



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 9 SAYI / NUMBER: 18
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2011**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Prof.Dr. M.Ali KİRMAN / Prof.Dr. Zekeriya PAK

Prof.Dr. A. Kadir EVGİN / Prof.Dr. A.Hamit SİNANOĞLU

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ - Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılmaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fak. Kahramanmaraş

Tel: 0 344 2231805 **Faks:** 0344 2231807

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2012

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Hüsnu Ezber BODUR
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. İsmail KÖKSAL
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Hasan KESKİN
Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Fikret KARAPINAR
N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Hulusi ARSLAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDA-GÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*RTE Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Betazıt Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmiştir. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VII
Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlış: Sosyal Darwinizm ve Öjenik	1
Doç.Dr. Recep ARDOĞAN	1
MARAŞLI ÂLİM MENZİOĞLU AHMET EFENDİ'NİN SÛRE	
TEFSİR YÖNTEMİ.....	37
Öğret. Gör. Durmuş ARSLAN.....	37
MÛSÂ B. UKBE'NİN MEĞÂZÎSİ.....	103
Gregor Schoeler.....	103
Çev.: Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Akgün	103
KUR'AN-I KERİM'DE CARİYELERLE EVLİLİK MESELESİ.....	137
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK.....	137
Modern Kozmoloji ve İslam Kelâmında Yaratma ve Kişisel Yaratıcı.....	175
M.B. ALTAİE	175
Çev.: Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ.....	175
Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi	205
Arş. Gör. Ümit KOCA	205

EKOLOJİK DÜZENİ OKUMADA İKİ YANLIŞ: SOSYAL DARVİNİZM VE ÖJENİK

Doç.Dr. Recep ARDOĞAN*

Özet

Günümüzde artan çevre sorunları, İnsan-doğa ilişkilerini yeniden ele almayı gerektirmektedir. Bu konuda karşımıza çıkan temel bir hata, doğal olanın beşerî alana aktarılması, insanî kimi değerlerin göz ardı edilmesidir. Bunun tipik örneği, sosyal darvinizm ve öjenik harekettir.

Sosyal darvinizm, materyalist evrim teorisinin topluma aktarılmasıdır. Sosyal darvinizme göre farklı evrim aşamalarında bulunan ırkların karışması önlenmelidir. Ayrıca üstün ırk yararına diğer ırkların yok edilmesi de doğaldır.

Öjenik ise sosyal darvinizmin ileri bir safhası ve uygulamasıdır. Öjenik hareket toplumda zayıf, yaşlı ve zihinsel özür-lülerin yok edilmesi; güçlü ve sağlıklı bireylerin çoğalması için ortam hazırlanması gerektiğini savunur.

Sosyal darvinizm ve öjenik, “doğal olan” ile “beşerî olan” arasındaki farklılığı göz ardı etmiştir. İnsanı çeşitli ayırte-dici özellikleriyle bir bütün olarak tanımlamak yerine, onu varlığının bir boyutuna indirgemıştır.

Anahtar kelimeler: Ekoloji, doğal, beşerî, evrim, sosyal darvinizm, öjenik, İslam.

Two Mistakes in Approach to Ecosystem: Social Darwinism and Eugenics

Abstract

Environment problems that are increased recently necessitate studying relation between the human and the nature. In this issue is a mainly misconception. This is to transfer “naturals fact and events” from nature to space of human existence. This

* KSÜ İlahiyat Fak.

is to disregard some human values. Typical examples of this approach are social darwinism and eugenics.

Social darwinism is a result of theory of evolution. Accordint to the social darwinism, races of man are at the different stages of evolution. So, mixing of some of human races to others ought to be prevented. Becides, in favor of the superior race (herrenvolk) other human races may be exterminated. This struggle is natural and normal.

Eugenics is practise and terminal stage of social darwinism. Eugenics movement asserts that physically or mentally handicapped cildrens, lingering diseased individuals and doddering persons have to be killed off. Furthermore, healthful individuals have to be incentived to reproduction.

Social darwinism and eugenics disregards the differences between "natural" and "humanly" and reduce his existence to simple terms of nature.

Keywords: Ecology, natural, humanity, evolution, social darwinism, eugenics, Islam.

GİRİŞ

Tabiattaki düzenliliğin ve tabiat kanunlarının, doğadaki işleyişi ve insan yaşamının akışı açıklanması, insan-doğa ilişkileri konusunda olanın ve olması gereken belirlenmesi, bilimin ve felsefenin temel konularından olmuştur.

Günümüzde önemi gitgide artan ekoloji felsefeleri, çevre etiği, insanın doğadaki konumunu daha yakından ama aynı zamanda daha kapsayıcı biçimde ele almayı, doğadaki düzen ve gayelilik ile insan hayatındaki iradeli-lik arasındaki ilişkinin doğru biçimde tespit edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

İnsan-doğa ilişkisi, insan haklarının, birey-devlet ilişkisinin temellendirilmesinde, dolayısıyla demokrasi ve

insan haklarını temel alan günümüz siyaset düşüncelerinin gelişiminde de şaşırtıcı biçimde önemli bir konu olmuştur. Çünkü ferdiyetçilik, liberalizm ve negatif hakların temellendirilmesinde “doğa durumu (tabii hâl)”, “doğa yasası (tabii hukuk)” gibi kavramlara başvurulmuş; insanların toplum öncesi münferit bir yaşam sürdürdüğü bir dönem kurgulanmıştır.

İnsanın varlıklar arasındaki, doğadaki yerini doğru tayin etmek, insan-toplum ve insan-doğa ilişkileri açısından belirleyici bir öneme sahiptir. İnsan yaşamının anlamını, bir özne olarak ahlakla ilişkisi ve sorumluluğu, onun varlık ve hayat içindeki konumuna bağlıdır.

İnsan-doğa ilişkisini doğru okumamak, çok farklı özelliklere sahip olmasına karşın insanı doğal yaşamın sınırları içine hapsetmek ya da insanın doğadaki düzene zarar vermeden varoluşunu gerçekleştirmesi gerektiğini göz ardı etmek, çevre sorunlarının çözümü için elverişli bir yaklaşım sunmadığı gibi insan hayatında yeni sorunlara ve travmalara kaynaklık etmektedir. Bu konunun önemi ve hassasiyetine binaen bu makalede, ekolojik düzeni okumada Batı’da ortaya çıkan sosyal darvinizm ile ortaçağın akıl hastalarını şeytanın ruhunu teslim aldığı ve toplumdan temizlenmesi gereken kimseler olarak gören ortaçağ batı zihniyetinin yansıması olarak da nitelendirilebilecek olan öjenik ele alınacak ve sorunun kaynağı tespiti çalışılacaktır.

İnsan-çevre ilişkileri açısından incelenmesi gereken konular arasında, doğanın ve insanın tekâmül etmekte olup olmadığı hususunun önemli bir yeri vardır. Çünkü bu konudaki farklı kanaatler, insan-doğa ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine ilişkin çeşitli imalarla doludur.

Bu konudaki temel görüşlerden biri, materyalist

evrimci teoridir. Bu teorinin kurucusu, Charles Darwin'dir. O, cansız varlık alanında herhangi bir gayeli işle-
yişin olmadığını peşinen kabul ederken canlı varlıklar
alanındaki gayeliliği nedenselliğe indirger. Âlemdeki gaye-
liliğin tezahürlerini nedensellik mekanizmi içine sokmaya
çalışır. Basitten karmaşığa doğru açılan süreci, sonu-
cunda en iyinin hayatta kaldığı, “doğal seleksiyon (tabii
eleme-seçme, ıstifâ)” etkiyle açıklar. Seleksiyonda 1)
haricî şartların organizma üzerine doğrudan etkisinin, 2)
organların kullanılıp kullanılmamasından doğan tesirin
ve 3) cinsel çekiciliğin rol oynadığını söyler. Canlıların
hayatta kalma mücadelesini de doğal seleksiyondan iba-
ret görür.¹

Evrin teorisine göre organizmalar, ortak bir kay-
naktan gelmektedir. Milyonlarca yıl içinde birkaç ya da
daha az atadan bugün var olan bitki ve hayvan türleri
ortaya çıkmıştır. Hatta Darwin, bitki ve hayvan arası yeni
canlıların varlığı göz önüne alındığında “yeryüzünde ya-
şamış ve yaşayan bütün organik varlıkların tek bir baş-
langıç biçimden türemiş olabileceğini de kabul etmeliyiz.”
der.² Darwinizme göre insan, tabii ayıklanma ve hayatta
kalma mücadelesinin bir neticesi olarak yakın hayvan
atalarından tekâmül etmiştir. Orijinal ve ‘ayrıntılanama-
yan’ bir insanî cevher aslında yoktur.³ O, konuşan, dik
duran, yürüyen ve alet yapan yaratıktan ibarettir. Dar-
vinizm, organik âlemle inorganik âlemin aynılığına, buna

¹ Maryanski, A. R., “Evolutionary Theory”, *Encyclopedia of Social Theory*, ed. By G. Ritzer, U.S.A. 2005, I, 257; Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Ank. 1999, s. 133; Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul 1979, s. 63.

² Ünder, *Çevre Felsefesi*, 93.

³ İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ile Batı Arasında İslâm*, trc. Salih Şaban, İst 1987, s. 35.

bağlı olarak da “madde ve ruh ayrılığını kaldıran maddeci monizme (vahdet-i mevcud)” yer verir. Maddeci monizm de bütün manevi hayatı ve değerleri maddi köklere, insanın ayırt edici özelliklerinin maddenin terkiplerinin tekâmülüne irca etmeyi sağlamaktadır.⁴

İddialı bir yaklaşıma göre, nasıl ki uzaydan çekilen bir fotoğraf artık, dünyanın düz olduğunu savunmayı olanaksız hale getirmişse, DNA üzerine çalışmalar da evrim teorisi üzerinde benzer bir etki yapmıştır. Benzer canlıların benzer DNA yapılarının olduğunun ortaya konması, hatta DNA yapılarıyla aralarındaki akrabalıkların anlaşılması, Darwin’in teorisinin adeta ete kemiğe bürünmesidir. Oysa bu yaklaşımda unutulmuş hakikat, bilgi ve iradenin değeridir. Birbirinden çok farklı canlı türlerinin DNA yapısındaki benzerlikler, gerçekte onların aynı kökten geldiğini mi, yoksa, bu yapı içinde ufak bir kod farklılığının (ilahî ilim ve iradenin taallukundaki farklılığın) ne derece devasa bir şey olduğunu mu ortaya koyar? Burada, teorilere yaslananların geleceğe ilişkin kehanette bulunma huyunu şu satırlarda da görebiliriz: “Bilimlerde 19. yüzyıl kimyanın, 20. yüzyıl ise fiziğin altın yılları oldu. Yeni yüzyıl hiç şüphesiz biyoloji ve genetiğin yüzyılı olacaktır. GDO, kök hücre, gen tedavisi, yeni üre-

⁴ Monizm, evreni tek bir “ilke”ye dayandırarak açıklamaya çalışan; özellikle ruhu maddeye, maddeyi de ruha irca eden, diğer bir ifadeyle, ruh ile maddeyi özdeş sayan öğretilerdir. Âlemi maddi bir unsura indirgeyen düşünce *maddeci monizm*; ruh, zihin gibi manevi olgulara indirgeyen düşünce de *idealist monizm* adını alır. Monizm, varlığı Descartes’da olduğu gibi ruh ve maddeye indirgeyen (düalizm) yahut da Herbart’da olduğu gibi âlemdaki varlıkları birbirine indirgenemeyen birçok ilkeye dayandıran çoğulculuk (pluralizm)’a karşıt bir görüştür. Erdem, Hüsamettin, “Monizm”, SBA, Risale Yay., İst. 1990, III, 33. Ekoloji kavramını ilke kez kullanan Heackel da maddeci monizmi savunmuş ve onun eseri Baha Tevfik ve Ahmet Nebil tarafından “*Vahdet-i Mevcut (Bir Tabiat Âliminin Dini)*, (Dersaadet Yayınevi, 1911)” adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir.

me teknolojileri, Human Genome Project gibi konuların günümüz dünyasındaki önemi bu gerçeği doğrulamaktadır.”⁵

Bilim tarihinde kimse, evren ve zaman, varlık ve hayat, doğa ve insan, toplum ve bireye ilişkin düşünceleri Darwin ve evrim teorisi kadar sarsmamıştır. Çünkü, biyoloji alanındaki bu teorinin sosyal alana doğrudan yansımaları vardır ve bu yansı, insan kavramını “köken”den değiştirmektedir. İnsanın kökeni, tanımı ve toplum hayatının ana mecrasına ilişkin farklı bir anlayışı temellendiren bu teori, birey için dinî ve geleneksel ahlak anlayışından ayrılan yeni bir amaç belirliyordu: hayata tutunma mücadelesi.

