortaya çıkarsa bu evrimsel değerlendirme etkin şekilde reddedilmiş olur. Dinin sosyal boyutlarının kendi ahlaki etkileriyle bağlantılı olduğu bulgusu, elbette ispatlanmamış olsa bile, bunun kendi evrimleşmiş fonksiyonu olduğu hipotezini desteklemektedir.

Peki, doğaüstü inanışlar-Tanrılara, ölüm sonrası yaşama, ruhlara, mucizelere vb. konulara inanışlar da ahlaki davranışı motive etmek için evrimleşmişler midir? Bu hipotez de ucuzdur. İnsanların dini olarak hazırlandıklarında karşılaştığımız artan cömertlikleri bazen doğaüstü gözetleyici kavramıyla ilişkilendirilmektedir—hazırlıkta kişi Tanrının huzurunda olduğu düşündürülür, kişinin davranışı artık isimsiz değildir ve ayrıca insanlar daha nazik davranmaktadır. Fakat bu hususla ilgili sorun -hukuki sistemle ilgili, söyle veya onurlandır kurallarıyla- laik ahlaki hazırlıkların, dini olanlarla aynı etkiye sahip olmasıdır. Buna göre, doğaüstü varlığa inanışın burada ayırt edici rol oynadığını söylemek doğru olmaz.

İlahi bakış açısı fikrinin nispeten son buluş olduğunun da altı çizilmelidir—avcı-toplayıcıların Tanrıları çok daha az etkileyiciydi (Wright 2009). Buna ilaveten, günümüz insanların büyük kısmı, her şeye gücü yeten bir Tanrıya inanmamaktadır; bunun yerine animist ve çok tanrılı inanışlara sahiplerdir. Bu nedenlerden ötürü, Tanrı'nın ahlaklaştırmaya inanmaya yönelik bir yaklaşımın doğal seleksiyonun bir ürünü olması pek muhtemel değildir.

İNANIŞLARIN AHLAKİ İLİŞKİSİNİ TARTIŞMAK

Yukarıda edilen en çelişkili iddia, dini inanışların dinin ahlaki etkisi içerisinde çok az anlamlı bir rol oynadığını söylemektir. Karşı görüşleri değerlendirerek ve bunlara yanıt vererek sonuca bağlamak istiyorum.

Dini inanışların önemi bazıları için oldukça bariz görünebilir. Bazı dini inanışların insanların nasıl düşünüp nasıl hareket edecekleri yönünde motive ettiğini reddetmek ters görünmektedir. Mesela intihar bombalarını değerlendirelim. Ginges ve meslektaşları (2009), dini inanışa adanma seviyelerinin intihar saldırılarıyla alakasız olduğunu bulmuşlar, fakat Liddle ve meslektaşları (2010) cevap olarak bunun dini inanışların kendileriyle alakasız olduğunu gerektirmediğini işaret etmişlerdir. Hepsinden öte, Tanrının kendisinden inanmayanları öldürmesini istediğine inanan bir kişinin, inanmayanları öldürmeye karşı Tanrıya inanmayan bir kişiden

çok daha sempatiyle yaklaşacağı olasıdır. Dawkins (2006, Sf. 348) şu sonuca vardığında haklı olabilir: “İntihar bombacıları zaten yapacakları şeyi yapıyor; çünkü bu kişiler gerçekten kendi dini okullarında öğretilen şeylere gerçekten inanıyor: Tanrıya olan bu vazifeleri her türlü önceliklerinin üzerindedir ve hizmetlerinde şehitlik cennetin bahçeleriyle ödüllendirilecektir.”

Bir benzetme kullanalım: bir kişinin kürtaj kliniği bir gösteriye veya gösteri karşıtı etkinliğe her hangi bir nedenden katıldığını düşünün. Ama tek önemli değerlendirme konusu kişinin kürtajla ilgili ne düşündüğüdür. Bir kişinin kürtajla ilgili inanışlarının yoğunluğu, bu göstericinin ortaya çıkışı ve şiddete başvurması olasılığıyla ilişkili olmayabilir; yani dini adanışın intihar bomba eylemlerine yönelik desteklemesiyle ilişki olmaması gibi. Fakat bu inanışın kendisinin bir ilişkiye sahip olmadığı sonucunu çıkarmak doğru olmaz.

Bazıları bunu daha da ileri götürebilir ve dini inanışların ahlaki etkilerinin özellikle ikna edici ve zararlı olduğunu çünkü bunların günlük yaşantımızda çark edildiğini tartışmıştır. Tüm bunlardan sonra din, ölümden sonra yaşam, görünmeyen tanrıların arzuları ve binlerce yıllık metinlerin talepleri gibi kavramlar arasında gidip gelmektedir.

1795 ve 1817 arası Yale Başkanı olan Timothy Dwight'ın çiçek hastalığı aşısının ahlakiliğini tartışması (“Eğer Tanrı ezelden beri bir kişinin çiçek hastalığından ölmesi gerektiğini kararını vermişse, belli bir kişinin çiçek hastalığından ölmesini aşıyla önlemek ve bundan kaçınmak korkunç bir günah olacaktır”) özellikle dini bir tartışma gibi gözükmektedir (bakınız: Hitchens 2007). Fizikçi Steven Weinberg (1999)'in belirttiği gibi, “Din olsun veya olmasın, iyi şeyler yapan iyi insanlar ve kötü şeyler yapan kötü insanlar etrafınızda olacaktır. Fakat kötü şeyler yapan iyi insanlar, işte bunu din yaptırır.” Dini inanışın ilgisinin savunması, kendi olumsuz etkisi kapsamında belirtilmiştir. Fakat aynı zamanda bu dini inanışın yaşamlarımız üzerindeki benzersiz olumlu etkiye sahip olduğunu düşünen akademisyenlerce savunulmuştur. Hukuk alanında akademisyen olan Jeremy Waldron (2010, Sf. 10) bu görüşü savunan bir söylem ortaya koymuştur:

Huzurlu bir toplumun sınırlı özgeciliğine meydan okumak, batı dinlerinin en büyük başarılarından biri olagelmıştır. Ben en iyi Yahudi ve Hristiyan gelenekleri konusunda bilgi sahibiyim: Torah'ın metinleri, Peygamberlerin tavizsiz vaazları ve Davut Peygamberin özellikle fakirleri ezerek, yabancıları dışlayarak ve kimsesizlere yüz çevirerek elde edilen zenginliğe sahip olanları hedefleyen şiirleri hepsi aklımdadır. Bunun yanında, İsa'nın marjinal ve hor görülenlerle olan bütünleştirici ve insanları açları besleme, çıplakları giydirme, yabancıları kabul etme, kendisini tanıma şartıyla hapiste olanları ziyaret etme isteği katan öğretilerini ve örneğini de aklımda tutuyorum. Sadece metinler değil: kanaatkar ve ayrıcalıklı toplumun tehlikeleri üzerine ihtiyaç ve kilise doktrini hakkında Katolik (mesela) doğal kanun nedenselliğinin bütünüdür.

Waldron, dini inanın evrensel mentalitesinin garantisini olmadığını kabul etmekte ve nefret ve bölünmeyi ateşleyebilmektedir. Fakat çoğu insan için din, birçok kişinin ilham alacağı, geleneksel ve bariz doğal sosyal ve ekonomik sınırları reddedenler için geniş spektrumlu ahlak için mevcut tek yoldur. Dinin kozmopolitan dünya görüşü üzerine bina edilebileceği kavramı, özellikle Hristiyanlığın evrensel değerlere sahip olduğunu işaret eden yazar Appiah (2006) tarafından da savunulmaktadır. Yazar Saint Paul'dan alıntı yaparak bu noktayı işaret eder: "Ne Yahudi ne de Yunan vardır, ne bağ ne de özgürlük vardır, ne erkek ne de kadın vardır, hepsi tek bir İsa'nın içindedir." Bazıları Weinberg'in Freeman Dyson'ın (2006) yukarıdaki ifadesine sempatiyle yaklaşabilir: "ve kötü insanların iyi şeyler yapması için, işte din burada gereklidir."

Dinin ahlaki etkilerinin değeri hakkında radikal olarak karşı çıkan akademisyenler ne var ki dinin en azından kısmen etkiye sahip olduğunu neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki anlamlı iddialarla kabul etmektedir. Eğer dini inanın ilgili deneysel araştırmalarda ve anketlerde görünmüyorsa, bunun nedeni araştırmacıların yanlış sorular sormasındandır— mesela, inanın yoğunluğunu inanın görünürlüğüyle karıştırmalarındandır.

Buna alternatif olarak, inancın gücünü fazlasıyla abartmış olabiliriz. Kimse, -iyi veya kötü- bazı hareketlerin belirli dini inanışlarca motive edildiğinden şüphe edemez. Fakat belirli vakalarla ilgili sahip olduğumuz sezgilere burada güvenemeyiz. Gerçekte, psikolojinin Freud'la başlamış ve günümüz sosyal psikolojisiyle devam etmekte olan insan doğası teorisine katkılarından biri, kendi hareketlerimizin nedenleri hakkında çoğunlukla yanlış düşünmemiz—ve rasyonel yargılamamız sonucu eylemlerde bulunma eğilimi göstermemizdir (bakınız: Haidt 2001). Daha önce verdiğimiz bir örneğe dönecek olursak, insanlar, refah planlarını kendi objektif iyilikleri için tercih ettiklerine inanabilir ve bildiklerinin ait oldukları siyasi parti tarafından öne sürülen söylemlerden ne kadar etkilenebileceği konusunda farkında olamayız (Cohen 2003). Benzer şekilde, insanlar geylere karşı eleştirilerinin İncil'deki metinlerden kaynaklandığına içtenlikle inanabilirler. Fakat sadece yanlış içerisindedirler—geylere karşı onaylamayan bir duyguları olabilir ve bunu dini inançları referans göstererek mazur göstermeye çalışırlar.

Daha genel bir ifadeyle, Wright (2009), insanların hareketlerini sıklıkla İncil veya Kur'an veya diğer kutsal metinlerdeki hükümlerle açıklamaya çalışmalarına rağmen, gerçek nedenlerin daha çok durumdan kaynaklandığını tartışmıştır. Eğer bireyler sıfır-toplam ilişkisine sahiplerse, nefret ve savaş için kutsal metine dayanan bir motivasyon bulabilirler; kaderleri olumlu şekilde bir birine geçtiğinde, hoşgörü ve sevgiyi bulurlar. Wright için insanlar ahlaki görüşlerini dini metinlerden veya otoritelerden almamaktadır; bunun yerine, kendi ahlaki görüşleri "mevcut gerçekler" üzerine temellenmektedir; gerçek durumdan sonra, insanlar haklılaştırmak için etrafta bahane ararlar.

Bu görüş, makalede değerlendirdiğimiz verilerle tutarlıdır. Laboratuvarda ve dünyada, intihar bombacılığı, ırksal ön yargı, dürüst davranış ve yabancılara cömertlik gibi ahlaki hareketler dinle ilişkilidir—ama dini inanışla ilişkili değildir. Çoğunlukla ahlaki fikirlerin dünya dinlerinde kodlandığı ifade edilmiş ve bunların ahlaki yaşamlarımız üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır. Bu görüşle ilgili elimizde sınırlı bir miktar delil bulunmaktadır.

Kaynaklar:

- » Alcorta C, Sosis R. 2005. Ritual, emotion, and sacred symbols: the evolution of religion as an adaptive complex. *Hum. Nat.* 16:323–59
- » Allport GW. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley
- » Allport GW, Kramer BM. 1946. Some roots of prejudice. *J. Psychol.* 22:9–39
- » Allport GW, Ross JM. 1967. Personal religious orientation and prejudice. *J. Personal. Soc. Psychol.* 5:432–43
- » Altemeyer B, Hunsberger B. 1992. Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *Int. J. Psychol. Religion* 2:113–33
- » Appiah K 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: Norton
- » Atran S. 2004. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford Univ. Press
- » Atran S, Norenzayan A. 2004. Religion's evolutionary landscape: counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behav. Brain Sci.* 27:713–30
- » Baron-Cohen S. 2003. *The Essential Difference: The Truth About the Male and Female Brain*. New York: Basic Books
- » Barrett JL. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira
- » Bateson M, Nettle D, Roberts G. 2006. Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting. *Biol. Lett.* 3:412–14
- » Batson CD. 1976. Religion as prosocial: agent or double agent? *J. Sci. Study Religion* 15:29–45
- » Batson CD, Oleson KC, Weeks JL, Healy SP, Reeves PJ, et al. 1989. Religious prosocial motivation: Is it altruistic or egoistic? *J. Personal. Soc. Psychol.* 57:873–84
- » Batson CD, Stocks EL. 2005. Religion and prejudice. In *On the Nature of Prejudice: Fifty Years After Allport*, ed. JF Dovidio, PS Glick, L Rudman, pp. 413–27. Oxford, UK: Blackwell
- » Batson CD, Schoenrade P, Ventis WL. 1993. *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford Univ. Press
- » Bering JM. 2002. The existential theory of mind. *Rev. Gen. Psychol.* 6:3–24
- » Bering JM. 2006. The folk psychology of souls. *Behav. Brain Sci.* 29:453–98
- » Bering JM. 2011. *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York: Norton
- » Bering JM, McLeod K, Shackelford TK. 2005. Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends. *Hum. Nat.* 16:360–81
- » Bloom P. 2007. Religion is natural. *Dev. Sci.* 10:147–51
- » Bloom P. 2004. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books
- » Bloom P. 2009. Religion belief as an evolutionary accident. In *The Believing Primate*, ed. MJ Murray, J Schloss, pp. 118–27. New York: Oxford Univ. Press
- » Bloom P. 2010. *How Pleasure Works: The New Science of Why We Like What We Like*. New York: Norton
- » Bloom P, Weisberg DS. 2007. Childhood origins of adult resistance to science. *Science* 316:996–97
- » Boyd R, Richerson PJ. 2002. Group beneficial norms spread rapidly in a structured population. *J. Theor. Biol.* 215:287–96
- » Boyer P. 2001. *Religion Explained*. New York: Basic Books
- » Brooks AC. 2006. *Who Really Cares: The Surprising Truth About Compassionate Conservatism*. New York: Basic Books
- » Bulbulia J. 2004. The cognitive and evolutionary psychology of religion. *Biol. Philos.* 19:655–86

-
- » Chartrand TL, Bargh JA. 1999. The chameleon effect: the perception-behavior link and social interaction. *J. Personal. Soc. Psychol.* 76:893–910
 - » Cohen AB, Rozin P. 2001. Religion and the morality of mentality. *J. Personal. Soc. Psychol.* 81:697–710
 - » Cohen GL. 2003. Party over policy: the dominating impact of group influence on political beliefs. *J. Personal. Soc. Psychol.* 85:808–22
 - » Cosmides L. 1989. The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task. *Cognition* 31:187–276
 - » Darley J, Batson CD. 1973. From Jerusalem to Jericho: a study of situational and dispositional variables in helping behaviour. *J. Personal. Soc. Psychol.* 27:100–8
 - » Dawkins R. 2006. *The God Delusion*. New York: BantamdeWaalF. 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*.
 - » Cambridge, MA: Harvard Univ. Press de Waal F. 2010. Morals without God? *N.Y. Times*, Oct. 17
 - » Durkheim E. 1912/1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press
 - » Dyson F. 2006. Religion from the outside. *N.Y. Rev. Books*, June 22Edgell P, Gerteis J, Hartmann D. 2006. Atheists as “other:” moral boundaries and cultural membership in American society. *Am. Sociol. Rev.* 71:211–34
 - » Ernest-Jones M, Nettle D, Bateson M. 2011. Effects of eye images on everyday cooperative behavior: a field experiment. *Evol. Hum. Behav.* 32:172–78
 - » Evans EM. 2000. Beyond Scopes: why creationism is here to stay. In *Imagining the Impossible: Magical, Scientific and Religious Thinking in Children*, ed. K Rosengren, C Johnson, P Harris, pp. 305–31. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press
 - » Evans EM. 2001. Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: creation versus evolution. *Cogn. Psychol.* 42:217–66
 - » Festinger L. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, IL: Row, Peterson Finkel D, Swartwout P, Sosis R. 2010. The socio-religious brain: a developmental model. In *Proceedings of the British Academy*, ed. R Dunbar, C Gamble, J Gowlett, 158:287–312
 - » Ginges J, Hansen I, Norenzayan A. 2009. Religion and support for suicide attacks. *Psychol. Sci.* 20:224–30
 - » Gould SJ, Lewontin RC. 1979. The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proc. R. Soc. Lond. B Biol. Sci.* 205(1161):581–98
 - » Graham J, Haidt J. 2010. Beyond beliefs: religion binds individuals into moral communities. *Personal. Soc. Psychol. Rev.* 14:140–50
 - » Greenwald A. 1975. Does the Good Samaritan parable increase helping? A comment on Darley and Batson’s no-effect conclusion. *J. Personal. Soc. Psychol.* 32:578–83
 - » Guthrie S. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford Univ. Press
 - » Haidt J. 2001. The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychol. Rev.* 108:814–34 Haidt J. 2007. Moral psychology and the misunderstanding of religion. http://www.edge.org/3rd_culture/haidt07/haidt07_index.html
 - » Haidt J. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon
 - » Haidt J, Kesebir S. 2010. Morality. In *Handbook of Social Psychology*, ed. S Fiske, D Gilbert, pp. 797–832. New York: McGraw Hill. 5th ed.
 - » Haley KJ, Fessler DMT. 2005. Nobody’s watching? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game. *Evol. Hum. Behav.* 26:245–56
 - » Hall DL, Matz DC, Wood W. 2010. Why don’t we practice what we preach? A meta-analytic review of religious racism. *Personal. Soc. Psychol. Rev.* 14:126–39
 - » Hamlin JK, Wynn K, Bloom P. 2007. Social evaluation by preverbal infants. *Nature* 450:557–59
 - » Harris S. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: Norton
 - » Hitchens C. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve Books
 - » Hoffman M. 2000. *Empathy and Moral Development*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press
 - » Hume D. 1956 [1757]. *The Natural History of Religion*. London: Black
 - » Irons W. 2004. An evolutionary critique of the created co-creator concept. *Zygon: J. Religion Sci.* 39:773–90
 - » James W. 1960 [1902]. *The Varieties of Religious Experience*. London: Fontana
 - » Jensen GF. 2006. Religious cosmologies and homicide rates among nations: a closer look. *J.*