Evrim, nazariyesi üzerindeki tartışmanın, doğa bilimlerine münhasır gibi gözükse de felsefe ve beşerî bilimlerle ilişkili temel bir yönü daha vardır. Bu da evrim nazariyesinin insan tabiatı, insanın gayesi ve değerine, insan hayatının anlamına ve varoluşa ilişkin farklı ima ve görüşler içermesidir. Bu bakımdan konunun felsefe ve beşerî bilimlerle ilişkili yönü, onun biyolojik yönünden daha güçlü bir etkiye sahiptir.

Bu düşüncenin insan ile fizik çevresi arasında kesin ayrımı kaldırdığı, insana doğadaki diğer varlıklara yüklenen anlamı yüklediği, bir insan ve doğa bütünleşmesini öngördüğü ileri sürülebilir. Ancak aynı evrimci görüş açısından, insanın daha çok tekâmül etmekle doğal çevresini planlı bir biçimde değiştirebilecek güce sahip olduğu ve insanın doğal çevrede yaptığı her türlü değişikliğin doğanın ona verdiği farklı yetenekler ve güçlerle hak-

⁵ Karaömerlioğlu, M. Asım, “Darwin ve Sosyal Bilimler”, www.ata.boun.edu.tr/Faculty/Asim%20Karaomerlioglu/Karaomerlioglu,%20Asim_Darwin%20ve%20Sosyal%20Bilimler.pdf

lılaşılabileceği de açıktır.

Materyalizm ve tekâmül düşüncesi, maddenin ezeli olduğunu söylerken hayatı ve evrendeki düzeni rastlantıyla açıklar. Karl Marx ve Engels, darvinizmin temel kazanımının “*teleolojinin ölümü*” ve bir organizma veya toplumun önceden belirlenen bir hedefin sonucu olduğuna dair bir düşünceye son vermek olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶ Oysa Allah tarafından belirlenmek yerine bir evrim sürecinden söz edilmesi durumunda şu soruların yanıtlanması gerekmektedir: Bir bütün olarak tabiattaki dengede belli bir etkiye sahip olan herhangi bir hayvanın işlevini de kendi organik yapısı mı tayin etmiştir? Organizmanın hangi işlevi üstleneceği bütün bir evrenin dengesi göz önünde tutularak mı belirlenmektedir, bunu belirleyen nedir?

Ekoloji felsefelerinde de evrim ve “*gâiyye*” arasında daima bir ilişki ve çelişki görülür. Bunu Bookchin’in şu satırlarında itiraf edilmeyi bekleyen bir gerçek olarak çıkartabiliriz: “Doğal evrimde, yaşamın karşı konulmaz şekilde bilinçliliğe ve özgürlüğe doğru gelişimine kılavuzluk eden önceden belirlenmiş hedefler ya da bir “*telos [gaye]*” olduğunu ileri sürmüyorum. Ama bilinçliliğe ve özgürlüğe ulaşmanın potansiyelinin var olduğunda ısrar ediyorum. Okura bu gelişimi, bir “doğa yasası” olarak değil yalnızca bir eğilim, makul bir olasılık ya da fosil kayıtlarıyla desteklenen kaba bir olgu olarak görmesi önerilir.”⁷ Evrimi savunanların evrim sürecinin de tesadüfi olmadığından, insan ve doğanın birlikte evriminden söz ettikleri de görülür. Mekanizmin olmadığı ve tüm karmaşıklığına rağmen

⁶ Dickens, Peter, “Social Darwinism”, *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer, U.S.A. 2005, II, 731.

⁷ Bookchin, Murray, *Özgürlüğün Ekolojisi -Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü-*, trc. Alev Türker, İst. 1994, s. 40.

düzen içinde gelişen bu süreç, ancak doğada içkin bir akıl ile mümkündür. Dolayısıyla, insan ve doğanın birlikte doğrusal ve ereksel biçimde evriminden söz eden bir ateizm, ateizmin çeşitli biçimleri arasında en akıl-dışı ve çelişkili olanıdır.

Evrım teorisi, çoğunlukla, dini ve ona paralel gelenekleri tehdit ettiği şeklinde algılandı. Ama meseleye hem daha yakından hem de şumüllü olarak bakıldığında, aslında, tüm insanî değerleri alaşağı etme gibi bir sonucu içinde barındırdığı görülür. Onun humanizmle gelişen yönü, aslında insanlığın medeniyet mirasıyla da gelişiyor; insan tabiatı, etik, siyaset, hukuk vb. alanlardaki birikimlerini anlamsız kılıyordu. Çünkü insanın doğal yaşamdan farklı varoluş süreci içine yerleştiren, doğal yaşamdan farklı bir beşerî hayatı gayeleleyen geleneksel düşünceler, bu teori açısından temelini yitirmiş oluyordu.

Yaratılış öğretisinin, insanın anlamı, hayatın gayesi ve ahlakî sorumluluk konusunda insana verdiği bilinç düzeyine hiçbir evrim teorisiyle ulaşamaz. Bunun çeşitli nedenleri vardır.

Öncelikle yaratılış öğretisinde, çeşitli özellikleriyle insanın doğadaki diğer varlıklardan ayrıldığı ortaya konur. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insana ruhundan üflediği,⁸ insanoglunu şerefli kılındığı⁹ ifade edilirken insana

⁸ Secde, 32/9; Hıcr, 15/28-9; Sâd, 38/72.

⁹ Tin; 95/4; Mümin 40/64; Teğâbün 64/3. Allah'ın Adem(a.)'ı kendi elleriyle yarattığını ifade etmesi (Sâd, 38/7) de insan için bir onurlandırmadır. Ancak, ayetin lafzî anlamıyla alınması teşbihe yol açan ayeteki 'ellerimle (bi-yedeyy)' (diğer örnekler için bkz. Maide, 5/64; Fetih, 48/10; Yasin, 36/71) tabiri de yaratmanın Allah'a izafesini vurgular. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşaf fî Hakâiki't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, Mısır trz. (Darü'l-Fikr), III, 382-383. İmam Maturîdî'nin ifadesiyle, "Her şeyin ve tüm yaratılanların tümel olarak Allah'a izafesi, Allah'ı tazim ve onu övme anlamına gelirken onlardan yalnızca birinin Allah'a izafe edilmesi, o yaratılan varlığı tazim mana-

yüklenen değeri, hiçbir tekâmül nazariyesi, insana atfedemez. Ayrıca Rum 30/30. ayeti, insanoğlunun seküler bakışın görmediği bir özelliğe sahip olduğuna; insan hayır üzere yaratılmıştır ve ona kötülüğün sonradan arız olduğuna işaret eder. Yine “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır...”¹⁰ ayetiyle insanın varoluşunu, yaşam mücadelesinin ötesinde “**en güzel ameli ortaya koyma**” hedefiyle anlamlandırır. Oysa, insanın değerini temellendirmede tekâmül fikri, işlevsiz ve sığ kalır. Oysa, toplum, ahlak, hukuk, bilim, sanat, medeniyet gibi unsurlar, en nihayetinde insanın değerini kabul etmekle başlar.

Tekâmül düşüncesi, hayatın temelini ve varoluşun anlamını belirsizleştirir ve önemsizleştirir. İnsanı doğaya ve yaşama dar bir açıdan bakmaya yöneltir. Hayatın gâyesini içgüdülerle belirlemeyi haklılaştırır. Bu da doğadaki denge için büyük bir tehdittir. Doğadaki diğer varlıkların içgüdüleri, doğa için yıkıcı değildir. Ancak insanın içgüdüleri, akıl ve vicdan tarafından kontrol altına alınmadığında son derece yıkıcıdır. Örneğin, insan, sadece fildişi toplamak için tüm fil neslini yok edebilir. Dolayısıyla hayatın ve varoluşun anlamıyla ilişkilendiği yerde tekâmül düşüncesi, insanın çevre ilişkilerinde önemli rol oynamaktadır.

Tekâmül nazariyesinin önemli bir yanı da doğada güçlü olanın varlığını sürdürmesini ve zayıf olanın yok olmasını bir ilke olarak tespit etmesidir. Bu ilke, bilgiyi hâkimiyet aracı olarak kullanan insanın elini güçlendir-

sına gelir.” el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. Mustafa Yavuz, Bekir Topaloğlu, İst. 2008, XII, 280.

¹⁰ Mülk, 67/2. Ayrıca bkz. Hud, 11/7; Kehf, 18/7.

mekte, ancak doğadan alınan her şeyin bir bedeli olduğunu göz ardı etmektedir.

Evrim teorisi eşitlik düşüncesiyle ve insanların tabii haklarıyla asla uzlaşmaz. Çünkü evrim teorisinde, insanlık, aslı değil tekâmül sonucudur. Yine bu teoriden, daha yetenekli insanların da daha özgür olmayı hak edeceği sonucu veya üstün ırk fikri çıkarılabilir. Nitekim evrim fikri, ırk ayrımını da belirginleştirmektedir. Aşağıdaki satırlar evrimin savunucularından Haeckel'e aittir:

“Medeni adamın derin düşünen zihni ile vahşinin düşüncesiz hayvan ruhu arasındaki uçurum oldukça büyüktür -vahşinin ruhunu köpeğin ruhundan ayıran uçurumdan da büyüktür-.”¹¹

-Veddahlar¹² veya Avustralya zencileri gibi- aşağı ırklar, psikolojik bakımdan, medeni Avrupalılardan ziyade memelilere -maymun ve köpeklere- daha yakındırlar. Bu yüzden, onların hayatları için tamamen farklı bir değer tayin etmeliyiz...¹³

İnsan-dışı türlerle ilgili evrim açıklamaları, beşeri alana aktarıldığında da sadece tasvirî olarak kalmamakta, ister istemez *normatif* ve *değer bildirici* olmaktadır. Dolayısıyla bu tasvirler, değerler dizisini altüst etmekte ve beşerî alana ilişkin yeni normları gündeme getirmektedir. Değerler dizisini altüst eden bu teori, doğal olan ile beşerî olan arasındaki farklılığın göz ardı edilmesiyle belirginleşmektedir.

Burada insan-varlık ilişkisinin, doğa ile insanın ortak ve farklı özelliklerinin ortaya konması; zihnen doğal

¹¹ Haeckel, Ernst, *The Wonders of Life -A Popular Study of Biological Philosophy-*, translated by Joseph McCabe, Watts & Co., London 1904, s. 407.

¹² Seylan ormanlarında yaşayan halk.

¹³ Haeckel, *a.g.e.*, 406.

alandan beşerî alana geçişin nasıl olması gerektiği üzerinde ayrıntılı olarak durmak son derece önemlidir.

a. İnsan-Varlık İlişkisi

Varlık ve mahiyet ilişkisi açısından; insan ve doğa aynı niteliktedir. Doğadaki tüm diğer varlıklar gibi insanın varlığı da kendi özünden gelmez. Evren gibi insan da “**mümkün bi’z-zât (özü gereği mümkün)**” ve “**vacib li-ğayrih (başka bir nedenden dolayı zorunlu)**” bir varlıktır. Özü ve mahiyeti açısından insanın varlığı kadar yokluğu da düşünülebilir. Ancak ilahi iradeye konu (müteallak) olduklarında, bunlar zorunlu olarak yokluktan varlık alanına çıkarlar. Yani onlar, Allah’ın irade etmesi nedeniyle “zorunlu var”dırlar. İlahî iradeyi yansıttığı için insan da doğa da değerlidir.

Ancak varlıklar içinde canlıların ayrı bir değeri daha vardır. Canlılar, Allah’ın alim, hakim, mürid gibi esmasının tecellileri olmaları yanında el-Muhyî (dirilten), el-Mumit (öldüren), el-Mukit (rızk veren) gibi isimlerinin de tecellileridir. Elbette bu esmanın tecellilerinde cansız varlıkların da rolü vardır. Çünkü ekosistem, canlılar, cansız varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiler ağından oluşur. Tabiatta ekolojik düzenin devamlılığı için bu farklı varlıkların ve bunlara verilen rollerin devamlılığı şarttır. Yine de ekolojik düzenin doğadaki hayatiyetin ve bioçeşitliliğin devamı için rol oynaması hayatiyetin ayrı bir değeri olduğunu gösterir.

Canlı varlıkların doğadaki diğer varlıklardan ayrı bir değeri olması gibi insanın da canlı varlıklar arasında ayrı bir değeri vardır. Çünkü, doğadaki tüm diğer varlıklar Allah’ın tekvîni iradesine konu iken insan aynı zamanda Allah’ın teşrîi iradesine de konudur. Onun bu farklılığı insanı varlık alanında farklı bir konuma taşımaktadır. **Doğal olan** ile **beşerî olan** arasındaki ayırım da

insanın bu konumuyla belirginleşmektedir.

b. Doğal Olan ile Beşerî Olan Ayrımı

Bu konunun iyi anlaşılması için, insanın tekvîni iradenin tecellisi olma yanında teşrîi iradeye muhatap oluşuyla ilgili bazı hususların üzerinde durulması gerekmektedir.

Allah insanı kurumuş bir balçıktan yaratmıştır.¹⁴ İnsan topraktan gelmiştir ve dünya hayatı sona erdiğinde tekrar toprağa dönecektir. Bununla birlikte insanın yaratılışında maddî âlemi aşan bir boyut daha vardır. Çünkü Allah, insana ruhundan üflemiştir.¹⁵ İnsan, Ruhü'l-Kudüs, Ruhü'l-Emin ile gelen vahyi alacak veya tebliğ olunan vahyi kavrayacak bir ruha; mahlûkatta Hâlık'ın işaretlerini görecektir, düşünebilecek, doğruyu yanlıştan ayırt edecek bir akla, iyiyi kötüden ayırt edecek bir vicdana, bilgi ve düşünceyi benliğinin bir parçasına dönüştürebilecek bir şuur yeteneğine sahiptir.

Bu yetenekler, insanın doğayla ilişkilerini kökten değiştiren diğer bir özelliğine temel oluşturmaktadır. O da insanın ahlaki bir özne olmasıdır. Oysa doğadaki diğer varlıklar, ahlaki özne değildir. İnsanın doğadaki varlıkla ilişkilerinin ahlaki bir yönü vardır. Doğadaki varlıklar, ahlakî sorumluluk taşımazlar, ancak onlara karşı insanın ahlaki sorumlulukları vardır. Çünkü insan ahlakî kavramlarla düşünebilen, davranışlarına ahlakî değerini tayin edebilen, ahlakî duyarlılıkla farklı alternatifler arasında tercihte bulunabilen, vicdan ve sorumluluk bilinci-

¹⁴ Rahman, 55/14.

¹⁵ Secde, 32/9; Hicr, 15/28-9; Sâd, 38/72. İnsana üflenen ruhun Allah'a izafesinin, insanda ilahî ruhun hululü değil, insanı onurlandırılmasının temsili bir ifadesi olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 390; Râğib el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İst. 1986, s. 299.

ne sahip bir öznedir. O, sevgi, şefkat, incelik, kerem, ünsiyet, diyalog, anlama, öz-veri gibi onu yücelere ve mükemmelliği götüren asil özelliklerin, ulvî sıfatların taşıyıcısıdır.

İnsanın ahlakî bir özne oluşu, **doğal olan** ve **beşerî olan** ayrımının altını çizmektedir.

Doğal olan, daha açık ifadeyle doğal yaşama ait olan davranış, ahlakî kavramlarla düşünülmeyen davranışlardır. Bir çitanın yeni doğmuş bir ceylan yavrusunu avlaması ve yemesi, bir filin ağaç kabuklarını soyarak yemesi, bazı bitkilerin bulunduğu yerde başka bitki türlerine fazla yaşam alanı tanımaması, iyi ve kötü gibi ahlakî yargılarla nitelenemez. Bunlar doğaldır ve üzerinde tasviri/deskriptif olarak kelimeler edilebilir. Doğal olandan normatif sonuçlar çıkarılması bazen önemli yanlışlara neden olabilir. Darwin'in korkunç yanılması da buradadır: O, teorisi, henüz doğrulanmadan önce, beşerî olan üzerinde de konuşmaya başladı. Onun teorisi, biyolojinin sınırlarını aştı ve tarih kurgusuna dönüştü. O ve izleyenleri, ortaya koyduğu teoriden hareketle insanoğlunun resimli-çizimli tarihini yazmaya koyuldu. Marksizmde, Fruedizmde, Liberalizmde olduğu gibi tarih kurgusu yoluyla teoriyi desteklemeye yöneldi.

Beşerî olan ise, insana ait olan ve dolayısıyla insanın ayırteci özellikleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye konu olan davranışlardır. Aslında insanda da doğadaki başka canlı türlerinde gözlemlenen şefkat, öfke, kıskançlık ve şehvet gibi kuvveler vardır ve doğaldır. Onda, vahşi yaşamda gözlemlenen bazı davranış ve tutumların en yıkıcı şekli de ortaya çıkabilir. O, kendini savunmak için verilmiş öfkeyi akılla dengelemediğinde öfke onu saldırganlığa iter; insan artık saldırganlık, şiddeti hatta öldürmeyi sevebilir. Ancak insanda doğal olanı

aşan kabiliyetler de vardır; akıl, vicdan, adalet hissi, inanç ve değer bilinci. Bunlar da beşerîdir. Bu beşerî kuvveler, insandaki doğal kuvveleri dengeler, onu yıkıcı tutum ve davranışlardan yapıcı olana yöneltir. Onu, tabiatın ötesinde olanı kavramaya, inanmaya, ahlakî kavramlarla düşünmeye, ilkeler ve değer yargılarına göre hareket etmeye sevkeder. Onun teoloji, felsefe, ahlak, hukuk, bilim, sanat, ortaya koyabilmesini sağlar. “İnsan doğası” denildiğinde, insanın yukarıda anlatılan her iki yönü birlikte düşünülür ve düşünülmelidir. İslamî literatüre ait “fitrat” kavramı da insanın, merkezinde dinî ilgi ve duygunun bulunduğu ahlakî boyutuna işaret eder. Dolayısıyla insan doğasından ve yaratılış özelliğinden söz edildiğinde, insan-dışı doğayla ilişkili, onunla benzerlik ve ortak noktaları olan ama ondan özünde farklı bir muhtevaya işaret eder.

Beşerî olan üzerinde ahlakî yargılarla, kural bildirici/normatif şekilde kelimeler edilebilir. Dahası, beşerî olana ilişkin gözlem ve deneye dayalı verileri ve tasvirî açıklamaları, ahlakî yargılardan, kural bildirici önermelerden tamamen koparmak mümkün değildir. Beşerî bilimlerdeki objektiflik sorununun kaynağı da burası olmalıdır. Felsefe, beşerî bilimler, din bilimleri alanlarında elbette **doğru bilgiler** vardır; ama **objektif bilgilerin**; bilimcinin hiçbir tarafa ilişmeden, **havada asılı durarak** yaptığı gözlem, deney ve akıl yürütmelerin neticesi olan bilgilerin olduğunu söylemek son derece güçtür. Beşerî alanda olana ilişkin tespitler, başka bir akıl yürütme sürecinin ardından olması gerekene dönüşür. Olan ile olması gereken arasında bir mesafe vardır ve bu mesafe insan tarafından, objektiflik dediğimiz şeyin ötesine geçilerek, aşılır.

Doğalın nasıl olduğuna ilişkin verilerden beşerî olana izdüşümde bulunulduğunda, aynı zamanda olması

gerekene ilişkin zımnî bir açıklama da vardır. Oysa yukarıda belirttiğimiz üzere, vahşî doğada olan ile beşerî alanda olması gereken çok farklıdır. Vahşî kelimesinin bile, beşer ve toplum hayatı için (örn. vahşî kapitalizm, vahşet) kullanıldığında taşıdığı değer, doğadaki yaşamı ifade etmek için (vahşî doğa) kullanıldığında işaret ettiği değerden büsbütün farklıdır. Birinci kullanımında vahşî kelimesi, iyi bir düzenin olmayışına ve ahlakî bir sapmaya işaret ederken ikincisinde moral yargıların dışında kalan bir düzeni dile getirir.

Yine siyasal güce temel oluşturan irade ve ilkeyi açıklamak ve onu sınırlandırmak, böylelikle de insan haklarını temellendirmek, bireyin siyasal güce karşı hak talebini haklılaştırmak için başvuran “doğa durumu (tabii hâl)” ve “doğa yasası (tabii hukuk, natural law)” da bu özelliğine karşı tamamen oluşlu bir mana taşımaz. Örneğin Thomas Hobbes’a göre “doğa durumunda herkes herkese karşı daima savaş halindedir.¹⁶ O, temel doğa yasasını da doğal olarak, herkesin her şeye, bir başkasının bedenine bile hakkı olması şeklinde ifade eder. Onun temel yanlışı da bu noktada ortaya çıkar. Hobbes’a göre insanların barışa ulaşmak için çalışmalarını emreden bu temel doğa yasasından şu ikinci yasa çıkar: Bir insan, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.¹⁷ Bu esas üzerinde barışı sağlayacak genel bir gücü kurmanın tek yolu da bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Böylece,

¹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, trc. Semih Lim, İst. 1993, s. 94.

¹⁷ Hobbes, *a.g.e.*, 97.