*Religion Soc.*8:1–14

- » Johnson DDP. 2005. God's punishment and public goods: a test of the supernatural punishment hypothesis in 186 world cultures. *Hum. Nat.* 16:410–46
- » Johnson DDP, Bering JM. 2006. Hand of God, mind of man: punishment and cognition in the evolution of cooperation. *Evol. Psychol.* 4:219–33
- » Johnson MK, Rowatt WC, LaBouff JP. 2010. Priming Christian religious concepts increases racial prejudice. *Soc. Psychol. Personal. Sci.* 1:119–26
- » Jost JT, Nosek BA, Gosling SD. 2008. Ideology: its resurgence in social, personality, and political psychology. *Perspect. Psychol. Sci.* 3:126–36
- » Kelemen D. 2004. Are children "intuitive theists"? *Psychol. Sci.* 15:295–301
- » Keltner D. 2009. *Born to Be Good: The Science of a Meaningful Life*. New York: Norton
- » Lane JD, Wellman HM, Evans ME. 2010. Children's understanding of ordinary and extraordinary minds. *Child Dev.* 81:1475–89
- » Larson EJ, Witham L. 1997. Scientists are still keeping the faith. *Nature* 389:435–36
- » Larson EJ, Witham L. 1998. Leading scientists still reject God. *Nature* 394:313
- » Liddle JR, Machluf K, Shackelford TK. 2010. Understanding suicide terrorism: premature dismissal of the religious-belief hypothesis. *Evol. Psychol.* 10:343–45
- » Lindholm JA, Astin HS, Astin AW. 2006. *Spirituality and the Professoriate*. Los Angeles, CA: UCLA Higher Educ. Res. Inst.
- » Locke J. 1983/1689. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis, IN: Hackett
- » Mazar N, Amir O, Arieli D. 2008. The dishonesty of honest people: a theory of self-concept maintenance. *J. Mark. Res.* 45:633–44
- » McCauley RN, Whitehouse H. 2005. Introduction: new frontiers in the cognitive science of religion. *J. Cogn. Cult.* 5:1–13
- » Myers DG. 2008. *A Friendly Letter to Skeptics and Atheists: Musings on Why God Is Good and Faith Isn't Evil*. San Francisco, CA: Jossey-Bass/Wiley
- » Myers PZ. 2007. Commentary on "Moral psychology and the misunderstanding of religion," by Jonathan Haidt. http://www.edge.org/discourse/moral_religion.html#myers
- » Napier JL, Jost JT. 2008. The "antidemocratic personality" revisited: a cross-national investigation of working-class authoritarianism. *J. Soc. Issues* 64:595–617
- » Norenzayan A, Gervais W. 2012. The cultural evolution of religion. In *Creating Consilience: Integrating Science and the Humanities*, ed. E Slingerland, M Collard. Oxford, UK: Oxford Univ. Press. In press
- » Norenzayan A, Shariff AF. 2008. The origin and evolution of religious prosociality. *Science* 322(5898):58–62
- » Paul GS. 2005. Cross-national correlations of quantifiable societal health with popular religiosity and secularism in the prosperous democracies. *J. Religion Soc.* 7:1–17
- » Paul GS. 2010. Religiosity tied to socioeconomic status. *Science* 327(5966):642
- » Persinger MA. 2001. The neuropsychiatry of paranormal experiences. *J. Neuropsychiatry Clin. Neurosci.* 13:515–24
- » Piazza J, Bering JM, Ingram G. 2011. "Princess Alice is watching you": children's belief in an invisible person inhibits cheating. *J. Exp. Child Psychol.* 109:311–20
- » Pichon I, Boccato G, Saroglou V. 2007. Nonconscious influences of religion on prosociality: a priming study. *Eur. J. Soc. Psychol.* 37:1032–45
- » Pinker S. 1997. *How the Mind Works*. New York: Norton
- » Putnam R. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster
- » Putnam R, Campbell D. 2010. *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster
- » Pysiaainen I. 2003. "How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion". Leiden: Brill
- » Randolph-Seng B, Nielsen ME. 2007. Honesty: one effect of primed religious representations. *Int. J. Psychol. Religion* 17:303–15
- » Sedikides C, Gebauer JE. 2010. Religiosity as self-enhancement: a meta-analysis of the relation between socially desirable responding and religiosity. *Personal. Soc. Psychol. Rev.* 14:17–36
- » Shariff AF, Norenzayan A. 2007. God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychol. Sci.* 18:803–9
- » Shermer M. 2003. *How We Believe: The Search for God in an Age of Science*. New York: Fre-

- eman Shweder RA, Much NC, Mahapatra M, Park L. 1997. The “big three” of morality (autonomy, community, divinity), and the “big three” explanations of suffering. In *Morality and Health*, ed. P Rozin, A Brandt, pp. 119–69. New York: Routledge
- » Sober E, Wilson DS. 2011. Adaptation and natural selection revisited. *J. Evol. Biol.* 24:462–68
 - » Sosis R, Bressler ER. 2003. Cooperation and commune longevity: a test of the costly signaling theory of religion. *Cross-Cult. Res.* 37:211–39
 - » Tylor EB. 1871. *Primitive Culture, Volume 2*. London: John Murray
 - » Waldman S. 2004. Pilgrim’s progress. June 29. <http://www.slate.com/id/2103017/>
 - » Waldron J. 2010. Secularism and the limits of community. *NYU School Law, Public Law Res.* Pap. No. 10-88. <http://ssrn.com/abstract=1722780>
 - » Warneken F, Tomasello M. 2006. Altruistic helping in human infants and young chimpanzees. *Science* 311:1301–3
 - » Weinberg S. 1999. A designer universe? (Did the universe have a cosmic designer?). *N.Y. Rev. Books* 46:46–48
 - » Wieseltier L. 2006. The God genome. *N.Y. Times*, Feb. 19, Sec. 7, p. 11
 - » Williams GC. 1966. *Adaptation and Natural Selection*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
 - » Wilson DS. 2002. *Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: Univ. Chicago Press
 - » Wilson DS. 2007. *Evolution for Everyone: How Darwin’s Theory Can Change the Way We Think About Our Lives*. New York: DelacorteWiltermuth SS,
 - » Heath C. 2009. Synchrony and cooperation. *Psychol. Sci.* 20:1–5
 - » Wright R. 2009. *Evolution of God*. New York: Little Brown
 - » Zuckerman P. 2008. *Society Without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment*. New York: NYU Press

“IS GOD AN ACCIDENT” * TANRI BİR RASTLANTI MI?

Paul BLOOM**/Çev.: Osman Zahid ÇİFÇİ***

ÖZ

Oldukça fazla din olmasına rağmen, dünyadaki nerdeyse herkes aynı şeylere inanmaktadır: Ruhun ve ahiretin varlığına, mucizelere ve evrenin ilahi bir güç tarafından yaratıldığına. Son zamanlarda psikologlar, çocukların zihinleri üzerinde araştırma yaparlarken bu durumu açıklayabilecek birbiriyle alakalı iki gerçeği keşfettiler. Birincisi; insan doğaüstü olaylara inanmaya yatkın olarak dünyaya gelmektedir. İkincisi ise; bu yatkınlık, ters giden bilişsel işlevlerin tesadüf bir yan ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Dualizm, Yaratılışçılık, Evrim, Bilim.

ABSTRACT

Despite the vast number of religion, nearly everyone in the world believes in the same things: the existence of a soul, an afterlife, miracles, and the divine creation of the universe. Recently psychologists doing research on the minds of infants have discovered two related facts that may account for this phenomena. One: human beings come into the world with a predisposition to believe in supernatural phenomena. And two: this predisposition is an incidental by-product of cognitive functioning gone awry.

Keywords: God, Dualism, Creationism, Evolution, Science.

1. TANRI ÖLÜ DEĞİLDİR

Gençliğimde hahamım, Brooklyn Crown Heights'de yaşayan Lubavitcher Rebbe'nin¹ Mesih olduğuna ve dünyanın sonunun gelmesinin de yakın olduğuna inanıyordu. Aynı zamanda o, dünyanın birkaç bin yıllık olduğuna ve fosil kalıntılarının da Nuh Tufanının bir sonucu olduğuna inanıyordu. O ahireti tanımlayabiliyor ve Hitler'in ruhunun akıbeti ile ilgili yeni soruları cevaplayabiliyordu.

Hahamım garip biri değildi. O; zeki ve sevimliydi, bir öğretmen ve bir ilim adamıydı. Fakat bana garip gelen, hatta beni rahatsız eden fikirlere sahipti. Birçok seküler insan gibi ben de; dinin, maneviyat ve aşkınlığın, hoşgörüyü ve saygının, hayırseverlik ve güzel davranışların kaynağı olmasından memnunum. Onların inancı, birilerinin zaten kabul ettiği ahlaki fikirleri temel aldığı sürece, kim Martin Luther King Jr. veya Dalay Lama'nın inancına itiraz edebilir ki? Ancak ben, dinin bırakın doğa ötesi dünyayı, doğal dünya ile ilgili iddialarda bulunmasından rahatsızım. Dinin de bilimin de itibar ve saygısını korumanın en iyi yolunun "non-overlapping magisteria"² (bilim gerçekler dünyasını, din ise değerler dünyasını ele alır) fikrini kabul etmek olduğu konusunda Stephen Jay Gould³ ile aynı fikirde olmak, doğaüstü olayları reddeden bizler için kolaydır.

Beğensek de beğenmesek de, din, bir takım etik prensiplerden ve kutsal olanla ilgili belirsiz hislerden çok daha fazlasını içerir. 1871'de antropolog Edward Tylor dinin en dar tanımını; "doğaüstüne, ruhsal varlıklara inanmaktır" şeklinde yapıldığında iyi iş çıkarmıştı. Hahamımın iddiaları, yetiştığım kültürde azınlığın görüşüydü, fakat evrenin yaratılışı, dünyanın sonu, ruhların akıbeti ile ilgili bu tür görüşleri, milyarlarca insanın onu anladığı ve uyguladığı şekilde dini tanımlar.

Birleşik Devletler, doğaüstü inançlar için önemli bir örnektir. Bu ülkede hemen herkes (bir ankete göre % 96) Tanrıya inanmaktadır. Yine Amerikalıların yarısından fazlası mucizelere, şeytana ve meleklerle inanmaktadır. Çoğu ahirete inanmaktadır; ancak insanların zihinlerinde duygusal olarak yaşamak veya yaptığımız iyi şeylerle anılmak şeklinde değil. Ahiret hayatının detayları sorulduğunda Amerikalıların çoğunun öldükten sonra akrabalarıyla bir araya geleceklarine ve Tanrıyla karşılaşacaklarına inandıkları görülmüştür. Bir defasında Woody Allen'in

* *Is God An Accident?*, The Atlantic Monthly, December 2005, 105-112.

** Prof. Dr., Yale Üniversitesi Psikoloji Bölümü.

*** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı. E-posta: ozahidcifici@aksaray.edu.tr

¹ Yahudilikte bir mezhep olan Hasidiliğin bir kolu olan Lubavitcher'lerin en üst rütbeli din adamı (Çevirenin Notu).

² Kısaltılmışı NOMA'dır. Stephen Jay Gould tarafından ortaya atılmış bir fikirdir. Din ile bilim arasındaki gerilimi azaltmak için, her ikisinin de farklı alanlar olduğunu kabul etmek gerektiğini savunur. (Çevirenin Notu)

³ "non-overlapping magisteria" fikrini ortaya atan ve Rock of Ages adlı eserin yazarı olan paleontolojist. (Çevirenin Notu)

dediği gibi; “Ben işim sayesinde ölümsüzlüğü elde etmek istemiyorum. Bunu ölmeyerek başarmak istiyorum.” Amerikalıların çoğu aynen bu beklentiye sahiptir.

Ancak Amerika bir anomali değil midir? Bu istatistikler bazen bu ülkenin diğer ülkelerden, örneğin; laikliğin büyük rağbet gördüğü Fransa ve Almanya’dan ne kadar farklı olduğunun bir göstergesi olarak ele alınır. Amerikalılar; köktencidir, hatta bu iddia şöyle devam eder; dünyanın geri kalanı tarafından sürdürülen entelektüel ilerlemeden izole edilmiştir.

Bu sonuçta yanlış olan iki şey vardır. Birincisi; Amerika ve Avrupa arasında görüş ayrılıkları olsa bile, bu Birleşik devletlere has bir durum değildir. Bununla birlikte dünyanın geri kalanı (Asya, Afrika, Orta Asya) tamamen kararlı ateistlerle dolu değildir. Eğer istisnalardan konuşacaksak, bu Amerika’yla değil, Avrupa’yla ilgili bir durumdur.

İkincisi, Amerikalılar ve Avrupalılar arasındaki dini ayırım, düşündüğümüzden daha küçük olabilir. Baylor Üniversitesinden sosyolog Rodney Stark ve Pennsylvania Devlet Üniversitesinden sosyolog Roger Finke’in yazdığına göre büyük fark, kiliseye devamla ilgilidir ki gerçekten de Avrupa’da bu oran çok düşüktür. (Chicago’lu sosyolog ve rahip Andrew Creeley’in yaptığı çalışmalara dayanarak, Stark ve Finke bu durumun, Birleşik Devletler’in, ürünlerini sürekli geliştiren ve cemaat çekmek için yarışan kiliselerin bulunduğu tam anlamıyla özgür bir din pazarına sahip olduğunu ancak Avrupa kiliselerinin çoğunlukla devlet kontrolü altında olması ve birçok devlet kurumu gibi verimsiz bir hale gelmesinden kaynaklandığını iddia ederler..) Avrupa ülkelerinde yapılan anketlerin çoğu, burada yaşayanların çok büyük bir kısmının inanan kişiler olduğunu göstermektedir. İzlanda’yı ele alırsak, kiliseye gitme oranlarına bakılacak olursa, haftada yüzde iki gibi dramatik bir oranla burası yeryüzündeki en seküler ülkedir. Ancak beş İzlandalıdan dördü dua ettiğini ve yine aynı oranlarda katılımcı ahirete inandığını söylemektedir.

Birleşik Devletlerdeki bazı liberal araştırmacılar, bölgeye has farklı bir durumu olduğunu öne sürüyorlar. Onlar, doğaüstüne olan inancın çoğunlukla Hıristiyan muhafazakârlarda (1993’te Washington Post muhabiri Michael Weisskopf bu muhafazakârları, acımasızca “büyük ölçüde fakir, eğitimsiz ve kolay yönetilebilir” olarak tanımlanmıştır.) bulunduğunu savunuyorlar. Birçok insan 2004 başkanlık seçimlerinde, dindar olan Amerikalıların dindar olmayanları yerin dibine soktuğunu net bir şekilde gördü.

Online olarak yayın yapan “Slate” dergisinde Steven Waldman tarafından kaleme alınan bir makalenin şu bölümü bu ayrıma dair bazı fikirler vermektedir;

“Herkesin zaten bildiği gibi Amerika’nın iki politik partisinden biri oldukça dindardır. Bu partiye oy verenlerin % 61’i günde en az bir kere ya da daha sık dua ettiklerini söylüyorlar. Onların % 92’sinin ahirete inanıyor olması şaşırtıcıdır. Bu çok dindar Hıristiyan partisinde, fanatik bir alt grup vardır. Eşcinsel evlilik konusunda oldukça muhafazakâr olan bu alt grubun üyelerinin yarısı; Bush’un çok az dini söy-

lem kullandığına ve Tanrı'nın Yahudilere İsrail'i verdiğiğine, bunun da İsa'nın ikinci kez geleceği ile ilgili kehaneti yerine getireceğine inanıyor.”

Waldman'ın hakkında konuştuğu bu grup Demokratlar'dır; fanatik alt grup ise Afrikalı Amerikan Demokratlar'dır.

Son olarak bilim insanlarını ele alırsak; onlar muhtemelen bilim adamı olmayanlardan daha az dindardır, fakat dindar olmayanların sayısı çok değildir. 1996'da yapılan bir ankette bilim adamlarına; Tanrı'ya inanıp inanmadıkları soruldu, anketörler “bütün varlığımla tam olarak inanıyorum” veya “güzel ve bilinmeye inanimiyorum” gibi samimiyetsiz cevaplar almaktansa çıtayı yüksek tutarak; inananların dua edebildiği ve ondan cevap alabildikleri tam olarak İncil'in tarif ettiği bir Tanrı'yı sormakta ısrarcı oldular. Bilim adamlarının yaklaşık %40'ı böyle bir Tanrı'ya inandıklarını söylediler (bu oran 1916'da yapılan benzer bir ankette de yaklaşık olarak aynıdır.). Sadece Ulusal Bilim Akademisi üyelerinden oluşan en seçkin bilim adamlarının önemli bir çoğunluğunun agnostik ve ateist olduğunu görmekteyiz.

Bu gerçekler, doğaüstü inançları kültürel bir çağ dışılık olarak görenler için bir utanç kaynağıdır. Çok yakında bu görüşler, bilimsel keşifler ve kozmopolit değerlerin yayılmasıyla aşındırılmış olacaktır. Bu çağ dışılığa inananlar, evrimsel biyoloji, bilişsel nörobilim ve gelişim psikolojisi araştırmalarını kullanan ve niçin dindar olduğumuzu açıklayan yeni bir teoriye ihtiyaç duymaktadır.

2. AFYONLAR VE KARDEŞLİK ÖRGÜTLERİ

Dini inançların kaynağı ile ilgili geleneksel bir yaklaşım, bir kişi olmanın zor olduğu fikriyle başlar. Her alanda kötülük vardır; sevdiğimiz herkes ölecek ve sonunda biz kendimiz de öleceğiz, ya yavaş yavaş ve muhtemelen nahoşça ya da hızlı bir şekilde ve muhtemelen yine nahoşça. Şımartılmış ve şanslı birkaçıninki hariç, hayat gerçekten tiksindirici, kaba ve kısadır. Yaşamımızın bir anlamı varsa bu anlam zor anlaşılacaktır.

Bu yüzden belki de biz, Marks'ın öne sürdüğü gibi, varoluşun acısını dindirmek için bir uyuşturucu olarak dini benimsemişizdir. Filozof Susanne K. Langer'in ifade ettiği gibi; insan “kargaşayla baş edemez”: doğaüstü inançlar bir anlam kazandırarak, bu karmaşa problemini çözer. Biz sadece birer varlık değiliz; Tanrı tarafından sevgiyle üretildik ve onun amaçlarına hizmet etmekteyiz. Din bize bu dünyanın iyinin ödüllendirildiği, kötünün cezalandırıldığı adil bir yer olduğunu söyler. Din, bilhassa ölüm korkumuzu giderir. Freud, dini inançlar için “üç kat görev” tanımlayarak dinin bütün işlevlerini özetlemiştir: “onlar doğanın korkularını defetmelidir, onlar özellikle de ölüm konusunda- kaderin acımasızlığına kişileri razı ettirmelidir, onların modern hayatın insanlara dayattığı acı ve mahrumiyetleri telafi etmeleri gerekir.”

Dinler bütün bu şeyleri bir arada yapabilir ve bu durumun onların varlığını kısmen açıkladığını inkâr etmek gerçekçi olmayacaktır. Nitekim bazen ilahiyatçılar neden inandığımızı açıklamak için şu argümanı kullanırlar: Eğer bir kimse amaç, anlam ve sonsuz bir hayat diliyorsa, Tanrıya yönelmekten başka hiçbir yolu yoktur.

Bilişsel bilimci Steven Pinker'in bize hatırlattığı gibi, bu görüşle ilgili bir sorun vardır; biz genellikle doğru olduğuna zaten inanmadığımız önermelerden teselli bulmamaktayız. Aç insanlar, az önce büyük bir yemek tükettiklerini hayal ederek kendilerini neşelendirmezler. Cennet, ancak, insanlar böyle bir yerin varlığına inandığı sürece güven veren bir düşüncedir; dinle ilgili tatmin edici bir teori ile ilk etapta açıklamak zorunda olduğu şey bu inançtır (insanların inanmadıklarıyla teselli bulamayacağı düşüncesi).

Ayrıca dinin afyon olması teorisi, en aşına olduğumuz tek tanrılı dinlere tam olarak uymaktadır. Fakat ya her şeyi bilen ve adil olan bir tanrıya inanmayan insanlar (yani dünyadaki dindar insanların çoğu) ne olacak? Her toplum ruhsal varlıklara inanır, fakat onlar çoğunlukla ahmak ve kötü niyetlidir. Dinlerin çoğu metafizik ve teolojik sorunlarla hiç uğraşmamaktadır: tanrılara ve ata ruhlarına; ölülerin ne yapılacağı ve yemeklerin nasıl hazırlanacağı gibi sıradan problemlerle başa çıkarken yardım almak için başvurur; yani din Her Şeyin Anlamı'nı⁴ açıklamaz. Yine cennet, adalet, ya da kurtuluş güvencesine gelince, bu bazı dinlerde bulunur ama kesinlikle hepsinde değil. (Aslında dinlerden bizim en fazla aşına olduklarımız bile daima güven verici değildir. Ben, af umudu daha tercih edilir olabilirken, ebedi lanet endişesiyle bazı eski Hıristiyanlar'ın çocuklar gibi sefil hale geldiğini biliyorum.) Bu yüzden, afyon teorisi; dinin varlığı için yetersiz bir açıklamadır.

Ana büyük alternatif kuram ise sosyal teoridir. Bu teoride; din, sosyal bağ eksikliğini giderek ona sahip olan insanlara, sahip olmayanlara kıyasla bir üstünlük sağlar. Bu argüman bazen kültürel olarak sunulurken, bazen de evrimsel bir perspektiften görülür; güçlü olanın hayatta kalması felsefesi, gen ya da birey düzeyinde değil de toplumsal grup düzeyinde ele alınır. Her iki iddiaya göre de din gelişir ve yayılır, çünkü ona sahip olan gruplar, büyür ve ona sahip olmayan gruplara kıyasla daha uzun ömürlü olur.

Bu bağlamda dinler gerçekten bir kardeşlik örgütüdür ve bu benzetme derin bir içeriğe sahiptir. Sadakat ve bağlılık aşılacak için örgüte yeni girenlere arkada kürek çektiren kardeşlik örgütleri gibi, dinlerin de penisin kapalı kısmının kesilmesi gibi acılı kabul törenleri vardır. Ayrıca, birçok dinin; perhizler (yeme kısıtlamaları), kendine özgü kıyafetler gibi şaşırtıcı katı özellikleri, grup dayanışmasını sağlama araçları olarak görüldükleri zaman anlam kazanmaktadır.

⁴ Meaning of It All. Richard Feynman'ın konferanslarından derlenen ve dilimize Her Şeyin Anlamı olarak çevrilen kitabı. (Çevirenin Notu)

Kardeşlik örgütü teorisi aynı zamanda, dinlerin niçin kendileriyle aynı inancı paylaşmayanlara karşı çok sert olduklarını ve dinden dönenlere karşı özel bir öfke-lerinin varlığını açıklamaktadır. Bu durum “kıskanç bir Tanrı”nın emirler verdiği Eski Ahit’te, gayet açık bir şekilde görülür;

“Kendi canın gibi olan öz kardeşin, üvey kardeşin, oğlun, kızın, sevdiğin karın ya da en yakın dostun seni gizlice ‘Haydi gidelim, bu ilahlara tapalım’ diyerek ayartmaya çalışırsa, onu kesinlikle öldüreceksin. ... Önce sen ona karşı çıkmalısın, sonra bütün halk karşı çıkmalı. Ve onu taşılayacaksın ve o ölecek. Çünkü Mısırdan, köle olduğunuz ülkeden sizi çıkaran Efendiniz Tanrınızdan sizi saptırmaya çalıştı.”⁵

Bu teori din hakkında neredeyse her şeyi, dinin kendisi hariç, açıklıyor. Ritüellerin ve kurbanların insanları bir araya getirebildiği açıktır ve böyle şeyler yapan bir grubun yapmayanlara göre avantaja sahip olması da mümkün olabilir. Fakat bir dinin bu teoriye niçin dâhil edilmesi gerektiği açık değildir. Niçin tanrılar, ruhlar, ahiret, mucizeler, evrenin ilahi yaratılması vs. ortaya çıkarılmıştır? Bu teori, en çok ilgilendiğimiz doğaüstü olana inanma konusunu açıklamamaktadır.

3. BEDENLER VE RUHLAR

Bilim adamları arasında oldukça farklı bir görüşe dair heves oluşmaktadır: Din bir amaca hizmet etmek için değil de rastlantı sonucu ortaya çıkmıştır.

Bu bir değer yargısı değildir. Evrimsel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde; hayattaki iyi şeylerin çoğu tesadüfidir. İnsanlar bazen uzak ülkelerden tanımadıkları ve asla göremeyecekleri yabancılara yardım etmek için paralarını, zamanlarını hatta kanlarını ortaya koymaktadırlar. Kişinin genleri açısından bakıldığında bu korkunçtur – hiçbir faydası olmayan kaynak israfı ve intihardır. Ancak bu durumun kökeni esrareniz değildir; uzak mesafeler için yapılan fedakarlık büyük ihtimalle soyut muhakeme ve empati gibi diğer daha uyarlanabilir özelliklerin bir yan ürünüdür. Benzer şekilde, tablolar ve filmlerden aldığımız keyif de bir avantaj yaratmamaktadır. Üç boyutlu resimlere tepki vermek için evrimleşmiş beynimiz, bir tuval ya da ekrandaki iki boyutlu yansımalara da karşılık verebilir.

Doğaüstü inançlar benzer bir şekilde açıklanabilir. Bu benim çalışmalarımın ve Scott Atran, Pascal Boyer, Justin Barrett, Deborah Kelemen gibi bilişsel bilimcilerin çalışmalarından ortaya çıkan rastlantı teorisi olarak dindir. Bu teorinin bir versiyonu; bedensel ve ruhsal arasındaki fark insan düşüncesinde esastır fikri ile başlar. Yalnızca ağaçlar ve kayalar gibi fiziksel şeyler Newton’un acımasız yasalarına tabiidir. Bir taş attığınız zaman belirli bir mesafe boyunca uçacaktır, eğer yere bir dal koyarsan o gözden kaybolmaz, kaçmaz veya bir yere uçmaz. İnsanlar gibi ruhsal şeyler, zihinlere, niyetlere, inançlara, hedeflere ve arzulara sahiptir. Kapris

⁵ Tesniye, 13. Bab/7-11

veya iradeye bağlı olarak beklenmedik bir biçimde hareket ederler, kovalayabilir veya kaçabilirler. Ahlaki açıdan da bir farklılık vardır; bir taş iyi veya kötü olamaz, ama bir insan olabilir.

Fiziksel ve ruhsal arasındaki fark nereden gelir? Biz bir şeyi tecrübe yoluyla mı öğreniriz, yoksa bir şekilde bağlantılar beynimizde önceden mi kurulmuştur? Bunu öğrenmenin bir yolu bebekleri incelemektir. Vücutları üzerinde çok az kontrole sahip oldukları ve konuşamadıkları için, bebeklerin ne düşündüklerini bilmek çok zordur. (Bebekler üzerinde deney yapmak fare ve güvercinlere göre daha zordur. Çünkü onlar labirentlerde koşturamaz veya kaldırma çabaları başarısızdır.) Fakat son zamanlarda araştırmacılar, bebeklerin de geri kalan diğer insanlar gibi nadir gördükleri veya garip buldukları şeylere bakmaya meyilli oldukları gerçeğinden yola çıkarak, onlara farklı olayları gösteren teknikler kullanıyor ve gösterilenlere ne kadar uzun süre baktıklarını kaydediyorlar.

Bu, bir dizi çarpıcı keşfe yol açmıştır. Altı aylık bebekler, fiziksel objelerin yer çekimine itaat ettiğini anlamaktadırlar. Eğer bir masanın üzerine bir nesne koyarsanız ve daha sonra masayı kaldırdığınız halde nesne (gizli bir tel yardımıyla) hala aynı yerinde durursa bu bebekleri şaşırır, çünkü bebekler nesnenin düşmesini beklemektedir. Bebekler, nesnelerin katı olduğunu sanıyorlar ve halen bazı psikoloji derslerinde anlatılanların aksine, nesnelerin gizlenmiş bile olsalar kalıcı olduklarını sanıyorlar (Bir bebeğe bir nesne gösterin, daha sonra nesneyi bir perdenin arkasına saklayın. Birkaç dakika bekledikten sonra perdeyi kaldırın. Nesne perdenin arkasından çıkmazsa bebek şaşıracaktır.). Beş aylık bebekler bile basit matematik işlemleri yapabilirler; ilk önce bir nesne daha sonra diğeri bir perdenin arkasına yerleştirilirse, perde indiği zaman orada bir ya da üç değil iki nesne olmak zorunda olduğunu fark ederler. Diğer deneyler, aynı sayısal zekâyı makaklar ve tamarinler gibi insan haricinin primatlarda ve köpeklerde de görmüştür.

Benzer şekilde, bebeklerin sosyal dünyayı algılayışlarında da erken gelişmiş bir kapasite görülmektedir. Yeni doğanlar başka şeylerden ziyade insan yüzlerine bakmayı tercih ederler ve en hoşlarına giden ses insan sesidir - tercihen de annelerinki. Öfke, korku ve mutluluk gibi farklı duyguları hızlı bir şekilde ayırt eder ve bunlara uygun tepkiler verirler. Bir yaşına gelmeden, bir yetişkinin nereye baktığını belirleyebilir ve diğerlerinin duygularına dikkat ederek öğrenebilirler; bir bebek tehlikeli olabilecek bir yere doğru yöneldiğinde bir yetişkin korku veya iğrençlik ifade eden bir tavır takınırsa, bebek genellikle oradan uzak durması gerektiğini fark eder.

Bir şüpheli bu sosyal kapasitenin bir takım ilkel tepkiler olarak açıklanabileceğini savunabilir, fakat onların daha derin bir zekâyı yansıttıklarına dair bazı kanıtlar vardır. Örneğin on iki aylık bebekler, diğeri kovalayan bir nesne gördüklerinde onun diğeri yakalama amacıyla gerçekten kovaladığını anlıyor görünüyorlar, kovalayanın doğrudan kovalamaya devam etmesini bekliyorlar ve diğeri bunun

aksini yaptığında şaşırıyorlar. Queen's Üniversitesi'nden Valerie Kuhlmeier ve Yale'den Karen Wynn ile birlikte yaptığımız bazı çalışmalarda; bebeklerin bir filmde bir bireye yardım eden ve zarar veren farklı karakterler gördükleri zaman, daha sonra bireyin yardım eden karaktere yaklaşmasını, zarar veren karakterden kaçınmasını bekledikleri sonucuna ulaştık.

Fiziksel zekâ ile sosyal zekâ; bebeğin zihninde, ayrı görevleri yerine getirip ayrı çalışan iki farklı bilgisayar gibi görülebilir. Zekâlar farklı oranlarda gelişir; sosyal olan, fiziksel olandan biraz daha sonra ortaya çıkar. Bu zekâlar, tarih öncesi dönemlerimizin farklı noktalarında gelişmiştir; bizim fiziksel zekâmız birçok tür tarafından paylaşılır, oysa sosyal zekâmız nispeten yeni bir uyum çabasıdır ve bazı açılardan insana has olabilir.

Bu iki sistemin farkı özellikle otizme belirgindir. Otizm, baskın özelliği sosyal zekâ eksikliği olan bir gelişimsel bozukluktur. Otizmliler çocuklar genellikle iletişimde (yaklaşık üçte biri hiç konuşamaz), yaratıcılıkta (yaratıcı oyunlarla meşgul olma eğiliminde değildirler) ve bilhassa sosyalleşmede bozukluk sergilerler. Başkalarıyla arkadaşlık onlara zevkli görünmemektedir, onlar kucaklaşmazlar, onlara ulaşmak çok zordur. Aşırı ilerlemiş vakalarda otizmliler çocuklar, insanları sadece öngörülemez hareketler yapan, beklenmedik sesler çıkaran ve bu yüzden de korkutucu olan nesnelere olarak görürler. Maddi nesnelere kavrayışları tam olsa da, diğer kişileri kavramakta sorun yaşarlar.

Bu noktada dininrastlantı olduğu teorisi, doğüstü inançlarla ilgili hiçbir şey söylememektedir. Bebekler, sosyal ve fiziksel varlıkları anlama ve sezinlemede onlara yardımcı olmak (ve büyüdüklerinde kullanmak) için soğukkanlı bir şekilde mantıklı çalışan iki sisteme sahiptir. Diğer bir deyişle, bu iki sistem; nesnelere ve insanlarla uğraşan insanoğluna çok gerekli avantajlar sağlayan biyolojik birer adaptasyondur. Fakat bu iki sistem dinlerin temeli olan iki önemli görüşte ters düşmüşlerdir. Birincisi; biz nesnelere dünyasını aslında zihin dünyasından ayrı olarak algılıyoruz; bu da ruhsuz vücutları ve vücutsuz ruhları hayal etmemizi mümkün kılıyor. Bu, bizim niçin tanrılara ve ahirete inandığımızı açıklamaya yardım eder. İkincisi; sosyal zekâ sistemimiz, ileride göreceğimiz gibi, var olmayan arzular ve amaçlara ulaşarak aşırıya kaçmaktadır. Bu bizi yaratılışçı ve animist yapar.