*Ejderha'nın yani ölümsüz tanrı'nın altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrı, devlet doğar.*¹⁸

Bu görüşteki temel yanlış, doğal olan ile beşeri olan arasındaki farkı yeterince kavrayamamaktır. İnsan aklının zekâyı aşan bir kabiliyet olduğunu, ilahî mesajı alacak ve kavrayacak bir formda olduğunu; insanın yalnızca ihtiyaçlar ve olanakla değil aynı zamanda ahlakî kavramlarla düşünebildiğini; bir hayır toplumu tesis edebildiğini düşünmemektir. Allah mutlak iyidir. Onun iradesi de değer bildirir. Varlıklar, Allah tarafından varlığı irade edildiği için değerlidir. Doğada, insanların nazarında kötü ve acı verici olarak gördükleri şeyler (doğal kötülük), özünde (bi-zati-h) kötü değildir. Onların kötülüğü izafi ve ademîdir. İyinin gerçekleşmesine hizmet ettiklerinde, vücudî bir iyiliğe dönüşürler. İnsanın kazanımı olan kötülükler (ahlakî kötülük) ise Allah'ın tekvîni/yaratıcı iradesine ve meşîetine dayansa da Allah'ın emrettiği, razı olduğu ve sevdiği davranışlar değildir. İrade ve meşîet ile emir, rıza ve muhabbet arasındaki bu farklılık, insanın özgürlüğünü temellendirir; insanda ahlakî erdem in gerçekleşmenin temel şartlarından birini sağlar. Buna ilaveten, Allah'ın vahyine mazhar olan insanoğlu da özünde iyilik potansiyeli taşır.¹⁹ Siyasi gücün varlık nedeni de bir bakıma, insanın “en güzel”i ortaya koyma potansiyelinin önünü açmaktır. Doğa durumu ve doğa yasasını olumlu anlamda kullanan John Locke'nin düşüncesinde bile toplum sözleşmesiyle ortaya çıkan “sivil/medenî durum” a kıyasla “doğa durumu” ve “doğa yasası” olumsuz bir anlam kazanır.²⁰ İnsan haklarının doğa

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, 129-130.

¹⁹ Bkz. Mülk, 67/2; Kehf 18/7.

²⁰ Locke, John, “(Readings from) The Two Treatises of Civil Gover-

durumu ve doğa yasasıyla temellendirilmesinin sonucu da sosyal haklara yer vermeyen, burjuvazinin çıkarları ve vahşi kapitalizmle uyumlu bir insan hakları öğretisi olmuştur. Bugün de doğal ile beşerî olan arasındaki ilişkiyi ve farklılığı göz ardı edildiği sürece karşımıza kamil bir ekolojik anlayış çıkmayacaktır. Bunun en önemli örneği, sosyal darvinizm ve öjenik harekettir.

1. SOSYAL DARVİNİZM

Sosyal darvinizm, doğadaki canlı türleri arasında evrim farklılıkları olduğu gibi insan ırkları arasında da evrim farklılıkları olduğunu kabul eder. Örneğin “ekoloji” kavramını ilk kullanan Haeckel’e göre daha gelişmiş hayvanların, özellikle tek eşli memeliler ve kuşların birçoğu, düşük vahşilerden daha yüksek bir aşamaya ulaşmıştır.²¹ O, kuzey ırklarının üstünlüğüne inanmış, ırkların karışmasına katıyetle karşı çıkmış ve ırkların ıslahını şiddetle desteklemiştir. O, doğal düzenin toplumsal düzeni belirlediğini; uygarlık ve ulusların yaşamının doğadan ve organik hayattan kaynaklanan aynı kurallarla belirlendiğini savunmuştur. Onların benimsediği anti-humanist düşüncede insanoğlu, kozmosun ve doğanın inanılmaz güçlerinin bir parçası olarak görüldüğünde ve onlarla karşılaştırıldığında önemsiz bir yaratıktır.” İnsan ırkının ıslahını temel alan bu görüş, insanları doğa yasasına hapsetmenin, akli ve vicdani bir körlükle doğaya uyum fikrinin nerelere varabileceği hakkında ipucu vermektedir. Bu düşüncüyü tarihi çerçevesi içinde açıkladığımızda: Alman ırkı için diğer ırklar, doğadaki başka tür-

ment”, *Readings in Political Philosophy*, edited by. Francis William Coker, New York 1961, s. 530, 549-551.

²¹ Haeckel, *a.g.e.*, 444.

lerden daha değerli değildir; aksine doğada olduğu gibi daha gelişmiş olanlar tarafından yok edilebilir. Bu düşünce, *faşist ekolojiyi ve faşizmi* beraberinde getirmiştir. Ve ekolojinin siyasal zeminde en çok ve en büyük kabul gördüğü yer, bir zamanların Nazi Almanya'sı olmuştur.²² Bu görüşte türlerin çıkışı evrim farklarıyla açıklandığı için tür içindeki farklılıklar da alt-grupların farklı evrim düzeylerinde oluşlarıyla açıklanabilir. Bu anlayış, doğanın ve insanın sömürsünü gerekçelendirmektedir. Nitekim, vahşi ve ilkel olarak nitelenenlere uygarlığın götürülmesi XIX. yüzyıl sömürgeciliğinin etik (!) ve dogmatik gerekçesini sağlamıştı. Günümüzde de güney ülkelerinin kuzey ile aynı refah seviyesinde olmamasının nedenlerine ilişkin kimi açıklamalarda, onların kültürlerindeki “içsel kusurlar” olduğu imalarıyla karşılaşılır. Bu ima, kuzey ülkelerinin mevcut durumdan sorumlu olmadığı ama sürece nezaret edebileceklerini temellendirmektedir.²³

Bazılarına göre sosyal darvinizm, Darwin'in düşüncelerinden değil onun kötü yorumlarından çıkmıştır. Oysa darvinizmin doğrudan bir sonucu olması bir yana Darwin'in kendi yazılarında da sosyal darvinizmi görebiliriz:

“Öyle yüzyıllar öncesi kadar uzak olmayan bir zamanda Türkler tarafından bozguna uğratılan Avrupa ırklarının ne gibi bir tehlikeye maruz kaldığını, oysa şu an bunun düşüncesinin bile ne kadar tuhaf geldiğini hatırlayın. Kafkas ırkları diye adlandırılan daha

²² Genç, Savaş Volkan, “Derin Ekoloji Penceresinden Hayvana Bakış”, *Veteriner Hekimler Derneği Dergisi*, LXXVIII/2 (2007), s. 36; Staudenmaier, Peter, *Faşist Ekoloji (Nazi Partisi'nin “Yeşil Kanadı” ve Faşist Ekolojinin Tarihsel Kökenleri)*, trc. Ahmet. A. Aşıcı, Sezgin Ata, www.ekoses.com/

²³ Ata, Sezgin, “Sürdürülebilir Bir Barbarlığa Doğru mu Özgürlükçü Bir Toplumla Doğru mu?”, *Özgür Üniversite Forumu*, 03/2002, s. 42.

medeni ırklar, varoluş mücadelesinde Türkleri kolaylıkla mağlup ettiler. Dünyaya baktığımda, çok da uzak olmayan bir tarihte, aşağı ırkların büyük çoğunluğunun daha medenileşmiş ırklar tarafından dünyanın her yerinde elimine edileceğini görüyorum.”²⁴

“Yüzyıllarla ölçülebilecek kadar uzak olmayan gelecek bir zaman diliminde, medeni insan ırkları, vahşi ırkları neredeyse dünya çapında imha edecek ve onların yerine geçecektir. Aynı zamanda insan benzeri maymunlar da Prof. Schaaffhausen’in işaret ettiği üzere, kuşkusuz yok edilecektir. İnsan ve onun en yakın akrabaları arasındaki mesafe, o zaman daha da genişleyecektir. Çünkü ümit ettiğimiz üzere “Kafkas ırklarından bile daha medeni durumda olan insan [ırkı] ile bir babun kadar aşağı bazı maymun türleri arasındaki mesafe”, şu anki “zenci veya Avustralyalı ile goril arasındaki mesafe”nin yerini alacaktır.”²⁵

Bu yaklaşımda doğada hüküm süren hayat mücadelesi, bir ekosistemdeki besin zincirinde zayıf olanın diğerlerine besin olması, güçlü olanın geniş bir egemenlik alanı oluşturması zayıf gibi durumlar, beşerî alana da teşmil edilmiş, dahası, insanlık tarihinin genel geçer kuralları olarak görülmüş; ırklar arasındaki mücadele tarihin akışının debisi olarak düşünülmüştür. Evrime paralel olarak tasvir edilen canlı türleri arasındaki mücadelenin toplumsal uzanımı, insan ırkının hem kendi içinde hem de diğer canlı türlerine karşı amansız bir savaşı şeklinde tasvir edilmiş; tıpkı Marksizmde olduğu gibi “**kurgudan hareket**”le “**geleceğe ilişkin kehanet**”lerde bulunulmuştur.

²⁴ Darwin, Charles, *The Life and Letters of Charles Darwin*, D. Appleton and Company, New York 1888, I, 286.

²⁵ Darwin, *a.g.e.*, I, 156.

Sosyal Darwinizm, insan ırklarının hem birbirleriyle hem de insan-dışı türlerden -insan türüne daha yakın görülen- maymun türlerine karşı savaşını, -biyolojik bir yasa olan doğal ayıklanmanın getirdiği- rekabetin bir sonucu olarak aslında haklılaştırmaktadır. Bunun sonucunda da yalnızca çevrenin, doğal değerlerin, yeraltı ve yer üstü zenginliklerin değil aynı zamanda insanın sömürülmesinin de doğal karşılandığı bir zaman dilimi yaşanmıştır. Bu durum, vahşi kapitalist gelişmeye içten bağlıdır. Çevrenin ve doğanın ne pahasına olursa olsun işletilmesi, doğanın zenginliklerinin tüketilmesi bir gereklilik olarak algılanmış, klasik iktisat kuramı bu olgu üzerine kurulmuştur.²⁶ İnsan ırkında seleksiyonun temeli olarak sosyal ve iktisadi alandaki yaşam mücadelesini ve serbest rekabeti yüceltmesi, Marksizm tarafından darvinizmin tenkit edilmesine neden olmuştur. Örneğin Engels, şöyle demektedir: “Darwin, serbest rekabetin, yaşama savaşımının, iktisatçıların en yüce tarihsel başarı diye kutladıkları savaşımın *hayvanlar dünyasının* normal durumu olduğunu kanıtlarken, insanlar konusunda, özellikle kendi yurttaşları konusunda ne kadar acıklı bir hiciv yazdığını bilmiyordu.”²⁷

Sosyal darvinizm, insan-çevre ilişkisi konusunda da yeni bir yaklaşımı temellendirmektedir. Bu yaklaşım, ancak faşist ekolojiye imkân vermektedir.

“*Sosyal lamarkizm*” kavramsallaştırması da sosyal darvinizmin temel eğilimini ortaya koymaktadır. Maurice N. Richter, “*sosyal darvinizm*”, rekabet ve mücadele yoluyla diğerlerinin varlığını sürdürürken bazı türlerin elen-

²⁶ Keleş, Ruşen; Hamamcı, Can, *Çevrebilim*, İmge Kitabevi, Ank. 1993, s. 41.