4. DOĞUŞTAN DÜALİSTLER

Otistik olmayan bizler için, biri sosyal dünyayı diğeri fiziksel dünyayı anlamak için var olan bu iki mekanizmanın ayrıklığı, düalist bir tecrübe meydana getirir. Biz, maddi şeylerin dünyasını, arzu ve amaçlar dünyasından ayrı olarak tecrübe ederiz. Bunun en büyük sonucu; kendimizi ve başkalarını algılayışımızla ilgilidir. Biz düalistler için, fiziki bir beden ve bilinçli bir varlığın -bir zihin veya ruh olarak- gerçekten farklı olduğu sezgisel olarak açık görünmektedir. Bizler sadece vücuttan ibaret olmadığımızı hissediyoruz. Aksine biz, vücutlarımızı işgal ettiğimizi, onlara sahip ve

egemen olduğumuzu hissediyoruz.

Bu düalizm bizim hayal dünyamızda kolaylıkla görülür. İnsanları vücutlarından ayrı olarak gördüğümüz için, kişilikleri sabit dururken insanların vücutlarının kökten değiştiği durumları kolaylıkla anlarız. Kafka, dev bir böceğe dönüşmüş bir adam tasavvur eder; Homeros, erkeklerin vaadini domuza dönüşme olarak tarif eder; Shrek 2’de bir dev bir insana, bir eşek bir küheylana dönüşür; Uzay Yolu’nda entrikacı bir kötü adam Atılğan’ın komutasını almak için Kaptan Kirk’ün vücudunu zorla ele geçirir; “Beden Hırsızının Hikâyesi”’nde Anne Rice, bir vampirin ve bir insanın bir gün için vücutlarını takas etmeyi kabul etmesini anlatır; ve “Keşke 30 Olsam”’da bir genç kız, otuz yaşındaki Jennifer Garner gibi uyanır. Bunların tabii ki gerçek olduğunu düşünmüyoruz fakat bunlar tamamen anlaşılabilir şeylerdir. İnsanların bedenlerinden ayrılabilir olmaları sezgisel olarak bize anlamlı gelmektedir ve dünya üzerinde var olan dinlerde benzer dönüşümler görülmektedir.

Vücuttan potansiyel olarak ayrılabilen ve maddi olmayan bir ruh düşüncesi, bilimsel bakış açısıyla tamamen çatışır. Psikologlar ve nörologlar için beyin zihinsel hayatın kaynağıdır; bizim bilincimiz, duygularımız ve irademiz nöral (sinirsel) süreçlerin ürünleridir. Bazen iddia edildiği gibi; “zihin, beynin yaptığıdır” Burada fikir birliğini abartmak istemiyorum, bunun tam olarak nasıl gerçekleştiğine dair tam olarak kabul gören bir teori yoktur ve bazı akademisyenler böyle bir teoriyi geliştirebileceğimizden bile şüpheliler. Fakat hiçbir bilim adamı, düşünme için beyne gerek olmadığını ileri süren Kartezyen düalizmini ciddiye almaz. Bu görüşe karşı çok fazla kanıt vardır.

Yinede, küçük çocuklar ve din eğitimi almamış olanlar bile bu görüşün doğru olduğunu *hissederler*. Bu altı yaşındaki oğlum Max’la tartıştığım bir gece benim için çok daha anlaşılır hale geldi. Ben ona yatmak zorunda olduğunu söylediğimde, bana “Sen beni yatağa gönderebilirsin, ancak uyutamazsın. Bu, *benim* beynim.” dedi. Bu ilgimi çekti ve ona beynin ne yaptığı ve ne yapmadığı ile ilgili sorular sormaya başladım. Onun cevapları ilginç bir ayırım ortaya koydu. O, beynin -görme, duyma, tatma ve koku alma gibi- algılarda rol aldığına direktiyor ve beynin düşünmeden sorumlu olduğunu konusunda da son derece kati davranıyordu. Fakat o; rüya görmek, kötü hissetmek veya kardeşini sevmek için beyne gerek olmadığını söyledi. “Bunları ben yapıyorum” dedi Max; “beynim bana yardımcı olabildiği halde.”

Max bu konuda istisna değildir. Bizim kültürümüzde çocuklara, beynin düşünmede rol aldığı öğretilmektedir, ama akademik düşünme, bilinçli problem çözme söz konusu olduğunda bu durumu dar bir çerçevede algılamaktadırlar. Onlar beyni bilinçli deneyimin kaynağı olarak görmüyorlar, onlar, beyni kişilikleriyle bir tutmuyorlar. Onu bilişsel bir protez olarak görmekteler, bir birey olarak Max var ve bir de onun beyni; bir problem çözmek için onu kullanabileceği gibi bir bilgisayarı da kullanabilir. Bu genel geçer bakış açısına göre beyin, Steven Pinker’ın da

dediği gibi, ruhun cep bilgisayarıdır.

Eğer beden ve ruh ayrı düşünülürse, ruhsuz bedenler olabilir. Ceset, ruhun kullandığı bir vücut gibi görünmektedir. Çoğu şeyin kesinlikle ruhu yoktur (sandalyelerin, bardakların, ağaçların), onlar irade veya bilince de asla sahip değildir. Descartes'ın "makine hayvan" veya karmaşık otomatlar olarak tanımladığı gibi insan dışı canlıların en azından bir kısmı da aynı şekilde görülmektedir. Endüstriyel robotlar, Haitili zombiler ve Yahudi golemleri gibi bazı yapay yaratıklar, ahlak duyguları ve özgür iradeleri eksik olan ruhsuz varlıklar olarak görülmektedir.

Ayrıca bedensiz ruhlar da vardır. Tanıdığım insanların çoğu, evreni yaratan, mucizeler gösteren ve dualara icabet eden bir Tanrıya inanmaktadır. O sonsuz iyilik, adalet ve merhamet sahibi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir. Fakat o, gerçek anlamda bir vücuda sahip değildir. Bazı insanlar da; geçici olarak fiziksel formlar alabilen veya insan ve hayvan bedenlerini işgal edebilen, daha küçük bedensiz varlıklara (örnek olarak; melekler, hayaletler, periler, kötü ruhlar, şeytanlar ve İsa'nın sık sık insan vücutlarından kovduğu iblisler verilebilir) inanırlar.

Bu inanç sistemi, vücudumuz ölse bile benliğimizin hayatta kalabilmesi olasılığına kapı açar. İnsanların çoğu, vücutları yok olsa bile ruhlarının yaşayacağına inanır. O, cennete yükselebilir, cehenneme düşebilir, başka herhangi bir dünyaya çıkıp gidebilir veya diğer hayvan ve insan vücutlarını işgal edebilir. Nitekim dünyanın ata ruhlarıyla (ölümle vücutlarından kurtulan insan ruhları) dolu olduğu inancı kültürler arasında yaygındır. Biz vücudumuzun yok olacağını, beynimizin çalışmasına son vereceğini, kemiklerimizin un ufak olacağını hayal edebiliriz, ancak bütün varlığımızın sona ereceğini hayal etmemiz çok zordur (bazıları imkânsız olduğunu söyler). Bedensiz ruh düşüncesi bize mantıklı gelmektedir.

Dualist olduğumuz için ahirete inanmaktan çok, ahirete inanmak istediğimiz için dualist olduğumuzu iddia edenler var. Bu Freud'un duruşudur. O, "ruh doktrini"nin ölüm problemine bir çözüm olarak ortaya çıktığını iddia eder: eğer ruhlar varsa bilinçli deneyim sona ermek zorunda değildir. Ya da ahiret inancı için motivasyon belki de kültürel: din otoritelerinin, muhtemelen cehennem odunu ve cennet havucuyu halk kitlelerini kontrol ederek güçlü liderlerin çıkarlarına hizmet etmek için, söylediklerine inanırız. Ancak rastlantı olarak din teorisini desteklemek için bir neden vardır.

Arkansas Üniversitesinden Jesse Bering ve Florida Atlantik Üniversitesinden David Bjorklund, tarafından yapılan dikkat çekici bir çalışmada, küçük çocuklara bir timsah ve bir fare ile ilgili tamamen resimlerle desteklenmiş bir hikâye anlatılır ve hikâye şu şekilde sonlanır; "Oh, hayır! Bay timsah kahverengi fareyi görür ve onu yakalamak için yaklaşır !" (Çocuklara timsahın fareyi yediği bir resim gösterilir) "Evet, görünen o ki kahverengi fare Bay timsah tarafından yenmiş. Kahverengi fare artık yaşamıyor."

Deneyi yapanlar çocuklara farenin biyolojik (fare bundan böyle hayatta değil-

dir, o halde onun tuvalete gitmesi gerekiyor mu? Onun kulakları çalışıyor mu? Beyni çalışıyor mu? gibi) ve zihinsel (fare bundan böyle hayatta değildir, o hala acıkır mı? Timsahı düşünüyor mu? Hala eve gitmek ister mi? gibi) fonksiyonları ile ilgili bir takım sorular sordular.

Tahmin edileceği gibi, biyolojik özelliklerle ilgili sorular sorulduğunda çocuklar ölümün etkisini göz ardı etmediler: tuvalete gitmeye ihtiyacı yoktur, beyin ve kulağın her ikisi de çalışmaz. Farenin vücudu gitmiştir. Fakat ruhsal özelliklerle ilgili sorular sorulduğunda; çocukların yarısından fazlası bu özelliklerin devam edeceğini söylediler: ölü fare acıkabilir, düşünebilir ve arzulayabilir. Ruh hayattadır. Ve *çocuklar buna yetişkinlerden daha fazla inanmaktadır*, ki bu da bizim kültürümüzdeki insanların ne tür bir ahiret hayatına (cennet, reenkarnasyon, ruh dünyası vb.) inandıklarının öğrenilmiş olmasını gerektirmesine rağmen, ölümden sonraki hayatın muhtemel olması fikrinin hiç öğrenilmemiş olduğunu ortaya koyar. Bu dünya hakkındaki doğal düşüncelerimizin bir yan ürünüdür.

5. BİZ YARATILIŞÇI OLMAK İÇİN EVRİLDİK

Bu hikâyenin sadece yarısıdır. Bizim dualizmimiz, doğaüstü varlıklar ve olaylar fikrini mümkün kılar; böyle şeylere inanmanın mantıklı nedeni budur. Fakat onların algılanmasını ilgi çekici ve çoğu zaman karşı konulmaz yapan diğer bir faktör vardır. Biz, antropolog Pascal Boyer'in toplumsal bilişin hipertrofisi (aşırı büyümesi) olarak adlandırdığı bir kavrama sahibiz. Biz var olmasa bile amacı, niyeti ve tasarımı görüyoruz.

1944'de sosyal psikologlar Fritz Heider ve Marry-Ann Simmel hikâye anlatmak için tasarlanmış geometrik şekillerin (daire, kare, üçgen) sistematik bir şekilde hareket ettiği basit bir film yaptılar. Bu film kendilerine gösterildiğinde, insanlar bilinçsiz bir şekilde, figürleri belirli kişilik tipleriymiş (katil, mağdur, kahraman) gibi tarif ettiler, psikologların anlatmayı amaçladıkları hikayeyi neredeyse aynı şekilde tekrarladılar. Daha sonra yapılan araştırmalarda, şekillere bağlı kalmaya bile gerek olmadığı tespit edildi -karakterleri tekil nesnel değil, hareketli gruplar (minik kareler kümesi gibi) olan filmler de aynı etkiyi ortaya çıkarabilmektedir.

Fordham Üniversitesi'nden antropolog Stewart Guthrie, bu eğilimin dini düşüncenin bir açıklaması olarak önemini fark eden ilk modern akademisyendi. *Bulutlardaki Yüzler* adlı kitabında Guthrie'nin sunduğu anekdot ve deneyler gösteriyor ki insanlar; bisikletler, şişeler, bulutlar, alevler, yapraklar, yağmur, volkanlar ve rüzgar gibi gerçek dünya varlıklarının önemli bir kısmına insani özellikler yükleyolar. Biz reklam tabelalarına karşı aşırı duyarlıyız, hatta o kadar ki; hile veya tesadüf olan yerlerde bile bir niyet görmekteyiz. Guthrie'nin dediği gibi kıyafetlerin içinde kral yok.

Amaçları algılamadaki aceleciliğimiz, bazı şeylerin kasıtlı dizayn edildiği algısına kadar uzanır. İnsanlar tesadüf olanı görmeye beceriksizdir. Onlara rastgele bir

sayı üreticisi tarafından üretilmiş sayı dizisi gösterilse, onlar bunun ayarlanmış olduğunu düşünürler (sayı dizileri onlara düzenli, hatta aşırı tertipli görünür). 11 Eylül'den sonra insanlar, Dünya Ticaret Merkezinden yükselen dumanda şeytani gördüklerini iddia ettiler. Bu olaydan önce, Rahibe Teresa'ya korkunç derecede benzeyen bir hamur ürünü (Nun Bun) insanları çok heyecanlandırmıştı. 2004 Kasımında eBay'da birisi, inanılmaz derecede Bakire Meryem gibi görünen 10 yıllık bir peynirli sandviç ilanı yayınladı ve 28.000 dolara sattı (yanıt olarak şakacılar, Mary-Kate, Ashley ve Olsen ikizlerinin resimlerini taşıyan peynirli sandviç resimleri gönderdiler). Radyo ve diğer elektronik aygıtlardan gelen parazitleri dinleyen ve ölü insanlardan mesajlar işiten kişiler vardır (Michael Keaton'un Beyaz Gürültü filminde büyük ciddiyetle sunulan bir olgudur). CD ve MPEGlerden önce yaşamış olan yaşlı okuyucular, kayıtların geriye oynatılmasıyla ortaya çıkan önemli ve bazen müstehcen mesajları dikkatle dinlediklerini hatırlıyor olabilirler.

Bazen gerçekten işlevsel tasarımın ve rastgele olmamanın işaretleri vardır. Dikkatle baktığımızda gözün ustalıklı görmek için yapılmış olduğunu veya yaprak böceğinin yaprağa çok fazla benzer bir şekilde renklendirilmiş olduğunu gördüğümüzde gayet mantıklı olmaktadır. Evrimci biyolog Richard Dawkins, Kör Saatçi'ye şu noktayı kabul ederek başlar: "Biyoloji bir amaç için tasarlanmış görünümü veren karmaşık şeylerin bilimidir." Dawkins, Tanrıya inanmayan Darwin'den önce, hiç kimsenin Tanrıyla ilgilenmediğini ileri sürmektedir.

Darwin her şeyi değiştirdi. Onun harika fikri, insanların ilahi bir tasarımcı var saymadan da karmaşık ve uyarlanabilir tasarımları açıklayabileceğiydi. Doğal seleksiyon bir bilgisayarda simüle edilebilir, aslında; doğal seleksiyonu taklit eden genetik algoritmalar, başka türlü zor sayısal problemleri çözmede de kullanılır. Bizler, Galapagos ispinozlarının gaga büyüklüklerinin evriminden, aşılara karşı direnç göstermede büyük bir kapasiteye sahip virüslerle yaptığımız silahlanma yarışına kadar dünya çapındaki vaka çalışmalarında doğal seçilimi iş başında görebiliriz.

Richard Dawkins, doğal seçim teorisini türümüzün en iyi başarılarından biri olarak açıklarken haklı olabilir; doğal seçim, bizim kendi varlığımızın entelektüel olarak tatmin edici ve deneysel olarak desteklenebilen açıklamasıdır. Ama neredeyse hiç kimse buna inanmaz. Bir üniversitede yapılan ankette, üniversite öğrencilerinin üçte birinden daha fazlasının ilk insanın cennete ortaya çıktığına inandıklarını görülmüştür. Hatta Darvinci evrimi onayladığını iddia edenlerin bile çoğu öyle ya da böyle doğal seçilimi çarpıtır, sıklıkla doğal seçim, türleri mükemmelliğe doğru götüren gizemli bir iç kuvvet olarak görülür. (Dawkins, "insan beyni Darwinizmi özellikle yanlış anlamak için tasarlanmıştır" gibi görülmektedir diye yazar.) Eğer siz bunu maviler kırmızılara karşı durumu olarak görmeye meyilliyeniz tekrar düşünün: Bush'a oy veren yaratılışçıların oranı Kerry'e oy veren yaratılışçıların oranından daha fazla olmasına rağmen, Kerry'e oy verenlerin hemen hemen yarısı Tanrı'nın insanı bugünkü haliyle yarattığına inanmaktadır ve geri kalanların çoğu

da, az gelişmiş yaşam formlarından evrimleştiğimizi kabul etmekle beraber Tanrı'nın sürece rehberlik ettiğine inanmaktadır. Kerry seçmenlerinin çoğu, evrimin yaratılışçılıkla beraber öğretilmesini ya da hiç öğretilmemesini istiyorlar.

Darvin'in sorunu nedir? Onun evrim teorisi bazı insanların sahip olduğu dini inançlarla uyumsuz. Yahudi ve Hıristiyanlara göre Tanrı, faklı şeyleri var ederek dünyayı iradesiyle altı günde yaratmıştır. Diğer dinler, yaratıcı veya yaratıcılar tarafından oluşturulmayı; kasma, doğurma, mastürbasyon veya kile şekil verme gibi daha çok fiziksel süreçlerle tasvir ederler. Burada raslantısal çeşitlenmeye ve farklı üreme yapabilme başarısına yer yoktur.

Ancak doğal seleksiyonla ilgili gerçek problem, onun sezgisel olarak kavranamıyor oluşudur. Bu kuantum fiziği gibidir; biz onu entelektüel olarak kavrayabiliriz, ama bize asla doğru gelmeyecektir. Karmaşık bir yapı gördüğümüzde, arzuların amaçların ve inançların sonucu olduğunu kavriyoruz. Zekâmızın toplumsal hali, onu başka bir şekilde anlamamızı zorlaştırmaktadır. Kalbimizin sesi, tasarım için bir tasarımcıyı gerekli kılar- bu Darwin aleyhinde olanlar tarafından, gayet anlaşılır bir şekilde, istismar edilen bir gerçektir.

O halde küçük çocuklarda temel yaratılışçı görüşlerin bulunması şaşırtıcı değildir. Dört yaşındaki çocuklar, aslandan (hayvanat bahçesine gitmek), buluta (yağmur için) kadar her şeyin bir amacı olduğu konusunda ısrarcıdırlar. Bir grup kayanın niçin sivri olduğunun açıklanması istendiğinde, yetişkinler; fiziksel bir açıklamayı tercih ederlerken, çocuklar; "hayvanlar kaşınma ihtiyacı hissettiklerinde onlarla kaşınabilmeleri için" gibi işlevsel açıklamaları seçiyorlar. İnsanların ve hayvanların kökeni sorulduğunda çocuklar, onları büyüten yetişkinler aynı şeyi düşünmese bile, iradeli bir yaratıcıyı içeren açıklamaları tercih etmeye eğilimli oluyorlar. Yaratılışçılık ve Tanrıya inanç iliklere işlemiştir.

6. DİN VE BİLİM DAİMA ÇATIŞACAKTIR

Bazıları doğaüstü inançlara dayanan yukarıdaki din analizlerinin, Batılı olmayan bazı inançlar için geçerli olmadığını iddia edebilir. Nörobilimci Sam Harris, son kitabı "İnancın Sonu"nda -gerçekleri gülünç iddialar ve acayip ahlaki görüşlere dayandırarak açıkladıkları için eleştirdiği Hıristiyanlık ve İslam dini başta olmak üzere- dinlere şiddetli bir saldırıya girişmektedir. Ama Budizm'e geçtiğinde, söylemleri hayranlığa dönüşür; ona göre Budizm; "Bilincin içsel özgürlüğünü, herhangi bir dogma tarafından ipotek altına almadan keşfetmek için sahip olduğumuz en eksiksiz metodolojidir." Eğer bunu bir din olarak adlandırmak isterseniz şüphesiz ki bu din, bizim çocukluk çağlarımızda ortaya çıkan düalist ve yaratılışçı görüşlerden kaynaklanmayacaktır.

Yeterince makul. "teolojik açıdan doğru" Budizm, ruh-beden ikiliği fikrini ve özel güçleri olan manevi varlıkları açıkça reddederken, bugünkü Budistlerin bu tür şeylere inandıkları görülmektedir. (Harris'in kendisi de bunu görmektedir; o, Bu-

da'ya bir İsa figürü gibi davranan milyonlarca Budist'le ilgili memnuniyetsizliğini ifade etmektedir.) Hatta birçok Hıristiyan ilahiyatçı evrimsel biyolojiyi onaylamaya hazır olmasına rağmen –Papa II. John Paul tarafından Darwin'in evrim teorisinin doğru olabileceğinin kabul edilmesi resmi haberlerin baş sayfasında yer aldı- bu durum birçok Hıristiyan'ın evrimin saçma olduğunu düşünmesi gerçeğinden bizi uzaklaştırmamalıdır.

Ya da ölümden ruhun bedenden çıktığı fikrini düşünün. Yahudiliğe sonradan girse de Eski Ahit'te böyle bir düşünceye dair çok az ipucu vardır. Yeni Ahit ahiret konusunda herkesin bildiği gibi hiç de açık değildir; bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, Paul'un Korintliler'e mektupları gibi kaynaklara dayanarak, ruhun cennete yükselmesi fikrinin İncil'in otoritesiyle çatıştığını savunmuşlardır. 1999'da Papa'nın kendisi, cennetin gerçek bir yer olarak değil de, Tanrı ile ilişki içinde olan bir varlık formu olarak düşünülmesi konusunda insanları uyardı.

Bütün bunlara rağmen, Yahudi ve Hıristiyanların çoğu, yukarıda belirtildiği gibi, ahirete inanırlar –aslında hiçbir dine inanmadığını söyleyen insanlar bile bir dine inanma eğilimindedir. Bizim ahirete dair inançlarımız; “Cennette Karşılaşacağınız Beş Kişi⁶” ve “Cennete Seyahat Rehberi”⁷ gibi popüler kitaplarda açık bir şekilde anlatılmıştır. *Rehber*'de de ortaya koyulduğu gibi;

“Cennet canlıdır. Heyecan ve hareket doludur. Keyfin ne anlama geldiğini bilen birisi tarafından tamamen bizim için yaratılmış en iyi oyun alanıdır, çünkü orayı Tanrı icat etmiştir. Disney World, Hawaii, Paris, Roma ve New York hepsi onun içerisine yerleştirilmiştir. Ve bu sonsuza dek sürecektir. Cennet gerçekten de asla bitmeyecek bir tatildir.”

(Bu bana cehennem gibi geliyor ama görünüşe bakılırsa bazı insanların zevkine uygundur.)

Din otoriteleri ve araştırmacıları, Dalay Lama nörobilimle ilgilendiğinde ve Papa evrimi kucakladığında olduğu gibi, bilimle uzlaşmak ve onu keşfetmek için sıkça istek gösterirler. Onlar bunu kısmen; dünya görüşlerinin diğerlerinin daha fazla hoşuna gitmesi için, kısmen de; meşru bilimsel bulgularla herhangi bir çatışmadan endişe duydıkları için yaparlar. Dürüst insanlar, açıkça yanlış iddiaları barındıran bir görüşü savunma pozisyonunda olmak istemedikleri için; din otoriteleri ve araştırmacıları genellikle uzlaşma yönünde ciddi bir caba harcamaktadırlar (örneğin; İncil'i dünyanın yaşı ile ilgili bildiklerimizle tutarlı bir şekilde yorumlamaya çalışmak gibi).

İnsanlar dinleriyle ilgili fikirlerini din otoritelerinden elde etseydi, bu çabalar

⁶ Mitch Albom'un 2003 yılında yayımlanan, orijinal adı; *The Five People You Meet in Heaven* olan ilk kurgusal romanıdır. (Çevirenin Notu)

⁷ Anthony De Stefano tarafından kaleme alınan teolojik roman. (Çevirenin Notu)

dini doğaüstülükten uzağa çekerdi. Bilimsel görüşler dini topluluklar aracılığıyla yayılırdı. Bir dinin teolojik olarak doğru olan versiyonu giderek seküler dünya görüşüyle tutarlı hale geldikçe, doğaüstü inançlar yavaş yavaş yok olurdu. Stephen Jay Gould'un umduğu gibi; din, bilimin ayak parmaklarına basmayı bırakırdı.

Ancak bu senaryo, doğaüstü inançların nereden geldiği konusunda yanlış açıklamayı içermektedir. Sahip olduğumuz belirli inançların çoğu şüphesiz ki dini öğretilerden gelmektedir; hiç kimse insanlığın ilk doğum yerinin cennet olduğu, ruhun gebe kalma anında bedene girdiği veya şehitlerin cinsellik yaşayacakları birçok bakireyle ödüllendirileceği fikriyle doğmaz. Bu fikirler öğrenilir. Ancak dinin evrensel konuları öğrenilmez. Onlar bizim zihin sistemimizin rastlantısal yan ürünleri olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar insan doğasının bir parçasıdır.

“RELIGION IS NATURAL” DİN TABİİDİR

Paul BLOOM* / Çev.: Zübeyir OVACIK**

ÖZ

Dikkate değer entelektüel ilgi alanı ve geniş sosyal yaygınlığına rağmen, din, çağdaş gelişim psikologları tarafından ihmal edilmiş durumdadır. Fakat son yıllarda, çocukların belli bazı evrensel dini fikirlere ilişkin kavrayışlarını araştıran, yeni ortaya çıkan bir yığın araştırma gün yüzüne çıkmış durumdadır. Bazı yeni bulgular, dini inancın iki kurucu nitelikteki bakış açılarının –ilahi araçlara/faktörlere inanç ve ruh beden düalizmine inanç- küçük çocuklara doğal bir şekilde geldiğini iddia etmektedirler. Bu çalışmada bunlar kısaca gözden geçirilip bunlara ilişkin geleceğe yönelik öneriler tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Ahlak, Dil, Dualizm, Doğallık.

ABSTRACT

Despite its considerable intellectual interest and great social relevance, religion has been neglected by contemporary developmentalpsychologists. But in the last few years, there has been an emerging body of research exploring children’s grasp of certainuniversal religious ideas. Some recent findings suggest that two foundational aspects of religious belief – belief in divine agents,and belief in mind–body dualism – come naturally to young children. This research is briefly reviewed, and some future directionsare discussed.

Keywords: Religion, Ethics, Language, Dualism, Naturalness.

GİRİŞ

Gelişim psikolojisinde en iyi ders kitaplarından birisi olanla- *How Children Develop*, by Robert Siegler, Judy DeLoache and Nancy Eisenberg (2006)- konuyu ele almak/toparlamak ve dini inanç ve pratik hakkında nelerin söylenmesi gerektiğini görmek, açıklayıcı olabilir. (Hemen belirtilmeli ki bu konuda) neredeyse hiçbir şey yok. Öyle ki, *Tanrı, Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, ritüel, yaratılışçılık, ahiret, doğa-üstü inanç* için hiçbir dizin girişi yok. *Ölüm* için bir giriş var, fakat o da bebek ölüm oranına ilişkin bir atıf olup, çocukların ölüm hakkında ne düşündükleri hakkında değildir. Konu hakkındaki tek bahis, *din, sosyal yargılar* bağlamındadır ve bu da sosyal normlardaki 'kültürel ve sosyoekonomik farklılıklar' bağlamında Hinduizm'den bahseden tek bir sayfadan ibarettir.

Bu ihmal, kısmen ders kitaplarının tartışmalı konulardan kaçınma eğiliminde olmalarından dolayı olabilir. Fakat benim bu sahadan anladığım, Siegler ve arkadaşlarının aslında bu konuda haklı oldukları şeklindedir. Zira onlar, dinin gelişimini tartışmazlar çünkü bu konu, gelişim psikologlarının esas ilgi alanı değildir. Eğer siz *Developmental Science* gibi gelişim psikolojisi alanındaki üst dergileri bir tarasanız, ister teorik ister deneysel olsun konu hakkında çok az şey bulacaksınız.

Bu kısa makalede benim yapacağım şey, Şu ana kadar hangi bulgulara ulaştığımıza ve gelecekte nelerin yapılmasına ihtiyaç olduğuna bakarak, ilk önce dinin için böylesine ihmal edildiği üzerinde düşünmek, sonra da mevcut az sayıdaki çalışmalar üzerinde yoğunlaşmak olacaktır.¹

TABU OLARAK DİN

Gelişim psikologlarının din çalışmalarına neden eğilimli olmadıklarının en basit açıklaması, konunun yeterince ilgi çekici olmaması şeklindedir. Zira bilim adamlarının zaman ve enerji harcamaya değer buldukları konular, gerçekler dünyasında karşılığı olmak veya teorik ilgiye mazhar olmak (veya bazı şanslı durumlarda her ikisi de) şeklindeki bazı eşikleri geçmek durumundadır. Muhtemelen din, bu eşığı geçememektedir.

Bu makul bir açıklama değildir. Evvela din, herkese ilgi çekici görünmektedir. Zira hemen hemen her büyük filozof, dine ilişkin bir açıklama girişiminde bulunmuştur, yine din çalışmalarına(teoloji, dini çalışmalar) hasredilmiş üniversite bölümleri vardır. Ayrıca din, yaşamımızda aşikar bir öneme sahiptir. Din, -hala süre-

* Prof. Dr.,Psikoloji Bölümü, Yale Üniversitesi, USA.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

¹ Tartıştığımız problem, dini ritüelin kökenlerinin araştırılması hakkındaki çok ilginç konuyu bir kenara koyarak, dini inancın gelişimsel kökenlerine ilişkin soruşturmaya sınırlandırılacaktır.(Bak, örneğin Boyer & Lienard, basılmakta)

gidenler de dahil olmak üzere-, sert çatışmalarda/çekişmelerde merkezi bir role sahiptir. Örneğin pek çok güncel sosyal ve politik tartışmalar- eşcinsel evlilik, kürtaj, idam cezası, kök hücre araştırmaları, okullarda evrimin öğretilmesi ve benzeri şeyler hakkındakiler önemli ölçüde insanların dini görüşlerinden etkilenmektedir. Ayrıca pek çok insan (belki de insanların çoğu) dini veya maneviyatı hayatlarının merkezi olarak görmektedirler.(Shermer, 2003) İnsan doğasına ilişkin herhangi bir bütüncül/noksansız teori, bu durumu anlamlandırmak zorundadır.

Gelişim psikologlarının dini inanç konusuna niçin ilgi duymaları gerektiğine dair pek çok özel sebep vardır. Bilişsel/kavramsal gelişim hakkındaki araştırmaların pek çoğu, açık bir şekilde dünyada geçerli olan ve verilerde ortaya çıkmış anlamının/kavrayışın boyutlarıyla ilgilenmektedirler-örneğin çocukların nesnelere katı olduklarını nasıl öğrendikleri veya insanların inançlara nasıl sahip olduklarını,veya dillerin nasıl isimlere sahip olduklarını nasıl öğrendikleri gibi. Din, alışlagelenin dışındadır. Çünkü o akılda vazih olmayan olgular, süreçler ve varlıklar hakkındadır. H:L. Mencken'in ortaya koyduğu gibi, dinin mevcudiyeti, insanların olağanüstü olana ilişkin inançlarının muazzam kapasitesini ortaya koymaktadır. Bu yüzden dine ilişkin bir araştırma, bize, diğer çalışma alanlarıyla sarahate kavuşturulamayan gelişen zekanın boyutları hakkında bilgi verme potansiyeline sahiptir.

Bana kalırsa psikologların dinden bu denli uzak durmalarının gerçek nedeni, dinin bir tabu konusu olmasıdır.(Tartışma için bak Denett, 2006) Zira din, kutsal bir alandır. Gelişim psikologları, ya bizzat kendileri söz konusu tabuya karşı duyarlı oldukları için; ya da diğer insanların saldırılarından sakındıkları için dinden(din konusunu ele almaktan) uzak durmaktadırlar.

Bu hassasiyet, mantık dışı değildir. Dini inanç sistemleri, kendi öz kökenlerine ilişkin varsayımlarını beraberlerinde taşırlar/yanlarında getirirler. Dolayısıyla bilimsel soruşturma/araştırma, varsayımları yanlış ispatlama riskini göze almak durumundadır.(Mackie, 1984) Tanrı'ya inanan insanlar, örneğin, ilahi bir müdahaleden dolayı böylesi bir inanca sahip olduklarını varsayabilirler. (Onlar, Tanrı böyle yapmalarını istediği için Tanrı'ya inanmaktadırlar). Veya kendilerini çevreleyen dünyanın güzelliği ya da çetrefilliğinden Tanrı'nın varlığı sonucuna vardıkları için böylesi bir inanca sahip olduklarını varsayabilirler. (Onlar, bu bir rasyonel çıkarım olduğu için Tanrı'ya inanmaktadırlar). Dolayısıyla onlar, din, bir baba figürüne ilişkin patolojik bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır (Freud), ya da sürmekte olan bir sınıf mücadelesi kapsamında güçlü olanların zorla kabul ettirmeleri/endoktrinasyonları yoluyla ortaya çıkmıştır (Marx) şeklindeki alternatifleri kabul etmekte daha az istekli olsalar gerektir. Onlar, pek çok bilişselci bilim adamı tarafından ortaya atılan dini inanç, bir evrimsel rastlantıdır ya da başka amaçlar için tekamül etmiş bilişsel sistemlerin beklenmedik bir türev ürününden ibarettir şeklindeki iddiayı da olumsuz karşılayabilirler. O halde, dini inanç hakkındaki gelişim psikolojisi,- insan dernekleri komiteleri üyeleri, hibe grupları, görev inceleme komitelerinin yanı sıra aile,

meslektaşlar ve arkadaşlar dahil- insanları rencide etme riskini göze almak durumundadır. Bu durum, böylesine ilgi çekici ve önemli bir konu olmasına karşın, bu alanda niçin çok az çalışma yapılmış durumda olduğunu bir dereceye kadar açıklayabilir.

Fakat bu durum değişmektedir. Büyük ölçüde, evrimsel psikoloji ve kültürel antropoloji gibi diğer alanlardaki gelişimin bir sonucu olarak, dil, nesne algısı, zihin teorisi ve benzeri alanlarda uygulanmakta olan aynı tür teorileri ve yöntemleri kullanarak dini inancı araştıran bilişselci bilim adamlarından oluşan az bir çevre vardır. Bu çalışma, aşağıda tartışacağım birtakım oldukça ilginç bulgulara yol açmış durumdadır.

DİN VE DİL

Onun konuşulamaz/tabu olan doğasını bir kenara koyduğumuzda, din, gelişim psikolojisinin herhangi bir alt alanıyla aynı tarzda araştırılabilir. Esasında, en parlak mukayese, dil edinimi ile ilgili olabilir.