²⁷ Engels, Friedrich, “Doğanın Diyalektiği'ne Giriş”, *Marks-Engels, Seçme Yapıtlar*, Sol Yay., yer yok 1979, III, 65.

mesi yoluyla toplumun iyileştirilmesi girişimi ifade ettiğine göre eğitim, sağlık hizmeti vb. yollarla toplumdaki insanları iyileştirmek suretiyle toplumun ıslahı girişimin de “sosyal lamarkizm” olarak isimlendirilebileceğini söyler.²⁸ Darwin, çeşitli müdahalelerle zayıf bireylerin hayatta kalmasının, insan türünün ıslahını engellediğini; doğal seleksiyonun insan toplumunda işlemlerini engelleyen bu tür işlemlere son verilmesi gerektiğini savunur. Onun aşının insan türünün ıslahını engelleyeceği endişesi de dikkat çekicidir. Onun bu görüşleri, nüfus fazlalığı gerekçesiyle, açlık ve kuraklığın hüküm sürdüğü ülkelerdeki insanlara yardım etmenin yanlış olduğunu söyleyenleri de destekler niteliktedir:

“Aşı yapmanın eskiden çiçek hastalığına dayanamayan zayıf yapılı binlerce insanı koruduğuna inanmak için neden var. Böylece uygar toplumun zayıf üyeleri, kendi türlerini çoğaltırlar. Evcil hayvanların ıslahına çalışan hiç kimse, bunun (aşının) insan ırkı için oldukça zararlı olduğundan kuşkulanmayacaktır. Bakımsızlık veya yanlış uygulanan bakımın nasıl çarçabuk evcil bir ırkın dejenerasyonuna yol açtığı şaşırtıcıdır, fakat insanın kendi durumunu hariç tutarak söyleyelim, neredeyse hiç kimse en kötü hayvanlarının çoğalmasına izin verecek kadar bilgisiz değildir”²⁹

²⁸ Richter, Maurice N., “Evolution: Biological, Social, Cultural”, *Encyclopedia of Sociology*, ed. by Edgar F. Borgatta, MacMillan Reference Books, New York, 2000, II, 877.

²⁹ Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, D. Appleton and Company, New York 1882, s. 134. Darwin’in savaşı onaylamamasının nedeni de savaşın doğal seleksiyona engel olmasıdır. Ona göre savaş, en iyi insanların seçilerek hayatta kalmasına yol açmaz. Aksine, zayıf yapılar savaştan kaçarak hayatta kalıp çoğalabilirken, en iyi insanlar savaşta mahvolurlar. Richter, Maurice N. “Evolution: Biological, Social, Cultural”, *Encyclopedia of Sociology*,

Bu satırlarda İnsana bir canlı türünün bireyi olmak dışında gerçek bir değer atfedilmediği, bireyin yaşamı hakkında insan türünün tekâmül seviyesini yakalayıp yakalamadığına göre karar verildiği görülmektedir. Beşerin aklı ve vicdanî çabasına evrim teorisinin temel iddiasıyla uyuşmadığı için karşı çıkılmaktadır. Bu satırlar, öjenik düşüncenin tohumlarının da Darwin tarafından atıldığını göstermektedir.

2. ÖJENİK

Sosyal darvinizm, bireyin salt insan olmakla sahip olduğu anlam ve değeri görmemiş, doğal alanla beşeri alan arasındaki farkı göz ardı etmiş, bu nedenle de özür-lüleri, ayıklanması gereken unsurlar olarak düşünmüştür. Bu fikir, XIX. yüzyılın sonlarında patlak veren ve XX. yüzyılın ilk yarısında çok sayıda taraftar toplayan “*öjenik (eugenics, soyarıtımı)*” teorisine açılımını ve uygulamasını bulmuştur. Sosyal darvinizm, insanî müdahalelerle toplumdaki kötü unsurların, yani özürlü ve bakıma muhtaç kişilerin korunmasına karşı çıkarken öjenik, bunun yanı sıra onların ölümünü çabuklaştırıcı fiillerin uygulamaya konmasını, gelişmiş ırktan ve iyi yapıları olanların çoğalmasına yönelik tedbirlerin alınmasını istemiştir.

Second Edition, Edited by Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery, Macmillan Reference, New York, 2000, I, 878. Darwin'in doğal ayıklanmacı evrim teorisi, sosyal alana “doğru” yerine “yararlı” olana yani hayat kavgasında insanın elini güçlendirene öncelik vermek şeklinde aktarılır. Sosyal darvinizmin etkisiyle bazı Osmanlı aydınları, doğru olanın değil yararlı olanın yeğ olduğu fikri, en büyük hakikatin hayat kavgası olduğuyula temellendiriliyordu. Örneğin, misafire ikram, hayat mücadelesine aykırı olduğu geri toplumlara ait görülebiliyordu. Doğan, Atila, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları”, *Sakarya Üniversitesi İİBF Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (18-19 Kasım 2005)*, Sakarya 2005, s. 401.

Öjenik hareketin kurucusu, Charles Darwin'in kuzeni Francis Galton (1822–1911)'dur. İngiliz Bilimci Galton, “*Essays in Eugenics*” (1909) adlı eserinde, Eski Yunanca'da “iyi doğum” anlamına gelen “*eugenics*”i “gelecek nesillerin ırk kalitesini ıslah eden veya bozan sosyal kontrol altındaki etkenlerin incelenmesi” olarak tanımlamıştır.

Öjenik hareket de sakat ve hasta insanların ayıklanması ve sağlıklı bireylerin çoğaltılması yoluyla insan ırkının “ıslah edilmesi” ve “insanın kendi evrimini kendisinin yönlendirmesi” olarak görülmüştür. Bu düşünce, Darwin'in doğal seleksiyon yoluyla canlıların tekâmül ettiğini, bu süreçte cinsiyetin temel bir faktör olduğunu ileri süren teorisine dayanır. Buna göre doğada işleyen doğal seleksiyon, cılız ve hastalıklı olanları tasfiye etmekte, güçlülerin hayatta kalmasına izin vermektedir. Medeni toplumlarda ise hükümet ve dinî cemaatler yoluyla aciz ve zihinsel özürllülere yardım edilmekte, bu nedenle doğal seleksiyon toplumda işlememektedir. Eğer bir şey yapılmazsa, insan neslindeki sağlıksız ve kötü özelliklerin çoğalıp iyi özelliklerin seyrelmesinden toplum zarar görecektir.

Genetik alanındaki gelişmelerle birlikte de aynı kafa yapısına paralel iki öjenik kavramsallaştırılmıştır:

Pozitif öjenik: “iyi ırktan gelen” insanların kendi aralarında evlenmelerini ve çoğalmalarını destekleme.

Negatif öjenik: “iyi ırktan gelmeyen” insanların evliliklerini ve(ya) çocuk yapmalarını engellemek.³⁰

Galton, kendi soyunu üstün göstermeye yönelik araştırmalar da yapmış; onlarda bazı kalıtsal özellikler olduğuna inanmıştır. Böylece öjenik fikri, trajik bir ırkçı-

³⁰ Hallanger, Nathan J., “Eugenics”, *Encyclopedia of Religion*, editor in chief: Lindsay Jones, Thomson Gale, USA 2005, V, 2879.

lığa altyapı oluşturmuştur.

Öjeniyi Almanya'da ilk benimseyen ve yayan kişi ise tanınmış evrimci biyolog Earnst Haeckel'dir. O, yeni doğan sakat bebeklerin zaman geçirilmeden öldürülmesini, böylece toplumun evriminin hızlandırılmasını önermiş, hatta cüzzamlıların, kanserlilerin ve akıl hastalarının da öldürülmeleri gerektiğini, yoksa bu kişilerin topluma yük olacaklarını ve evrimi yavaşlatacaklarını savunmuştur. Ona göre, iyileşmesi imkânsız binlerce hastalıktan yüzlercesi –deli, cüzzamlı, kanserli insanlar vs.– modern toplumlarımızda suni olarak hayatta tutuluyor; ne kendilerine ne de genel bünyeye zerre yararı olmaksızın onların acıları özenle uzatılıyor. Avrupa'da 2 milyon akıl hastasından en az 200 bini tedavi edilemezdir. Bu rakamlar, kendilerine faydasızlara ne büyük bir acı kitesine, aileleri için ne geniş bir sıkıntı ve ıstırap miktarına, ne devasa bir özel ve kamu harcamalarına işaret ediyor! Devasız hastaları tarif edilemez azaplarından bir doz morfinle kurtarılsalar, bu acı ve pahadan kaçınılabilirdi?³¹

Almanya'da öjenik hareket (*rassenhygiene*), Alman ırkının üstünlüğüne inanan, Adolf Hitler ve Nazi hareketinin iktidara geldikten (1933) kısa bir süre sonra sosyal darvinizmi uygulamaya koymaları ve cebri sterilizasyon kanunlarını geçirmeleriyle hız kazanmıştır. Birleşik Devletlerdeki öjenik programları, başka yerlerde geniş ölçüde gözden düşerken, Nazi rejiminin ırk arındırma programının dehşet verici boyutlarına ilham kaynağı olmuştur. Nazi bilimci ve politikacılar, kimlerin ayıklanacağını belirlerken daha geniş bir güç kullanmaya ilişkin argümanlarını oluşturmada, Amerikan, özellikle Kaliforniya'daki

³¹ Haeckel, *The Wonders of Life*, 123.

öjenik tecrübeden yararlanmışlardır.³² Hitler “Öjenik Kısırlaştırma Kanununu” formüle ederek resmi bir öjenik politikası başlatmıştır. 1937’ye değin 235 bin insan kısırlaştırılmıştır. Ayrıca Alman toplumu içindeki akıl hastaları, sakatlar, doğuştan körler ve kalıtsal hastalıklara sahip olanlar, özel “sterilizasyon merkezleri”nde toplanıyordu. Bu kişilere, Alman ırkının saflığını ve evrimsel ilerleyişini bozan parazitler olarak bakılıyordu. Nitekim bir süre sonra toplumdan soyutlanan bu insanlar, temerküz kamplarında hekimler tarafından kobay olarak kullanıldıktan sonra öldürülmeye, topluca fırınlarda yakılmaya başlanmıştır. Diğer yandan da öjeninin bir diğer şartı olarak, Alman ırkını temsil ettiği kabul edilen sarışın mavi gözlü genç erkek ve kadınlar, ilişki kurup çocuk yapmaya teşvik ediliyordu. 1935 yılında bu amaçla özel üreme çiftlikleri kurulmuştur. Irk ölçütlerine uygun genç kızların yerleştirildiği bu çiftlikler, sürekli olarak Nazi birlikleri tarafından ziyaret ediliyordu. Çiftliklerde doğan gayrimeşru çocukların, kurulması hedeflenen bin yıllık Alman krallığının askerleri olarak yetiştirilmesi tasarlanıyordu. Öjenik hareket, fikirlerinin Hitler Almanya’sında Yahudi soykırımını ve çeşitli başka grupların üyelerine uygulanan jenosidi desteklemek için kullanılmaya başlamasından sonra gözden düşmüştür.³³

1910–1940 yılları arasında özellikle Almanya, İngiltere ve ABD’de öjenik görüşleri yaymayı amaçlayan

³² Hallanger, Nathan J., “Eugenics”, *Encyclopedia of Religion*, editor in chief: Lindsay Jones, Thomson Gale, USA 2005, V, 2880.

³³ “Öjenik Teorisi Darwin’in Fikirlerine Dayanır”, www.dinlertarihi.net/; Richter, a.g.m., I, 879; Wittmann, Emily, “To What Extent Were Ideas And Beliefs About Eugenics Held in Nazi Germany Shared in Britain And The United States Prior to The Second World War?”, *Ideas and Beliefs About Eugenics Held in Nazi Germany*, Vesalius , X, I, 16 - 19, 2004, s. 19.

örgütler kurulmuştur. Bunlardan “Eugenics Record Office”, ABD’de öjenik, bilimsel düşünce ve biyolojik-genetik araştırma faaliyetleri olmanın ötesinde kamuoyunu etkilemeye ve sosyal hukuk sistemini ırkî esaslara göre biçimlendirmeye uygun bir araç olarak kullanılmıştır. ABD’de 1911–1930 yılları arasında 24 Eyalette insan ve özürlü haklarına aykırı fakat öjenik ilkelere uygun değişik kanunlar kabul edilmiştir. Irklar arası evliliklerin yasaklanması ve marjinal gruplar olarak kabul edilen özür-lü, hasta ve suçluların kısırlaştırılması, bunlardandır.³⁴

Öjenik görüş, kendilerini “bio-etikçi” olarak takdim eden bazı pozitivist bilim adamlarında görülmektedir. Bunlardan biri, hayvan hakları hareketinin öncüsü kabul edilen Avustralyalı bio-etikçi (veya tıbbî etikçi) Peter Singer’dir. Özür-lülerin yaşamalarına kanunî sınırlamalar getirilmesi gerektiğini savunan Singer’in görüşlerini, “*in-san*” ve “*şahıs*” kavramlarını birbirinden ayırarak temel-lendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, “ağır derecede özür-lü ve bakıma muhtaç bir insan, konumu ve fonksiyonu gereği şahsiyetten ve haysiyetten uzak bir hayat yaşa-maktadır. Dolayısıyla normal insanî vasıflarını ve yete-

³⁴ Seyyar, Ali, “*Dünden Bugüne Batı’nın ve İslâm Medeniyeti’nin Özür-lülere Bakışındaki İlim ve İnsanlık Ölçüsü*”, www.dezavantaj.org/index.php/yazarlarimiz/78-ali-seyyar-prof-dr-/1710-duenden-buguene-batinin-ve-slam-medeniyetnn-oezuerluelere-bakiindak-lm-ve-nsanlik-oelcuesue “ABD” Öjenik Topluluğu’nun öjenik ilkelere bağlı dinî yükümlülükleri teşvik etme yollarından biri, din adamı vaaz yarışmasına sponsorluk etmektir. Sunumlar, öjenik fikirleri açık ve kapsamlı biçimde sunma yetenekleri göre değerlendiriliyordu. Çoğu din adamı, bunu dini öğretileri öjenik fikirler ışığında yorumlayarak yaptı. Bir vaazda iddia edildi ki İncil, bir öjenik kitabıdır. Çünkü o, önemli önderler ve peygamberlerin soyağacı kayıdır. İsa, en yüksek dinî ahlakî fazilete sahip bir nesebin ürünüdür. Bir başka vaazda zayıf akıllı ve hastalıklı bir çocuk dünyaya getirmenin günah olduğunu ileri sürüldü. Matta 26:24 ve markos 14:21’de İsa’nın Yahudiler doğmasalardı daha iyi olacağını söylemekle öjeniki kabul ettiğini iddia etti. Hallanger, *a.g.m.*, V, 2881.

neklerini yitirmiş bir insan, yaşama hakkından da mahrum edilmelidir. Singer, henüz bir aylık olmayan çocukların insani bilince sahip olmaları için diğer insanlarla aynı haklara sahip olmadığını söyle. O, bir yazısında açıkça şunları dile getirir: 'Özürü bir bebeğin öldürülmesi, ahlaki açıdan bir şahsın öldürülmesi ile kıyaslanamaz. Haddizatında bu öldürme işlemi, çoğu kez haksız bir eylem bile sayılmaz". Dolayısıyla, ebeveynin ciddi sakatlık ve özürleri bulanan yeni doğmuş çocuklarına ötenezi uygulama hakkı vardır. Peter Singer, mutluluk hesaplamasıyla, "Eğer, sakat bir çocuğun öldürülmesi, sağlıklı olarak doğacak başka bir çocuğun mutluluğuna daha çok katkı sağlıyorsa, mutluluğun toplam değeri sakat çocuğun öldürülmesinden dolayı daha da artacaktır.'der.³⁵

Avrupa Cemaatler Komisyonu'nun 1988 tarihli "Koruyucu Tıp" adlı proje de sosyal maliyetleri gittikçe artan ve özürülülerin de içinde yer aldığı aciz insanların sayısını toplum içinde azaltmayı hedeflemektedir. Çin'de 01.07.1995'den beri yürürlükte olan "İrk Temizliği ve Koruyucu Sağlık Kanunu" da özürü doğabilecek bebeklerin kürtaj yoluyla alınmasını mecburî kılarken, bilhassa zihinsel özürülülerin evlenmelerini de yasaklamaktadır.³⁶

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki evrim teorisi, kökeni ne olursa olsun bireylerin aynı insanlık onuruyla, eşit olarak yaratıldığı gerçeğiyle çeliş-

³⁵ Seyyar, *a.g.y.* ; <http://www.euthanasia.com/prince.html>

³⁶ Seyyar, *a.g.y.* Singer'a göre varlıklar, rasyonel olmakla birlikte, iyi ve kötü bireyin tercihlerine dayalı olduğundan bir şey bi-zatihi iyi veya kötü değildir. Ahlakiliğin (morality) de etikin de kaynağı genelde sübjektif tercihlerdir. Oysa bir grup pekçok canlı ve küçük çocuğu içinde barındırır. Bu yüzden ebeveynin kürtaj yapması, cenin için düşünülen yaşama hakkından daha önceliklidir. Kurbanın tercihlerine karşı grubun diğer üyelerinin tecihlerinin ağır geldiği zamanlar vardır. http://en.wikipedia.org/wiki/Preference_utilitarianism

mektedir. İnsanın özünde doğadaki diğer canlılarda farklı bir anlam ve değer taşıdığını; doğal yaşamın fevkinde bir yaşam gayesi ve potansiyeline sahip olduğunu göz ardı etmektedir. Irklar arası tekâmül farklılığında hareketle ırkçılık fikrini beslemektedir. Nitekim, ilk evrimci düşünceler, (Avrupa dışındaki) yerlileri Batılı insandan biyolojik olarak daha düşük olarak karakterize eden ırkçılık ve sosyal darvinizmle içli-dışlı hâle gelmiştir.³⁷ Sosyal darvinizm de evrim teorisinin bazı uzanımlarını temel gerçeklikler olarak almakta, onları doğrudan sosyal alana tatbik etmeye çalışmaktadır. Oysa, İslam dini, ırkın tekamülünü değil kişiliğin tekamülünü hedefler. Bunun için de insanogluna yaratılıştan gelen bir değeri ve gayesi olduğunu bilincini aşılır. Ayrıca, İslam açısından, insanın özürlü oluşu, bir ceza veya insanın değerini eksilten bir durum değil ilahî imtihanın farklı bir biçimidir. Özürlünün bu durumuna sabretmesinin ahirette büyük mükâfatı vardır. Özürlü insanlara yardımcı olmak da bir ibadet biçimidir.³⁸ Bunlar, elbette “bilimsel” olma iddiasındaki öjenik ile karşılaştırılamayacak ulvî faziletlerdir.

Sosyal darvinizm ve öjenik, doğal olan ile beşerî olan arasındaki farklılığı göz ardı etmektedir. İnsanı çeşitli ayırtedici özellikleriyle bir bütün olarak tanımlamak yerine, onu varlığının bir boyutuna indirgemektedir. İnsanoğlu, vahşi doğadaki yaşamı aynen takip etmiş olsaydı, bugünkü medeniyet düzeyine ulaşamazdı. Çünkü medeniyet, vahşi doğadaki yaşamdan farklı bir düzeyi ifade

³⁷ Maryanski, *a.g.m.*, I, 257.

³⁸ İslam Peygamberi (a.s.v.)'nin şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Âmaya gideceği yere kadar rehberlik etmen, sağır ve dilsizle anlayacakları bir şekilde anlatman, muhtaç bir kimseyi ihtiyacını tedarik etmesi için gerekli yere götürmen, derman arayan dertlinin yardımına koşman, koluna girip güçsüze yardım etmen, konuşmakta güçlük çekenin meramını ifade edivermen, sadakadır..." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/168-169.

eder. Bu anlatılanlar ışığında, insanın yüce ve hikmet sahibi bir yaratıcı irade tarafından “insan olarak” varedildiğini bildiren yaratılış inancının insanî değerlere kaynaklık ettiğine dikkat çekilmelidir. Bir insanı öldürmenin tüm insanları öldürmek gibi olduğunu vurgulayan Kur’an, insanoğlunun kendine gelmesi için yegâne kılavuz olma özelliğini korumaktadır. “*Kim bir cana kıymamış veya yeryüzünde fesat çıkarmamış birisini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir.*”³⁹ ayeti bir mâsumun hakkının pragmatik gerekçelerle ihlal edilemeyeceğini apaçık bir şekilde ortaya koyar. Bir masumun yaşama hakkının ihlali, onun şahsında insanlığın; insanoğlunu tanımlayan en temel mefhum olan insaniyetin, âdeta şahsında temsil ettiği insanların öldürülmesi demektir. “Bileerek karıncayı bile incitmeme” anlayışını ortaya koyan Kur’an karşısında, “*iyi ölüm (ötanezi)*”, “*iyi doğum (öjeni)*” gibi kavramlarla gerekçelendirilen cinayetlerin savunulacak hiçbir yanı yoktur.

SONUÇ

Sanayi devriminden beri sürekli artarak bugün insanlar için hayati bir sorun hâline gelmiş bulunan çevre sorunları, insan-doğa ilişkilerini çeşitli yönleriyle yeniden ele almayı gerektirmektedir. Bu konuda ortaya konan görüşlerde karşımıza çıkan temel bir hata, doğanın ve insan doğasının iyi tanımlanmamasından kaynaklanmaktadır. Bu hata, doğal olanın beşerî alana aktarılması, insanî kimi değerlerin göz ardı edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun tipik örneği, sosyal darvinizm ve öjenik harekettir.

Sosyal darvinizm, materyalist evrim teorisinin topluma aktarılmasıdır. Bu teori, canlı varlıklar alanındaki

³⁹ Mâide, 5/32.

gayeliliği nedenselliğe indirger. Doğadaki organizmaların, ortak bir kaynaktan geldiğini; insanın tabii ayıklanma ve hayatta kalma mücadelesinin bir neticesi olarak yakın hayvan atalarından tekâmül ettiğini ileri sürer. Evrim teorisine göre, doğal seleksiyon canlı türlerinin ıslahını sağlamaktadır. Bu süreç, zayıf ve hasta olanların yol olması ve güçlü ve iyi olanların hayatta kalmasıyla gerçekleşmektedir.

Tekâmül düşüncesi, hayatın gayesini içgüdülerle belirlemeyi haklılaştırır. Bu da doğadaki denge için büyük bir tehdittir. Doğadaki diğer varlıkların içgüdüleri, doğa için yıkıcı değildir. Ancak insanın içgüdüleri, akıl ve vicdan tarafından kontrol altına alınmadığında son derece yıkıcıdır. Evrim teorisinin önemli bir yanı da doğada güçlü olanın varlığını sürdürmesini ve zayıf olanın yok olmasını bir ilke olarak tespit etmesidir. Bu ilke, bilgiyi hâkimiyet aracı olarak kullanan insanın elini güçlendirmekte ama diğer yandan doğadaki denge ve düzeni bozan her fiilin, doğadaki yaşam zenginliğine zarar verdiği gibi insan hayatını da zarar verdiğini göz ardı etmektedir.