Zira din, dil gibi evrenselidir. Bütün toplumlar en azından bir dile sahiptir; yine bütün toplumlar en azından bir dine sahiptirler. Keza dil gibi, din de doğumla ortaya çıkan bir hediye değildir. Bunun yerine o, sosyal bir çevreye katılım yoluyla gelişir. Bir çocuğun geliştirdiği belirli bir dil veya din, genler veya fiziksel çevre tarafından değil; çocuğun içinde yetiştirildiği kültür tarafından belirlenir. Dilin tümelleri vardır. Her dil, fonetiğin/sesbilim, morfolojinin/şekilbilim ve sentaksın/tümcebilim prensiplerinin yanı sıra kelimelere ve cümlelere sahiptir. (bak, örneğin Baker, 2001; Pinker, 1994) Dinin de genellemeleri, tümelleri vardır. Antropolog Edward Tylor, 1871’de bütün dinlerin doğa üstündeki manevi varlıklara olan inancı ihtiva ettiklerini ileri sürdü. Her din, hayaletler, melekler, ata ruhları ve benzeri varlıkları varsayar. Bunlar genellikle fiziki forma değil; zihinsel/ruhsal(arzular, inançlar amaçlar) bir yaşama sahiptirler(Boyer, 2001; Bloom, 2004). Üstelik, hepsi olmasa da dinlerin pek çoğu bir ahiret yaşamını, yine insanlar ve diğer hayvanlar dahil olmak üzere evrenin amaçlı/anlamalı yaratılışını varsayarlar. Dinde böylesi kavramların yabancı/uyumsuz olduğu herhangi bir alan bulmanız mümkün değildir.

Fakat bu durum, (dinin) dille aşikar bir *benzeşmezlik/mukayese dışılık* konusunu ortaya çıkartır. Zira herkes dile sahiptir fakat ruhsal varlıklara, ahirete veya yaratılışçılığa inanmamayı açıkça ilan eden normal yetişkinler vardır. İncil’de Ateistlerden söz edilir. (Akılsız içinden “Tanrı yok” der. Psalm/Mezmun 14:1) Ayrıca ateist insan toplulukları, içinde yaşayan insanların çoğunun doğaüstü inançları olmadığını beyan ettikleri küçük, dışa kapalı yerleşim bölgeleri/anklavlar bile vardır. Şayet, kamuoyu araştırmalarına inanılması gerekirse, örneğin Ulusal Bilimler Akademisi üyelerinin ekseriyeti Tanrı’ya inanmamaktadırlar. (Larson & Witham, 1998)

O halde din, dilden daha az evrensel ve az zorunlu olabilir. Aşağıda araştırılan

alternatif bir bakış şudur ki, her yerde insanlar, doğal olarak açıkça belirtilmemiş/zımnî doğaüstü inançlara sahiptir.; bunlar, kültüre bakılmaksızın çocuklarda ortaya çıkar/oluşur. Örneğin çok yönlü/en ileri düzeydeki bilişsel nörologlar bile, ruhsal yaşamlarının fiziki doğalarının ötesinde bir şey olduğuna sezgisel düzeyde bile olsa inanabilmektedirler. (bak, Bloom, 2006).

DİN DOĞASAL/TABİİ MİDİR?

Dil çalışması/araştırması, x'in evrenselliğinin/genelliliğinin x'in doğuştan geldiğinin zorunlu içerimine nasıl sahip olmadığına ilişkin pek çok örnekler ortaya koymaktadır (tartışma için bak Pinker, 1994). Örneğin bütün diller, ellere ilişkin atflar içeren bir kelimeye sahiptir, fakat bu, muhtemelen insanlar için her yerde ellere ilişkin konuşmanın önemli olmasından dolayıdır; yoksa el isimlendirmesine yönelik muayyen doğuştan bir meyilden dolayı değildir. Aynı şekilde Tanrı'ya inanç, ahiret ve benzeri inançlar, onlar doğuştan oldukları için değil, fakat böylesi inançların bütün toplumlarda ortaya çıkmasından, belki de bütün insan gruplarının karşılaştığı bazı problemlere çözümler olarak ortaya çıkmaları hasebiyle evrensel olabilirler. Bu perspektiften dini inancın evrensellikleri, yetişkinler tarafından oluşturulmuş kültürel icatlardır. O halde dini inancın gelişiminin tam bir gelişimsel açıklaması, kültürel öğrenmeden birisi olur.

Fakat bunun tamamen doğru olmadığını ileri süren gittikçe artan bir miktar çalışma da vardır. Bunun yerine kültürün açıkça birtakım roller oynamasına karşın; dinin evrenselliğinin bazıları öğrenilmiş değildir(bak Atran, 2004; Barrett, 2004; Bering baskıda; Boyer, 2001; Bloom, 2004, 2005; Evans, 2000, 2001; Guthrie, 1993; Kelemen, 2004; Pinker, 1997). Bu argümanın iki ana konu başlığı/güzergahı vardır:

1. Sağduyu dualismi

Küçük çocukların farklı koşullardaki fiziki varlıkları, psikolojik varlıklardan daha doğal olarak kavradıkları tartışmalı bir konu değildir. Saf/naif fizik, saf/naif psikolojiden farklıdır. Burada araştırılan iddia ise, önemli ölçüde daha güçlüdür. O da, bizim bedenleri ve ruhları farklı olarak düşündüğümüz fikridir; biz dolaylı olarak Platon ve Descartes gibi filozoflar tarafından savunulan bir çeşit güçlü bir dualizmin anlamını teyid etmiş oluruz. Bu açıklamanın/anlayışın bir varyantına göre, bizim düalizmimiz, birisi maddi nesnelere ele almak için; diğeri de sosyal varlıklar için olan iki farklı idrak sistemine sahip olduğumuz gerçeğinin doğal bir türevidir. Bu sistemlerin birbirleriyle mukayese kabul etmez/karşılaştırılmaz sonuçları vardır.Bu yüzden dualizm, evrimsel bir rastlantı olarak ortaya çıkmaktadır (Bloom, 2004).

Söz konusu dualizmin ilginç sonuçları vardır. Eğer bedenlerin ve ruhların ayrı (varlıklar) oldukları düşünülürse, o zaman diğeri olmaksızın birisine sahip olabilirsiniz. (Nitekim) sandalyeler, kupalar ve ağaçlar gibi pek çok şey, amaçlara, inanç-

lara, irade veya bilince sahip olmayan ruhsuz bedenler olarak düşünülür. Öyle ki din için daha da önemli olan, düalizmin, bedensiz ruhtar imgelemesini mümkün kılmasıdır. Örneğin Hristiyanlık ve Yahudilik, evreni yaratan, mucizeleri gerçekleştiren ve (kendisine) ibadet/dua edenleri duyan/icabet eden bir Tanrı'yı kapsamaktadır. O, sonsuz şefkate, adalete ve merhamete sahip, her şeye gücü yeten/kâdir-i mutlak, her şeyi bilendir. Fakat O, herhangi bir literal anlamda, bir bedene sahip değildir.

Bizim düalizmimiz, insanların bedenlerinin ölümünden sonra da yaşamayı sürdürebileceklerine dair ihtimale de (kapı) açar. Dinler, ruhun akıbetiyle ilgili farklı anlayışlara/açıklamalara imkan sağlamaktadır: Ruh, cennete/göğe yükselebilir, cehenneme düşebilir, bir çeşit paralel bir dünyaya gidebilir veya insan ya da hayvan kimi başka bedenlere yerleşebilir. Aslında, dünyanın ata ruhlarıyla, ölüm yoluyla bedenlerinden kurtulmuş durumda olan insan ruhlarıyla dolu olduğu şeklindeki bir inanç, kültürler arası kesişmenin gerçekleştiği genel/ortak bir kabuldür. (Boyer, 2001)

Dualizm (anlayışı), çocuklara doğal bir şekilde gelmektedir. Üstü kapalı veya açık tarzlarda sorulduğunda, okul öncesi çocukları, beynin sadece zihinsel yaşamın bazı yönlerinden, genellikle/tipik olarak matematik problemleri çözmek gibi, kasıtlı zihinsel işle ilgili olanlardan sorumlu olduğuna inandıklarını söyleyeceklerdir. Fakat beyin, bir kanguruymuş gibi davranmak, birisinin kardeşini sevmesi, ya da dişlerinizi fırçalamak gibi aktiviteler için gerekli değildir (örneğin Gottfried, Gelman & Schultz, 1999; Johnson, 1990; Lillard, 1996). Bu(nlar), insanlar tarafından yapılır, onların beyinleri tarafından değil.

Çocukluktaki dualizm anlayışının en önemli kanıtı, ahiret inançlarının gelişimine ilişkin olmaktadır. Bering ve Bjorklund (2004), farklı yaşlardaki çocuklara ölmüş bir fare hakkında hikayeler anlattılar ve belli bazı özelliklerinin dayanıklılığını sordular. Farenin biyolojik özellikleri hakkında sorulduğunda, çocuklar, beynin artık çalışmadığı dahil olmak üzere ölümün etkilerini takdir ettiler/fark ettiler. Fakat psikolojik özellikleri hakkında sorulduğunda, çocukların çoğu, bunların devam edeceğini söylediler-ölü fareler açlık hissine sahip olabilirler, bir şeyler düşünebilirler, arzularını kontrol edebilirler-. Beden, gitmiş durumda fakat ruh, hayatiyetini devam ettirmektedir. Ve çocuklar buna yetişkinlerin inandıklarından daha çok inanmaktadırlar. Bizlerin kültürümüzdeki insanların inandıkları (cennet, reenkarasyon, ruhi dünya ve bunlar gibi) ahiret inancının belirli çeşidini öğrenmek zorunda olduğumuz şeklindeki bir varsayım karşın; bilincin bedenden ayrılabilir olduğu düşüncesi/fikri, asla öğrenilmiş değildir; o kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Psikoloji dersine giriş mahiyetindeki herhangi bir lisans öğreniminin ilk konularından birisi, dualizmin yanlış olduğudur. (Bunun bütünüyle nasıl çalıştığı ile ilgili çok az bir mutabakat olmasına karşın) zihinsel yaşamın, fiziki beynin bir ürünü olduğu (anlayışı) hemen hemen neredeyse bütün bilim adamları tarafından varsa-

yılmıştır. İşte burada, diğer alanlarda olduğu gibi, -dinde yerleşik olan sağduyu, bilimle çarpışmaktadır/çatışmaktadır.

2. Aracılık ve tasarım üzerine aşırı atf

Bizler, Boyer'in (2001) 'sosyal idrakin/kavrayışın aşırı büyütülmesi' şeklinde tanımladığı, aracılık ve tasarım da dahil olmak üzere, uygun olmasa bile, psikolojik halleri bu duruma bağlayan/yoran bir anlayışa sahibiz.

Bununla ilgili klasik kanıt, bir masal anlatmak için içerisinde geometrik figürlerin –daireler, kareler, üçgenler- belirli sistematik tarzlarda hareket ettirildiği, psikologların sezgilerine dayandırılmış, (buna göre) tasarlanmış olduğu basit bir film yapan Heider ve Simmel (1994)'ait olandır. Film gösterildiğinde, insanlar, içgüdüsel bir şekilde, şekilleri/figürleri, sanki o şekiller/figürler, amaçları ve arzuları olan belirli insanlarmış (kabadayılar, kurbanlar, kahramanlar) gibi tanımlarlar. Ve insanlar, psikologların anlatmayı amaçlamış oldukları hikayeyi hemen hemen aynı şekilde tekrarlarlar. Daha ileri bir araştırma, sınırlandırılmış figürlere ihtiyaç bile duymayacağını ortaya koymaktadır. Karakterlerin hiçbir şekilde tek nesnelere olmadıkları, bunun yerine örneğin küçük kareler kümesi şeklinde hareket eden gruplar oldukları filmlerin yanısıra; noktaları hareket ettirerek de oldukça aynı sonucu elde edebilirsiniz. (Bloom & Veres, 1999).

Antropolog Stewart Guthrie (1993), dini düşünce için bir açıklama olarak bu eğilimin önemini fark eden ilk modern bilgin idi. Guthrie, *Buluttaki Yüzler (Faces in the Clouds)* kitabında, insanların, insan karakteristiklerini/özelliklerini bir dizi dikkat çekici gerçek dünya varlıklarına yorduklarını gösteren anekdotlar ve deneyler sunar; onun listesi şunları içerir: uçaklar, otomobiller, çantalar, ziller, bisikletler, sandallar, şişeler, binalar, şehirler, bulutlar, kıyafetler, depremler, ateş, sis, yiyecek, çöp, şapkalar, kasırgalar, böcekler, kilitler, yapraklar, ay, dağlar, kağıt, kalemler, bitkiler, çanak çömlek, yağmur, güneş, nehirler, kayalar, sirenler, kılıçlar, aletler, oyuncaklar, trenler, ağaçlar, yanardağlar, su ve rüzgar. Bizler, insan etkinliklerine ilişkin işaretlere karşışını duyarlıyızdır. Hatta o kadar ki, ister yapay bir şey olsun isterse kaza sonucu ortaya çıksın onda bir anlam görürüz.

Guthrie'nin dediği gibi: 'Kral çıplaktır'. Küçük ip uçları üzerine temellendirilen bir aracılığa bağlamak/atfetmek şeklindeki bu kapasite, sonradan ortaya çıkan, gelişen bir yetenek değildir. Bilinçli/maksatlı isnadların/atıflarınaynı türlerini bebeklerde bile elde edebilen birisi çıkabilir. (örneğin Csibra, Biro, Koos & Gergely, 2003; Scholl & Tremoulet, 2000).

Bizler, gelişigüzel olmayan bir yapıyı gördüğümüzde bunu bir aracıya hamletmekte/yormakta benzer bir önyargıya sahibiz. Ve bu durum, tasarım argümanı için bir itici güç oluşturmaktadır. Öyle ki doğal ve biyolojik dünyada aşık bir tasarım olduğuna ilişkin sezgi, bir tasarımcının varlığı için kanıt teşkil etmektedir. Birleşik Devletlerdeki son anketin birisinde (Temmuz 2005), cevap verenlerin % 42'si, insanların ve diğer hayvanların zamanın başlangıcından beri mevcut formların-

da/şekillerinde var olduklarına inandıklarını ifade ettiler. Ve geri kalanların çoğu da evrimin meydana geldiğini, fakat Tanrı'nın kılavuzluğuyla meydana geldiğini ifade ettiler. Darvinci evrimin desteklenmesine sahip çıkan azınlığın arasında bile, çoğu onu (evrimi) şu ya da bu şekilde, sıklıkla evrimi, türleri mükemmelliğe doğru yönelten gizemli bir dahili güç olarak görerek çarpıtmaktadırlar. Doğal seleksiyon, kuantum fiziği gibidir. O halde hatırı sayılır derecede bir çabayla, biz onu zihinsel olarak kavrayabiliriz, fakat o, yine de bize doğruluk/haklılık hissini vermeyecektir. Bizler karmaşık yapı gördüğümüzde, onu inançların ve amaçların ve arzuların ürünü/sonucu olarak görürüz. Anlayışımızın sosyal biçimiyle, doğal sözcük üzerine derin düşüncelere dalarız. Ve onu herhangi bir başka tarzda anlamak, zordur. Tasarımın bir tasarımcıyı gerekli kıldığı şeklindeki içgüdüsel kanaatimiz sır değildir ve anlaşılabilir bir şekilde Michael Behe (2005) gibi doğal seleksiyona karşı kanıt ileri sürenler tarafından kullanılmaktadır. Michael Behe, New York Times'ın Serbest Makaleler Bölümünde son olarak şunları yazdı: 'tasarımın güçlü görüntüsü, basit ikna edici bir kanıt/argümana izin vermektedir: şayet o bir ördek gibi görünür, yürür ve vakvaklarsa, öyleyse aksini ortaya koyacak zorlayıcı bir delil olmadıkça, onun bir ördek olduğu sonucuna ulaşma garantisine sahibiz.'

Dine ilişkin gelişimsel psikolojideki en ilginç keşiflerden birisi, yaratılışçılığa yönelik söz konusu önyargının bilişsel olarak doğal olduğu izlenimidir. Dört yaşındaki, aslan ('hayvanat bahçesine girmek'), ve bulutlar ('yağmur yağması için') gibi şeyler dahil olmak üzere her şeyin bir amacı olduğu fikrinde ısrar ederler. Bir grup kayanın niçin sivri olduklarını açıklamaları istendiğinde, çocuklar, 'hayvanlar kaşındıkları zaman onların üzerinde kaşınabilsinler diye' gibi fonksiyonel cevapları seçerlerken; yetişkinler, fiziki bir açıklamayı tercih etmektedirler. Böylesi bulgular üzerinde temellendirilerek Kelemen, çocukların 'karmakarışık erekbilimine' meyilli olduklarını öne sürmektedir. Çocuklar, dünyayı tasarım ve amaç açısından görmeyen yetişkinlerden daha çok meyletmektedirler. (incelemek için bak Kelemen, 2004). Başka bir araştırma, şuna ulaşmaktadır: Çocuklara direkt bir şekilde hayvanların ve insanların kökeni hakkında sorulduğunda, onları yetiştiren yetişkinler böyle yapmasa da onların, maksatlı bir yaratıcıyı kapsayan açıklamaları tercih etmeye eğilim gösterdikleri görülmektedir.