Doğadaki tüm diğer varlıklar Allah'ın tekvîni iradesine konu iken insan aynı zamanda Allah'ın teşrîi iradesine de konudur. Onun bu farklılığı insanı varlık sfesinde farklı bir konuma taşımaktadır. **Doğal olan** ile **beşerî olan** arasındaki ayırım da insanın bu konumuyla belirginleşmektedir.

Değerler dizisini altüst eden evrim teorisi, doğal olan ile beşerî olan arasındaki farklılığın göz ardı edilmesiyle belirginleşmektedir. Doğal olan, daha açık ifadeyle doğal yaşama ait olan davranış, ahlakî kavramlarla düşünülme-yen davranışlardır. Beşerî olan ise, insana ait olan ve dolayısıyla insanın ayırteci özellikleri göz önünde bulundurularak değerlendirmeye konu olan davranış-

lardır. İnsan doğasından ve yaratılış özelliğinden söz edildiğinde, insan-dışı doğayla ilişkili, onunla benzerlik ve ortak noktaları olan ama ondan özünde farklı bir muhtevaya işaret eder. Doğalın nasıl olduğuna ilişkin verilerden beşerî olana izdüşümde bulunulduğunda, aynı zamanda olması gerekene ilişkin zımnî bir açıklama da vardır. Oysa yukarıda belirttiğimiz üzere, vahşî doğada olan ile beşerî alanda olması gereken çok farklıdır.

Evrim fikri, ırk ayırımını da belirginleştirmektedir. Çünkü canlı türleri arasındaki temel farklılıkları tekâmül farklılıkları olarak tanımlanması, sosyal alana aktarıldığında, insan ırkları arasında da tekamül farklılıkları olduğu fikrine yol açmaktadır. Sosyal Darwinizm ve öjenik, bu yaklaşımın açılım ve uygulamaları olarak tarihteki yerini almıştır.

Sosyal darvinizm de doğal seleksiyonun beşerî alanda da olması gerektiğini savunur. Bu düşünceye göre doğadaki canlı türleri arasında evrim farklılıkları olduğu gibi insan ırkları arasında da evrim farklılıkları vardır. “Ekoloji” kavramını ilk kullanan evrimci biyolog Earnst Haeckel, bazı hayvan türleri kadar gelişmemiş insan ırkları olduğunu ileri sürmüştü, kuzey ırklarının üstünlüğüne inanmıştır. Farklı evrim aşamalarında bulunan ırkların karışmasına karşı çıkmıştır. Ayrıca üstün ırk yararına diğer ırkların yok edilmesini doğal görmüştür. Ona göre, doğal düzenin toplumsal düzeni belirlemekte; uygarlık ve ulusların yaşamının doğadan ve organik hayattan kaynaklanan aynı kurallarla işlemektedir. Bu görüş, insanları doğa yasasına hapsedmenin, akli ve vicdani bir körlükle doğaya uyum fikrinin nerelere varabileceği hakkında ipucu vermektedir. Sosyal darvinizm, bireyin salt insan olmakla sahip olduğu anlam ve değeri görmemiş, doğal alanla beşerî alan arasındaki farkı göz ardı etmiş, bu ne-

denle de özürhüleri, ayıklanması gereken unsurlar olarak düşünmüştür. Bu fikirler, “öjenik (*eugenics, soyarıtımı*)” teorisine ilham kaynağı olmuştur.

“İnsan ırkının insan eliyle ıslahı” olarak görülen öjenik, Darwin’in kuzeni olan İngiliz bilimci Francis Galton tarafından ortaya konmuştur. Öjenik taraftarlarına göre doğada işleyen doğal seleksiyon, cılız ve hastalıklı olanları tasfiye etmekte, güçlülerin hayatta kalmasına izin vermektedir. Medeni toplumlarda ise hükümet ve dinî cemaatler yoluyla aciz ve zihinsel özürhülere yardım edilmekte, bu nedenle doğal seleksiyon toplumda işlememektedir. Oysa insan ırkının ıslahı için bu durum tersine çevrilmelidir. Toplumdaki yaşlı, müzmin hasta, sakat, özellikle zihinsel engelli insanların ayıklanması ve sağlıklı bireylerin çoğaltılması yoluyla insan, kendi evrimini kendisi yönlendirmelidir. Haeckel, yeni doğan sakat bebeklerin zaman geçirilmeden öldürülmesini, böylece toplumun evriminin hızlandırılmasını önermiş, hatta cüzamlıların, kanserlilerin ve akıl hastalarının da öldürülmeleri gerektiğini, yoksa bu kişilerin topluma yük olacaklarını ve evrimi yavaşlatacaklarını savunmuştur.

XX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ve Amerika’da çeşitli uygulamalarını bulan öjeni, Nazilerin iktidara gelmesinden sonra da Almanya’da şiddetle uygulanmıştır. Akıl hastaları, sakatlar, doğuştan körler ve kalıtsal hastalıklara sahip binlerce insan, hekimler tarafından kobay olarak kullanıldıktan sonra öldürülmüş, topluca fırınlarda yakılmıştır. Öjenik hareketin gözden düşmesi, ancak Yahudi soykırımından sonra olmuştur.

Sosyal darvinizm ve öjenik, insanı akıl, vicdan, öznelilik, sorumluluk gibi çeşitli ayırt edici özellikleriyle; bilgi, fikir, inanç, kültür ve medeniyet gibi potansiyelleriyle bir bütün olarak tanımlayamamıştır. Doğal yaşam pence-

resinden insanı, varlığının bir boyutuna indirgemıştır. Oysa insanoğlu, vahşi doğadaki yaşamı aynen takip etmiş olsaydı bugünkü medeniyet düzeyine ulaşamazdı. Çünkü medeniyet, vahşi doğadaki yaşamdan farklı bir düzeyi ifade eder. Bu anlatılanlar ışığında, insanın yüce ve hikmet sahibi bir yaratıcı irade tarafından “insan olarak” varedildiğini bildiren yaratılış inancının insanî değerlere kaynaklık ettiğine dikkat çekilmelidir. Bir insanı öldürmenin tüm insanları öldürmek gibi olduğunu vurgulayan Kur’an, insanoğlunun kendine gelmesi için yeğâne kılavuz olma özelliğini korumaktadır.

KAYNAKLAR

- ATA, Sezgin, “Sürdürülebilir Bir Barbarlığa Doğru mu Özgürlükçü Bir Topluma Doğru mu?”, *Özgür Üniversite Forumu*, 03/2002.
- AYDIN, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Ank. 1999.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul 1979.
- BOOKCHİN, Murray, *Özgürlüğün Ekolojisi -Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü-*, trc. Alev Türker, İst. 1994, s. 40.
- DARWİN, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, D. Appleton and Company, New York 1882.
- The Life and Letters of Charles Darwin*, D. Appleton and Company, New York 1888.
- DİCKENS, Peter, “Social Darwinism”, *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer, U.S.A. 2005.
- DOĞAN, Atila, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni

- Etik Arayışları”, *Sakarya Üniversitesi İİBF Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (18-19 Kasım 2005)*, Sakarya 2005.
- el-MÂTURÎDÎ, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, nşr. Mustafa Yavuz, Bekir Topaloğlu, İst. 2008.
- ENGELS, Friedrich, “Doğanın Diyalektiği'ne Giriş”, *Marks-Engels, Seçme Yapıtlar*, Sol Yay., yer yok 1979.
- ERDEM, Hüsametdin, “Monizm”, *SBA*, Risale Yay., İst. 1990.
- GENÇ, Savaş Volkan, “Derin Ekoloji Penceresinden Hayvana Bakış”, *Veteriner Hekimler Derneği Dergisi*, LXXVIII/2 (2007).
- HAECKEL, Ernst, *The Wonders of Life -A Popular Study of Biological Philosophy-*, translated by Joseph McCabe, Watts & Co., London 1904.
- HALLANGER, Nathan J., “Eugenics”, *Encyclopedia of Religion*, editor in chief: Lindsay Jones, Thomson Gale, USA 2005.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, trc. Semih Lim, İst. 1993.
- İZZETBEGOVIÇ, Ali, *Doğu ile Batı Arasında İslâm*, trc. Salih Şaban, İst 1987.
- KELEŞ, Ruşen; Hamamcı, Can, *Çevrebilim*, İmge Kitabevi, Ank. 1993.
- LOCKE, John, “(Readings from) The Two Treatises of Civil Government”, *Readings in Political Philosophy*, edited by. Francis William Coker, New York 1961.
- MARYANSKİ, A. R., “Evolutionary Theory”, *Encyclopedia of Social Theory*, ed. By G. Ritzer, U.S.A. 2005.
- RÂĞIB el-İsfehâni, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfradât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, İst. 1986.
- RİCHTER, Maurice N., “Evolution: Biological, Social, Cultural”, *Encyclopedia of Sociology*, ed. by Edgar

F. Borgatta, MacMillan Reference Books, New York, 2000.

WITTMANN, Emily, "To What Extent Were Ideas And Beliefs About Eugenics Held in Nazi Germany Shared in Britain And The United States Prior to The Second World War?", *Ideas and Beliefs About Eugenics Held in Nazi Germany*, Vesalius , X, 2004.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşaf fî Hakâiki't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, Mısır trz. (Darü'l-Fikr).

İNTERNET

KARAÖMERLİOĞLU, M. Asım, "Darwin ve Sosyal Bilimler", www.ata.boun.edu.tr

"Öjenik Teorisi Darwin'in Fikirlerine Dayanır", www.dinlertarihi.net

SEYYAR, Ali, "Dünden Bugüne Batı'nın ve İslâm Medeniyeti'nin Özürlülere Bakışındaki İlim ve İnsanlık Ölçüsü", www.dezavantaj.org

STAUDENMAIER, Peter, *Faşist Ekoloji (Nazi Partisi'nin "Yeşil Kanadı" ve Faşist Ekolojinin Tarihsel Kökenleri)*, trc. Ahmet. A. Aşıcı, Sezgin Ata, www.ekoses.com

www.euthanasia.com

MARAŞLI ÂLİM MENZİOĞLU AHMET EFENDİ'NİN SÛRE TEFSİR YÖNTEMİ

Öğret. Gör. Durmuş ARSLAN*

Özet

Menzioğlu Ahmet Efendi 1888 de Kahramanmaraş'ın Elbistan kazasının Afşin (Efsus) nahyesine bağlı Bakraç (Aristl) kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Ömer Efendi, annesi Gülsüm hanımdır.

Ahmet Efendi, Osmanlı'nın son dönemlerinde medrese eğitimi alarak yetişen ilim adamlarımızdan birisidir. O medrese eğitimine köyünde başlamış, Konya medreselerinde tamamlamıştır. Cumhuriyet döneminde resmi görev kabul etmemiş, gayri-resmi olarak bir taraftan halka vaaz ve irşat, diğer taraftan talebe yetiştirme görevini sürdürmüştür. Bu esnada hem halka yaptığı vaaz ve sohbetlerini hem de talebelerini okutmak için hazırladığı ders notlarını deftere düzgün bir şekilde kaydetmiştir. Bu düzenli çalışmalarının neticesinde ortaya Kur'an-ı Kerim'in son iki cüzünün (29. ve 30. Cüzler) muhtasar bir tefsiri ortaya çıkmıştır. Ayrıca Bakara suresinin ilk ayetleri, Âyete'l-kürsî, Bakara suresinin son iki ayeti, Yâsin, Rahman ve Vaki'a surelerinin de tefsirini aynı metotla defterine kaydetmiştir.