DAHA İLERİ ÖNERİLER

Burada öneri şudur ki, dini inanca yol açan belli bazı erken-ortaya çıkan bilişsel önyargılar vardır. Bunlar (önyargılar), beden-ruh düalizmini ve tasarım ve aracılığın işaretlerine karşı aşırı duyarlılığı içerir. Bu önyargılar, tanrılara ve ruhlara, ahirete, evrenin tanrısal yaratımına inanmayı doğal hale getirmektedirler. Bunlar, dinin içinden yetiştiği/geliştiği tohumlardırlar.

Birisi yukarıdaki önerinin küçük çocuklara çok fazla atıfta bulunduğunu iddia edebilir. Bazı dini inançların tamamıyla öğretilmiş olduğu açıktır. Hiç kimse, insan-

liğin doğum yerinin Cennet Bahçesi/İrembağı olduğu, ya da ruhun bedene gebe kalma anında girdiği, veya şehitlerin pek çok bakireyle cinsel erişim ile ödüllendirileceği fikri ile doğmaz. Bazısı, düalizm ve yaratılışçılık dahil, bütün dini inançların böyle olduğunu ileri sürebilir. Yukarıdaki gelişimsel araştırma, durumun böyle olmadığını göstermektedir. Çünkü çocuklar, hazır olmayan, ya da en azından etraflarını çevreleyen yetişkinlerdeki kadar güçlü olmayan bazı inançlara sahipmiş gibi görünmektedir. Fakat hala buradaki kanıt, herkesin kabul edilebileceği gibi yetersizdir. Bu alandaki daha ileri bir gelişme daha küçük çocuklar ve hatta konuşma öncesi çocuklarla ilgili çalışmaların yanı sıra diğer kültürlerden gelen çocuklarla ilgili deneylerden gelecektir. Bebeklerdeki dini inançlar çalışması fikri garip görünebilir, fakat bu anlayış istikametinde/benzer şekilde bazı yeni çalışmalar mevcuttur, örneğin Kuhlmeier, Bloom, ve Wynn (2004)'in düalist düşünce hakkında ve Newman, Keil, Kuhlmeier ve Wynn (gözden geçirilmekte) tasarım ve aracılığa ilişkin sezgiler üstüne gibi.

Farklı alternatif bir görüş, dinin evrimsel bir tesadüf olduğu- bilişsel sistemlerin başka amaçlar için ortaya çıkmış bir yan ürünü olduğu fikrini/anlayışını reddeder. Onun yerine dinin biyolojik bir adaptasyon olduğu fikrini kabul eder. Örneğin Bering (baskıda) bizim doğaüstü varlıklara inanmaya yönelik erken ortaya çıkan eğilimimizin, doğrudan seleksiyonun bir ürünü olduğunu, iddia eder. Muhtemelen bu durum, onun altruistic düşünce ve davranışı şekillendirmedeki rolünden dolayıdır. Bu perspektiften, Bering, ahirete ilişkin olan dahil, belli bazı özel dini düşüncelerin kaçınılmaz bir şekilde gelişim boyunca ortaya çıkacağı öngörüsünde bulunur. Burada birisinin ortaya attığı daha güçlü bir iddia vardır ki oda şudur: Bizim sağduyu düalizmine ilişkin yaygın düşüncemiz, böylesi dini düşünceleri kolayca makul kılmaktadır, fakat onları illa ki gerekli kılmamaktadır. Bering'in iddiasına ilişkin bazı kanıtlar olmakla birlikte bu noktada veriler açık değildir. (örneğin Bering & Bjorklund, 2004) ve ona karşı olan bazı deliller de vardır. (örneğin Harris & Gimenez, 2005; Astuti & Harris, 2006).

Son olarak, dille ilgili son bir benzetme üzerine düşünmek gerekirse, dilbilimciler ve psikodilbilimciler, tam bir dil ortamına maruz kalmamış çocukların bulunduğu ortamlarda, onların soyut ilkeler ve yapılar ekleyerek bir dil yaratacakları, 'dilmezleşmesi' olarak bilinen bir gelişmeyi gözlemlemiş durumdadırlar. (Bickerton, 1984). Bunun en dikkat çekici kanıtlarından bazıları, dil işaretiyle karşılaşmamış sağır çocukların, doğuştan gelen kapasitelerini kullanarak 'verilen/girdi'nin ötesine gitmek için bir dil yaratacakları durumlarda meydana gelir. (örneğin Goldin-Meadow, 2005; Senghas, Kita & Özyürek, 2004)

Peki dinde melezeleşme var mıdır? Özellikle de ateist ebeveynler tarafından büyütülmüş çocuklar spontane bir şekilde kendi dini inançlarını yaratırlar mı? Yaratırlarsa bunlar, hangi tür inançlar olacaklardır. Ve onlar ne zaman ortaya çıkacaklardır. Tıpkı dildeki melezeleşme araştırmasının dilin hangi yönlerinin kültüre

bağlı, hangilerinin öğrenilmemiş ve evrensel olduklarına ilişkin bize bir anlayış vermesi gibi; dini melezleşme araştırması da benzer kavrayışları bize verebilir. Yine, çok şükür ki, 2016'daki lisans öğrencileri, böylesi soruların cevaplarını, gelişimsel psikoloji ders kitaplarından öğrenebileceklerdir.

Kaynaklar:

- » Astuti, R., & Harris, P.L. (2006). Understanding mortality and, the life of the ancestors in rural Madagascar. Paper submitted for publication.
- » Atran, S. (2004). In *Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford University Press.
- » Baker, M. (2001). *The atoms of language*. New York: Basic Books.
- » Barrett, J.L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: Altra Mira Press.
- » Behe, M. (2005). In *New York Times*, Section A, 7 February, 21.
- » Bering, J.M. (in press). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences*.
- » Bering, J.M., & Bjorklund, D.F. (2004). The natural emergence of afterlife reasoning as a developmental regularity. *Developmental Psychology*, 40, 217–233.
- » Bickerton, D. (1984). The language bioprogram hypothesis. *Behavioral and Brain Sciences*, 7, 173–221.
- » Bloom, P. (2004). *Descartes' baby*. New York: Basic Books.
- » Bloom, P. (2005). Is God an accident? *The Atlantic*, 296 (3), 105–112.
- » Bloom, P. (2006). My brain made me do it. *Journal of Culture and Cognition*, 6, 209–214.
- » Bloom, P., & Veres, C. (1999). The perceived intentionality of groups. *Cognition*, 71, B1–B9.
- » Boyer, P. (2001). *Religion explained*. New York: Basic Books.
- » Boyer, P., & Lienard, P. (in press). Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences*.
- » Csibra, G., Bíró, S., Koós, O., & Gergely, G. (2003). One-yearold infants use teleological representations of actions productively. *Cognitive Science*, 27, 111–133.
- » Dennett, D. (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. New York: Viking.
- » Evans, E.M. (2000). Beyond scopes: why creationism is here to stay. In K. Rosengren, C. Johnson, & P. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific and religious thinking in children* (pp. 305–331). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Evans, M. (2001). Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: creation versus evolution. *Cognitive Psychology*, 42, 217–266.
- » Goldin-Meadow, S. (2005). *The resilience of language*. New York: Psychology Press.
- » Gottfried, G.M., Gelman, S.A., & Schultz, H. (1999). Children's early understanding of the brain: from early essentialism to naïve theory. *Cognitive Development*, 14, 147–174.
- » Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- » Harris, P.L., & Giménez, M. (2005). Children's acceptance of conflicting testimony: the case of death. *Journal of Cognition and Culture*, 5, 143–164.
- » Heider, F., & Simmel, M. (1944). An experimental study of apparent behavior. *American Journal of Psychology*, 57, 243–259.
- » Johnson, C.N. (1990). If you had my brain, where would I be? Children's understanding of the brain and identity. *Child Development*, 61, 962–972.
- » Kelemen, D. (2004). Are children 'intuitive theists'? *Psychological Science*, 15, 295–301.
- » Kuhlmeier, V., Bloom, P., & Wynn, K. (2004). Do 5-month-old infants see humans as material objects? *Cognition*, 94, 95–103.
- » Larson, E.J., & Witham, L. (1998). Leading scientists still reject God. *Nature*, 394 (6691), 313.
- » Lillard, A.S. (1996). Body or mind: children's understanding of pretense. *Child Development*, 67, 1717–1734.
- » Mackie, J.L. (1984). *The miracle of theism: Arguments for and against the existence of God*. New York: Oxford University Press.
- » Newman, G.E., Keil, F.C., Kuhlmeier, V.A., & Wynn, K. (under review). Infants understand that only intentional agents can create order. Manuscript submitted for publication.

-
- » Pinker, S. (1994). *The language instinct*. New York: HarperCollins.
 - » Pinker, S. (1997). *How the mind works*. New York: Norton.
 - » Scholl, B.J., & Tremoulet, P. (2000). Perceptual causality and animacy. *Trends in Cognitive Sciences*, 4 (8), 299-309.
 - » Senghas, A., Kita, S., & Özyürek, A. (2004). Children creating core properties of language: evidence from an emerging sign language in Nicaragua. *Science*, 305, 1779-1782.
 - » Shermer, M. (2003). *How we believe: The search for God in an age of science*. New York: Freeman.
 - » Siegler, R., DeLoache, J., & Eisenberg, N. (2006). *How children develop* (2nd edn.). New York: Worth.

KÜRESEL SEKÜLER AHLAKIN DİNİ Mİ? DİNİN AHLAKI MI?

Mehmet EVREN*

Tanıtmaya çalışacağımız kitap, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Osman Elmalı tarafından yayın hayatına kazandırılan eserlerden biri olan “Ömer Nasuhi Bilmen’de Dini Ahlak” adlı kitap Arı Sanat Yayınları tarafından İstanbul’da 2012 yılında yayınlandı.

Yazar kitabına Ömer Nasuhi Bilmen’in yaşamı hakkında bilgi vererek başlıyor. Buna göre, Bilmen 1884 yılında, Erzurum’un Ilıca (Aziziye) ilçesine bağlı, eski adı Salasor olan Sarıyayla köyünde dünyaya gelmiştir. Daha küçük yaşta babasının ölümü üzerine onun eğitimini üstlenen amcası Ahmediye medresesi müderrisidir. 20 yaşına kadar Narmanlı Hüseyin Haki Efendiden kısa bir müddet ders almıştır. 1908 yılında İstanbul’a gitmiş ve burada Fatih Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. Daha sonra hukuk fakültesinin sınavlarını kazanıp hukuk okumuştur. En iyi dereceyle hukuk fakültesinden mezun olan Bilmen, 28 yaşında öğrencilik hayatını bitirmiştir. Çalışma hayatında Darüşşafaka Lisesi’nden, İstanbul Üniversitesi hukuk fakültesi öğretim üyeliği ve 1960 yılında üstlendiği Diyanet İşleri Başkanlığı kadar çok çeşitli kademelerde görev almıştır. En son Diyanet İşleri Başkanlığı görevini 10 ay sonunda ‘bozulmayan dinde reform olmaz’ diyerek sonlandırmıştır. Bilmen, 87 yaşında iken, 12 Ekim 1971 günü, İstanbul Fatih’teki evinde hayata gözlerini yummuştur. Şuan mezarı İstanbul Edirnekapı Sakızağacı şehitliğindedir.

Yazar Bilmen’in Arapça, Farsça ve Fransızca bildiğini, dil öğretimine ve dil öğrenimine büyük önem verdiğini belirtiyor. Bilmen dil, bilim için hayati bir konuma

*Öğr. Görevlisi, Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. e-posta: mehmet_efesus@hotmail.com

sahip olduğunu söylemekle kalmıyor, bütün eserlerine bu düşüncesini yansıtıyor.

Mehmet Akif'le aynı dönemde yaşayan Bilmen, o dönemin gazeteleri ve dergilerinde yazmıştır. Pek çok eser veren Bilmen'in en önemli eserlerinden birisi, 'İki Şukufe-i Taaşuk' (İki Aşk Çiçeği-Roman, 1904) adlıromanıdır. Bu roman yöntem olarak Batılı olmakla birlikte, içerik olarak kadim kültürün ve ahlakın korunmasına yöneliktir.

Yazar kitabında Bilmen'in diğer eserlerini ise şöyle sıralamaktadır ; Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler (1947), Büyük İslam İlmihali (1947), Ahlak-ı İslamiye Dersleri (1949), Hukuk-u İslamiye ve Isıtılhat-ı Fıkhiye Kamusu (8 cilt, 1949), Sure-i Feth'in Türkçe Tefsiri (1953), İ'tilay-ı İslam (İslam ve Dünya Dinleri, 1953), Büyük Tefsir Tarihi (2 cilt, 1955), Muvazzah İlm-i Kelam (1955), Dini Bilgiler (1959), Mülehas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiye (1962), Hikmet Goncaları (Beş Yüz Hadis-i Şerif, 1963), Kur'an-ı Kerim Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri (8 cilt, 1963), Nüzhetü'l Ervah (Farsça yazdığı Divan, 1968), İstanbul'un Tarihçesi ve Fetih (1972).

Yazar Bilmen'in ahlakı teorik ve pratik diye ikiye ayırdığını söylemektedir. Pratik ahlakın temellerinin neler olup olamayacağını, yani iyi, kötü, doğru ve yanlış türetildiği kaynağı, amacını, sonuçlarını, bölümlerini, kavramlarını, uygulanma esaslarını vb. belirleyen bilimsel çalışmaya teorik ahlak denilmektedir. Ahlakın dogmatik ve donmuş bir yapıya sahip olmadığı için zaman içinde ve bölge, kültür, din vs. açısından değişiklik gösterdiğini sürekli yeniden ele alınması gereken bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Bunu sağlayan ise teorik ahlakıdır.

Yazarında ifade ettiği gibi Bilmen'e göre insan, herhangi bir eğitim almadığı müddetçe tutkularının peşinden gitmeye eğilimlidir. Bununla birlikte eğitime uygun bir yapısı bulunan insanın, ahlaki olarak da eğitilebilir bir yakınlıkta olduğunu belirtmektedir. İnsan bir tohum tanesini islah ederek ondan büyük bir ağaç meydana getirebilirse ve bu ağaçtan rengârenk yapraklar, meyveler, çiçekler alınabilir. Ahlak eğitiminin mümkün olduğuna değinen Bilmen, Hz. Peygamberin, "ahlakınızı güzelleştirin" hadisini delil olarak göstermektedir. Bundan dolayı da, eğer insan sahip olduğu kötü ahlakı değiştirebilecek kabiliyette olmasaydı, Allah ve Peygamber'in insanlardan güzel ahlaklı olmalarını istemeleri anlamsız olurdu.

Yazarın ifade ettiğine göre, Bilmen, 'dünyada her hastalığın bir tabibi vardır, ahlaki ve toplumsal hastalıkların tabipleri de insanlığın ahlakını güzelleştirmeye, düşüncelerini aydınlatmaya çalışan, büyük bilginler ve bilgelerdir' demektedir. Bilmen, bu tür insanların, başka insanlara ahlaki öğütler verebileceğini ve toplumu bu anlamda eğitebileceğini söylemekte, asıl kaynağın en yüksek ve en güzel öğütleri içeren Kur'an-ı Kerim olduğuna sürekli vurgu yapmaktadır. Yani Bilmen, sonuçta etik eğitim konusunda da teolojik temeli esas almaktadır.

Bununla birlikte Bilmen her insanın yaşam hakkı, özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı vb. gibi temel hakları vardır. Bu hakların teminat altına alınması ise, Bil-

men'in umumi hukuk olarak nitelendirdiği bugünkü pozitif hukuktur. Toplumların değişen ve dogmatik olmayan ihtiyaçlarına bağlı haklarını da pozitif hukuka dayandırmaktadır. Ona göre ilahi hukuka aykırı olmamak kaydıyla, toplumların haklarını koruyacak diğer kaynak pozitif hukuktur.

Ahlak kurallarını teolojik temele dayandıran Bilmen, dinin insana yüklediği ahlaki ödevler, yalnızca insanoğlunun mutluluk ve huzur içinde yaşaması içindir. Ahlak kuralları evrenselidir. Ahlak kurallarının bütün insanlık için konulmuş evrensel kurallar olmasına delil olarak Kur'an'ın çoğu ayetinin "Ey insanlar..." diye başlamasıdır. Yine Bilmen'de ahlak kuralları uygulanabilir niteliktedir. Dinin koyduğu kurallar ütopyik değil realisttir. Ahlaki ödevler mutlaklık özelliğine sahiptir.

Bilmen, Kant'ın, kişi ahlaki nitelik taşıyan bir durumla karşı karşıya kaldığında, ahlak kuralını kendisinin belirlemesi gerektiğine karar verdiğini belirtmektedir. 'Hiçbir koşula bağlanmaksızın belirlenecek ve bütün insanlık için geçerli olacak' (kategorik imperatif) şeklindeki bir ölçünün birey tarafından belirlenen bir kural, artık ahlak kuralıdır ve bu kurala uymak onun ödevidir. Bilmen ahlak kuralının ödevle dönüşmesi noktasında Kant'la aynı düşüncede olsa bile eylemin kural haline gelmesini dini bir emre bağlamasından dolayı Kant'tan ayrılmaktadır. Ona göre temel ahlak kuralları sabittir ve farklı toplumların ahlak anlayışlarına tabi değildir. Bu düşüncesinden dolayı şu örnekleri vermektedir: öldürmenin, mülkiyet hakkına tecavüz etmenin iki bin yıl önce ahlaki olarak kötü olduğu gibi bugün de kötü olduğunu, yarın da kötü olacağını söylemektedir. Bununla birlikte Bilmen temel ahlaki ilkelerde bir değişme söz konusu olmamakla birlikte, bu ilkelerin detaylarında ve uygulamasında zamana, zemine, farklı toplum veya topluluklardaki örf ve adetlere göre değişiklikler olabileceğini de belirtmektedir. Bilmen'e göre üstün bir ahlaka sahip olmak, iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış sadece fayda, haz ya da başka bir temele dayandırmaksızın, İslam'ın ahlaki anlamda bütün emir ve yasalarına uymakla mümkündür.

Yazar Bilmen'de insanı diğer varlıklardan ayıran, onu eylemlerinden sorumlu, özgür ve varlıklar içerisinde en şerefli varlık yapan, diğer özelliklerinden üstün olan asıl niteliğinin, akıl olduğunu ifade etmektedir. Ona göre akıl çok yüce bir töz, olmakla birlikte iyiyi kötüyü birbirinden ayıran, gerçekliği anlayabilecek, ilahi hitapları kavrayabilecek, ruhun yegâne fonksiyonudur. Ancak akıl burada, bir iyi-kötü belirleyicisi konumunda değildir. Bilmen'e göre "akıl en önemli yanı ilahi buyrukları anlayabilmesidir. Bu nedenle Hz. Peygamber tarafından da vurgulandığı gibi akıllı olmayanın dini de yoktur. Bilmen, akıllı yalnızca ahlak kurallarını algılayıp, kavrayıp yerine getiren bir güç olarak görmektedir".

Yazara göre Bilmen'inahlaki hükümlerin dayanağı olarak teolojik kaynağı temele alması, insanın ahlak kuralları konusundaki özgürlüğünü gündeme getirmektedir. İnsan, akıllı bir varlık olmasından dolayı seçme hürriyetine sahiptir ve kendisine zorla yaptırılan eylemlerden sorumlu değildir. Oysa yaptığı eylemlerden

dolayı sorumlu olmalıdır. Bilmen'e göre insanlar irade ve seçme özgürlüğüne sahip oldukları için sorumludurlar. İnsanın iradesi yoksa yaptığı eylemlerden sorumlu tutulması için bir neden de yoktur. Bununla birlikte Bilmen'e göre bir insanın cebriye, occasionalizm, mekanizm, determinizm vb. gibi ekollerin tezlerine dayanarak ahlaki sorumluluktan kurtulması mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre, insanın irade ve özgürlüğünün olmadığını iddia edenler veya söyleyenler, hangi ekole mensup olurlarsa olsunlar, hangi ekolün tezlerine dayanırlarsa dayansınlar septik olduğunu söylemektedir. Yazar, Bilmen'in sisteminde, kuralı oluşturanın insan olmadığını belirtmektedir. Yani Tanrıya olan ihtiyaç, insanın kendisinin kuralı oluştururken dayanacağı objektif bir otorite olmasından dolayı değildir. Çünkü kuralı bizzat Tanrı koymaktadır. İnsana düşen ise yalnızca kurala uymaktır.

Hız Muhammed'in "Müslümanların güzel gördükleri şey, Allah'ın da güzel gördüğü, Müslümanların çirkin gördükleri şey ise Allah'ın çirkin gördüğü şeydir" hadisini zikreden Bilmen her insanda doğuştan bulunan vicdanın, ruhun fonksiyonlarından biri olduğunu söylemektedir. Ona göre vicdan Allah'ın insan ruhuna koyduğu ve iyiliği kötülükten, mutluluğu mutsuzluktan ayıran faktördür. Yazar Bilmen'in, vicdanın Allah tarafından insanın ruhuna koyulduğu kanaatine ise, K. Kerim'deki bir ayetten yola çıkarak ulaştığını söylemektedir. Bu ayete göre, "ruha ve ona kötülük duygusunu ve kötülükten sakınma duygusunu ilham edene andolsun ki ruhunu arındıran kurtuluşa ermiştir, onu kötülüklerle batırıp kirleten de ziyana uğramıştır." (Şems, 7-9) Bilmen'e göre vicdan, Allah'ın insana inayetinden başka bir şey değildir. Bir toplumda iyiyi, kötüyü, doğru veya yanlış belirleyen birçok faktörün olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında "din, tarih, akıl, duygu, sezgi, hatta o toplumun dünya algısını belirleyen diğer bütün etmenler, ahlaki yapının belirlenmesinde de etkilidir". Dolayısıyla ahlaki iyiler, kötüler, doğrular ve yanlışlar toplumdan topluma değişmekte ve vicdanın işlevi, bu iyi, kötü, doğru ve yanlışlara göre olmaktadır. Yazara göre vicdan, "bireyin, ya toplumla uzlaşarak 'kötü' olarak kabul ettiği veya kendince kötü saydığı, kendi kriterlerine göre kötü kabul ettiği bir eylemi yapması durumunda hissettiği iç rahatsızlık, huzursuzluk veya ya yine toplumla birlikte kendisinin ya da yalnızca kendisinin 'iyi' olarak kabul ettiği bir eylemi yapması sonucunda duyduğu iç huzur ve rahatlık" olarak tanımlanabilir. Bilmen, Aristoteles'in ahlak anlayışının en temel ve hemen hemen tek maksimi olan 'orta yol' anlayışını olumlar. İnsanlar her türlü dünya hazzını yaşayacaktır ancak dünya nimetini elde edecekler ifrat ve tefrite kaçmamalıdır. Çünkü ifrata gidilmesi durumunda bir takım doğal olmayan ihtiyaçlar ve ihtiraslar ortaya çıkabilir. Öte yandan tefrite düşülmesi ise atalete ve sefilliğe neden olur. Bunun doğal sonucu olarak da bütün insani etkinlikler tükenme noktasına gelir ve toplum medeniyet üretemeyeceği gibi, var olanı da kaybeder ve yok olup gider. Bu yüzden de orta yolu takip etmenin, bir inanan için önemli ahlaki maksimlerden biri olduğunu söylemektedir.

Yazara göre ahlaki teorik ve pratik olarak ikiye ayırılmış olan Bilmen, pratik ah-

lakı ise dört bölümde ele almaktadır. Bunlar ise ilahi görevlerle ilgili olan ahlak, bireysel ahlak, aile ahlakı ve toplum ahlakıdır. Her şeyden önce, Bilmen'e göre din duygusu asla yok edilemeyecek fitri bir duygudur ve toplumsal güzelliklerin, erdemlerin, bireysel mutluluğun kaynağı olan bir olgu ve her insan için bir ihtiyaçtır. Ona göre din, insanların zihinlerini meşgul eden, varlığın ve insanın menşei, neliği ve amacı gibi soruların cevabını net bir şekilde vermiştir. O, aslında insanların fitratlarına ters olacak şekilde kendilerini ahlakın temeli olan dinden tamamen soyutlamalarının mümkün olmadığını da belirtmektedir. Yazara göre Bilmen, bireysel ahlakı, insanın kendine karşı olan ahlaki görevleri olarak tanımlamaktadır. Bireysel ahlakı, insanın bedenine ve ruhuna karşı olan görevler olarak iki kısma ayıran Bilmen, bu kategoriyi de diğerlerinde olduğu gibi, yine dine dayandırmaktadır. Bedene karşı görevler; temizlik, spor, sağlığı korumak, hastalıktan kaçınmak, zararlı riyazetten uzak durmak, sarhoş edici şeylerden uzak durmak, ihtisa, intihar, ruha karşı ahlaki görevler; iradeyi güçlendirme, duyguların eğitimi ve ruhu bilgiyle aydınlatmadır. Yazara göre, eskiden bilginin karşılığı erdemli olmaktı, şimdilerde ise güçlü olmak için öğrenildiğini söylemek yanlış olmayacağını söylemektedir. Örnek olarak "Sokrat 'bilgi erdemdir' derken, F. Bacon 'bilgi güçtür' demektedir." Yazar bilgi, erdemnin aracı olmaktan çıkıp, maddi ve seküler bir şeyler elde etmek için, gücün aracına dönüştüğünü ve dolayısıyla ilimle irfan arasındaki mesafe de iyiden iyiye açıldığını söylemektedir. Yazar buradan anlaşılacağı üzere Bilmen'in yine eskiye dönmekte, ilim sahiplerinin aynı zamanda irfan sahibi olmalarını beklemekte ve istemekte olduğunu ifade etmektedir. Bilgi ve bilim, ruhu bu doğrultuda beslemeli ve aydınlatmalıdır.

Aile ahlakı, aile bireylerinin birbirlerine karşı yapmakla yükümlü oldukları görevleri içermektedir. Bu görevleri yerine getirenler, iyi insanlar olarak nitelendirilirken, bunları yerine getirmeyenler ise insanlıktan çıkmış, sosyal erdemlerden nasip alamamış kimseler olarak değerlendirilir. Bilmen, yazarın tespitine göre aile ahlakını da genel ahlak anlayışına uygun bir şekilde, doğal olarak dine dayandırmaktadır. Yazar Bilmen'in, her şeyden önce, evliliği önemsediği ve evliliğin önemli bir görev olduğunu söylemektedir. Bu doğrultuda Bilmen, "insanların yaratılıştan gelen bir özellik olarak medeni olduklarını ve birbirlerine muhtaç oldukları için bir arada yaşamak mecburiyeti bulunduğunu" ifade etmektedir. Ancak Bilmen bir arada yaşamanın ise gelişigüzel ve düzensiz değil, aksine düzenli ve planlı olmakla mümkün olduğunu söylemektedir. Yazar Bilmen'in bu nedenle, bir arada yaşamanın ilk kuralı olarak, insanların ve toplumların en temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere evlilik bağı şartının olduğunu söylemektedir. Evliliğin asıl amacı, insanın iffetini koruması, hayatını düzene sokması, toplumun huzurunu temin etmesi, neslin devamını sağlamasıdır. Yalnızca haz tatmini için veya ekonomik nedenlerle yapılmış evlilikler amacından sapmıştır. Boşanmaların ise genellikle, aile içindeki ahlaki kuralların yerine getirilmemesinden dolayı gerçekleştiğini ve bu hususta insanların, en azından evliliklerini devam ettirmek için, aile içi ahlak kurallarına uymala-

rının gerekliliğini ifade etmektedir. Yazar, boşanma konusunda ise Bilmen'in ahlaki olarak boşanmanın mutlak kötü sayılmasa da iyiler içinde de gösterilemeyeceğini ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü esas olan evliliğin sürdürülebilir olmasından yani devamlılığından yanadır. Bilmen boşanmanın bir hak olmadığını, sadece zorunluluk durumunda bir izin olduğunu ifade etmektedir. Önemli olan boşanma seviyesine gelmemektir. Bunun için de, aile içi ahlak ve nezaket kurallarına uymak önem arz etmektedir. Yine Bilmen eşlerin birbirlerine olan görevlerinden tutun da ana-babanın çocuklarına karşı görevleri, çocukların ana-babaya karşı görevleri, kardeşlerin birbirlerine karşı görevleri ev sahibi ve hizmetçilerin birbirlerine karşı görevine hatta hayvanlara karşı ahlaki görevlere kadar değinmiştir.

Yazarın ifade ettiğine göre, değişen ekonomik düzen ve diğer paradigmasal etmenler sonucunda insanlar, Bacon'ın doğaya bakışında olduğu gibikaynakları fütursuzca tüketmeye başlamıştır. Bu kaynaklar elbette yalnızca cansız olan maddeler, sular vb. sınırlı değildir. Bunların yanında birçok hayvan türü de ham madde olarak değerlendirilmeye başlandığını da ifade etmektedir. Boynuzu, kürkü, kokusu, için avlanan veya süs eşyası olmak üzere telef edilen hayvanların sayısı da az olmadığına değinen yazar bunların dini, ahlaki ve hukuki bir karşılığının olması gerektiğini de vurgulamaktadır.

Siyaset felsefesinin her döneminde temel iki doktrini olan ve sonraları felsefe tarihinde çokça tartışılmış sözleşme teorisi ve kuvvet teorisinin ilk biçimini Sofistler ortaya koymuşlardır. Teoriye göre varlıklar içerisinde dış dünyaya karşı en savunmasız olan varlık insandır. Bu savunmayı sağlayabilmek için de insanlar adeta gizli bir sözleşme yapmış gibi bir araya gelerek çevrenin olumsuz şartlarına karşı bir topluluk oluşturmuşlardır.¹Bilmen'in insanların bir araya gelip topluluk oluşturmada kabul ettiği teori desözleşme teorisidir.

Yine yazara göre öldürmemek, Bilmen'in ilk ve en önemli hak olarak belirlediği yaşama hakkıdır ve koyduğu ilk sosyal ahlak kuralıdır. Bilmen, kürtaj konusunu da bu başlıkta ele aldığını söyleyen yazar Bilmen'in, kürtajı cinayet saymakta ve kesinlikle karşı çıktığını ifade etmektedir. Doğmamış bile olsa, can taşıyan her insan varlığı, kutsal olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, "Bilmen yalnız bir durumda kürtajın mümkün olabileceğini söylemekte, bu durumun ise sağlık şartları olduğunu ifade etmektedir. O, annenin hayatı tehlikeye girdiği takdirde çocuğun alınmasını mümkün görür. Bilmen'de öldürmenin mümkün kabul edilebileceği diğer durumlar ise nefsi müdafaa, aileyi müdafaa, malı müdafaa, namusu müdafaa ve vatanı müdafaa olarak sıralanabilir". Özgürlük hakkına saygı göstermek, özgürlüğün sınırsız olduğu anlamına gelmez. Bu çerçevede ele alındığında, yazara göre Bilmen, anlaşıldığı kadarıyla özgürlüğü 'meşru özgürlük' ve 'meşru olmayan özgürlük' diye ikiye ayırmaktadır. Toplumdaki düzeni bozacak, insanı başıboş ve amaçsız bir

¹ Osman Elmalı, Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2012, s.95.

hale getirecek şekilde insanlara tanınan özgürlüğe 'meşru olmayan özgürlük' diyen Bilmen'e göre, toplumdaki düzeni ve başka insanların hak ve hukukunu garanti altına alan özgürlük meşrudur. Fikir özgürlüğüne barışa ve eğitim özgürlüğüne saygı duymaya hem insanların eğitim hakkının ellerinden alınmamasına hem de bilimsel kanaatlerine saygı duyulmasına büyük önem verir. Yazara göre, "günümüzde birçok devletin anayasasında da yer bulmuş olan eğitim hakkı, Bilmen tarafından sosyal ahlaki ilke olarak belirlenmiş ve o, bütün insanların bu ilkeyi içselleştirmesini ve böylece dünyada eğitilememiş, cahil insanların kalmamasını umut ettiğini" ifade etmiştir. Çünkü o İslamı, bilimi ışık, cehaleti ise karanlık olarak tanımlamıştır.

Yazar, Bilmen'in toplumda insanların birbirlerine karşı olan sorumlulukları olduğunu ve bu sorumlulukların; birbirlerine olan muhabbeti ifade etmek, herkese layık olduğu şekliyle davranmak, güler yüz, yaşlılara saygı, gençlere merhamet, iyiliği istemek, insanın sevdiği aleyhine söylenenleri dikkate almaması, insanların sevdiklerinin hakkını arkalarından savunması, insanların arasındaki anlaşmazlıkları gidermek, insanların kusurlarını açığa vurmamak, din kardeşine yardım, davete icabet etmek, dostları ziyaret etmek, hasta ziyareti, cenazelere katılmak vb. gibi ilkeler olduğunu belirtmektedir. Yine Bilmen'in belirlediği yaklaşık 79 tane etik maksim vardır; bunlardan bazıları şunlardır; adalet, af, ahd, aşk, ayıpları örtmek, azim, beşaret, dostluk, edep, emniyet, fazilet gibi şeylerdir.

Sonuç olarak yazara göre, Rönesans'la beraber başlayan süreçte Batı'da seküler bir hayat ve dinden kopuşlar meydana gelmiştir. Batının ahlak anlayışı fayda ahlakına ve haz ahlakına dönüşmüştür. Ömer Nasuhi Bilmen bu ahlaka itiraz etmiştir. Faydacılık bireyselliği doğuruyor insanların birbirine fedakârlık yapmasını engelliyor insanların arasındaki merhameti ortadan kaldırıyor neticede insanı güvenceye almaya çalışan bir varlıktır. İşte dini ahlak insana fedakâr olmayı, toplumsallığı korumak için faydacılıktan uzak durmayı öğretmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen biz Avrupalılaştıkça kavramları da ithal ettik demektedir. Yazara göre, bir toplumda düzeni sağlayan üç tane temel kurum vardır bunlardan biri din, diğeri hukuk, öteki ise ahlak, bunlar birbirinden ayrılmaz parçalar gibidir, biri olmayınca diğeri yarım kalır. Bilmen, huzuru ve mutluluğu sağlamaya çalışan genel din olgusunu savunur ve İslam'ı referans alır, İslam'ın olmadığı yerlerde isediğeri dinleri esas alır. Yazar Bilmen'in ifade ettiği şu hususu özellikle vurgulamaktadır: Ahlak, toplumların medenileşmesinde ve olgunlaşmasında ilk sırayı alan etmenlerden biridir. O, tarihe bakıldığında milletlerin en mutlu ve birlikli oldukları zamanların ahlaki kurallara uydukları dönemler, mutsuz oldukları dönemlerin ahlaktan uzaklaştıkları dönemler olduğunu söylemektedir.