Bu makalemizde Ahmet Efendinin ciddi ve sistemli kayıtlarının olduğu Osmanlıca el yazması defteri üzerinde bir çalışma yaparak onun tefsirdeki metodunu incelemeye çalışacağız.

SCOLAR OF MARASH MANZIOGLU AHMAD EFFENDI'S METHODOLOG OF SURAH COMMENTARY

Abstract

Manzioglu Ahmad Effendi was born in 1888 in the town of Bakrash affiliated to the region of Afshin connected to the Elbistan of Kahramanmarash. His father is Haji Omar Effendi, his mother is lady Gulsum.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

Ahmad Effendi is one of our scientists who took madrasah education during the last period of Ottoman era. He started his madrasah education in his village and completed it at other madrasahs in Konya. During the republican period he did not accept any official mission from the state, but he preached to people and educated students. While doing these activities, he smoothly recorded in his notebooks both his sermons and course notes that he prepared for his students. At the end of these studies, a brief commentary of the last two parts of the Qur'an (29. and 30. Parts) came out. In addition, he recorded in his notebook the commentaries of the first verses of surah Baqara, Ayat al-Kursi, and surahs of Yasin, Rahman and Vaqia in the same method.

In this article, we will try to examine Ahmad Effendi's methodology of commentary, studying on his manuscript notebook in the Ottoman Turkish in which are his critical and systematic records

Key words: madrasah, education preaching, commentary, methodology

I.GİRİŞ

Menzioğlu Ahmet Efendi, Osmanlı'nın son döneminde medrese eğitim sisteminin yetiştirdiği ilim adamları halkasının son serisinde yer alan örneklerden birisidir. O, bir anlamda Osmanlı'nın sonu ve Cumhuriyetin ilk çeyreğinde yaşamış birisi olarak bir anlamda geçiş döneminin temsilcilerinden birisi sayılabilir. Bu anlamda Ahmet Efendi'nin sûre tefsiri çalışmaları hem Osmanlı medrese eğitim sisteminin ilmî anlayışını yansıtmakta, hem de ele alınan problemlere yaklaşım ve çözüm önerileri sunmada ortaya koyduğu bakış açısıyla ilgili bize ciddi ipuçları vermektedir.

Ahmet Efendi'nin çalışması, tek bir sûre çalışması olmayıp "Sûrelerin Tefsiri" diyebileceğimiz birçok sûreyi kapsamaktadır. Çoğunluğu itibariyle Mekki sûreleri ça-

lişmasına konu edinmiş olması, teknik anlamda bir tercih olmayıp, düşündüğü çalışmanın sûre sıralamasından ötürüdür. Yani O, Mülk Sûresi'nden başlayarak Nas Sûresi'ne kadar olan sûrelerin tefsirini yazmayı amaçlamış, bu sıralamada eğer (Beyyine, Zilzâl, Nasr sûreleri gibi) bir Medenî sûre yer almışsa onu da ayırmamıştır. Bakara sûresinin ilk sekiz ayeti ile (aradaki diğer ayetler atlanarak) Ayetü'l-Kürsi ve aynı sûrenin son iki ayeti arasında kurulan bağlantı bir kenara bırakılacak olursa, genel olarak müellifin, her sûreyi müstakil olarak, ayet sırasıyla ve önce meal sonra tefsir tekniği ile ve ilgili yerde kavram açıklaması veya ayetin bütünü içerisinde bir konuyu ele alarak tefsir ettiği görülür. Bu arada onun, günün ilim diliyle uzun devrik cümleler kurduğu görülmektedir. Müellif tarafından okuyucuya verilmek istenen bilgiler, bu uzun ve devrik cümleler içerisinde, ilgili kaynaklardan özetlenerek, son bilinmesi gereken şekliyle verilmektedir.

Müellif bu çalışmasını Osmanlıca olarak kaleme almış ve bir defterde toplamıştır. Açık ve okunabilir bir yazı ile önce Bakara Sûresi'nin ilk sekiz ayetini, arkasından Ayetü'l-Kürsi'yi, sonra Bakara Sûresi'nin son iki ayetini, daha sonra da Mülk Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar Kur'an'daki sıralamaya göre yer alan sûreleri, en sonunda da Yâsin, Rahman ve Vakıa sûrelerinin tefsirini yazmıştı. Bunun, o gün halkın daha çok ezber olarak bildiği ve okuduğu bilinen sûreleri öncelikle ele almak düşüncesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bu çalışmanın, söz konusu sûrelerin mealde biraz daha geniş bir tefsirle halka öğretilmek istenmesi, halkın da bunu öğrenmek için bir talepte bulunmuş olmasından kaynaklanan bir sebeple kaleme alındığı düşünülürse, o günün ilim adamlarının eserlerini telif ederken halkın ihtiyaçla-

rını öncelediklerini söylemek mümkündür.

II. MENZIOĞLU AHMET EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A.HAYATI¹

Menzioğlu Ahmet Efendi, Kahramanmaraş'ın Elbistan Kazası'nın Afşin (Efsus) Nahiyesi'ne bağlı Bakraç Kasabası'nda (Arıstıl) 1888 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Ömer Efendi, annesi Gülsüm Hanım'dır.

Ahmet Efendi, ilk tahsiline Bakraç köyünde (Arıstıl) imamlık yapan Afşin'li (Efsus) Ömer Hafız'da başlamıştır. O, Ömer Hafız'da okurken, bir gün hocasının kendisine sert ve aşağılayıcı biçimde 'Sen de oku Ahmet Efendi' demesi üzerine gülen arkadaşları arasında mahcup duruma düşmüş ve okuduğu medreseden ayrılmıştır.

Ahmet Efendi, amcası Mevlüt Efendi'nin de destek ve yardımlarıyla tahsilini devam ettirmek için, Efsus ve Elbistan'dan birkaç arkadaşıyla birlikte Maraş'a, oradan da Antep'e gidip **İlsubaşı** Camisi'nin bitişiğindeki Külliye'ye yerleşmiştir. İki yılı Buharalı Kara Hafız'da olmak üzere toplam altı yıl bu medresede Arapça eğitimi almıştır. Daha sonra bilinmeyen bir nedenle Antep'teki Medrese kapatılınca, arkadaşlarıyla birlikte yarım kalan eğitimlerini devam ettirebilmek için Konya'ya gitmiştir. Ahmet Efendi Konya'daki medresede on yıl kadar eğitim gördükten sonra köyüne dönmüştür. Ancak bir gün kendisine sorulan bir feraiz sorusu sebebiyle, Ferâiz ilmindeki ek-

¹ Demir, Necati, Yrd. Doç. Dr, *Afşin ve Yöresi Tarihi* (yayıma hazır çalışma). Necati Demir, Menzioğlu Ahmet Efendi'nin hayatı hakkındaki bilgileri, oğlu Zeki Ağır, kızı ve hayatta olan yeğenleri ve diğer tanıyanlardan almıştır. Biz de oğlu Zeki Ağır'la görüşüp merhumun hayatı ile ilgili bu yazılardan farklı bir bilgiye sahip olup olmadıklarını sordüğümüzde, gerekli bilgilerin tümünü Necati Demir'e aktardıklarını ve buna ilave edecek başka bir bilgilerinin olmadığını söylediler. Bu sebeple biz de bu bilgileri Necati Demir'in çalışmasından aldık.

sıklığını hissetmiş ve tekrar daha üst düzeyde eğitim veren Konya'daki başka bir medreseye gitmiş, orada **İnce-su'lu Mustafa Efendi, Tavas'lı Ahmet Efendi** gibi âlimlerden 8 yıl Ferâiz okumuştur. Daha sonra o, bu medreseden de mezun olarak tekrar köyüne dönmüş, kendi köyünden Ayşe Hanım'la evlenerek yuva kurmuştur. Onun hayatı boyunca unutamadığı ders hocalarından birisi de **Bergamalı Hacı Hasan Efendi** olmuştur.

Ahmet Efendi'ye Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında görev (Müftülük gibi) teklif edilmiş ise de, o, bir takım idari sebeplerle bu teklifi kabul etmemiştir. O, kendi çevresindeki insanlara hizmet etmek için her ne kadar bir çok sıkıntılara katlanıp, fedakârlıklarda bulunmuş ise de, ne Arıstıl'ın ne de Efsus'un ileri gelenlerinden yeteri kadar itibar görmemiş, kendisine gereken değer verilmemiştir. Ona gereken ilgi ve destek kendi köyünden ve çevresinden değil, diğer köylerden, bilhassa Elbistan eşrafından ve esnafından gelmiştir. Denildiğine göre "Arıstıl ağaları, Ahmet Efendi'den istedikleri fetvayı alamadıklarında 'hükümet aleyhine faaliyet yapıyor' diye 1944 yılına kadar Elbistan Ağır Ceza Mahkemesine, sonra da Afşin adliyesine şikâyette bulunmuşlardır. Ancak her defasında Elbistan'ın eşrafı ve esnafı, Afşin'de de Manifaturacı Çırağiloğlu Hafız Efendi² onun yanında yer alarak tutuklanmasına engel olmuştur."³

Ahmet Efendi kendi çevresinde, kimsenin çıkarına alet edemediği, günahlarını onaylatamadığı bir âlim olarak tanınmıştır. Hayatlarının en verimli günlerinde Türkiye onların öğretim gücünden ve eğitim faaliyetinden en üst derecede gereği gibi yararlanamamışsa da, o, kendi

² İlk hocası Ömer Hafız'ın oğludur

³ Bu bilgi Menzioğlu Ahmet Efendi'nin yeğeninden alınmıştır.

halinde 1920'li yıllardan 1953 yılına kadar bir taraftan ilmî çalışmalarını kendi köyündeki nâ-müsait şartlar altında sürdürmeye çalışmış, bir taraftan da bütün zorluklara rağmen talebe okutmayı sürdürmüştür. O günün Türkiye'sinde ilmiye mensuplarının bu insanüstü çabalarını anlayabilmek için, dönemin psikolojik, sosyolojik, siyasî ve hukukî şartlarının çok iyi tanınması ve tahlil edilmesi gerekir. Zira onların bu fedakârlıkları ve olağanüstü gayretleri sayesinde insanlarımız imkân nispetinde dinlerine bağlı kalmayı başaramışlardır. Aslında bu durum onların en büyük eseri olarak tarihteki yerini almıştır. Çünkü günümüzden geriye dönüp baktığımızda çevremizde din adına ne kadar güzellik varsa, bu onların eseridir.

Ahmet Efendi'nin bir taraftan gizli-saklı talebe okutmaya çalışması, bir taraftan halkı irşat için gece gündüz gayret göstermesi, birtakım kötü niyetli insanların içindeki kötülük hislerini galeyana getirerek, şimşekleri üzerine çekmiştir. Bu kişiler her defasında onu, "Devrimlere aykırı konuşuyor, Arapça çocuk okutuyor, laikliğe aykırı fetvalar veriyor" diye sürekli üst makamlara şikâyet etmişlerdir. Onların bu tür şikâyetleri yüzünden Ahmet Efendi ömrünün otuzbeş yılını, bazen senede birkaç kez, bazen ayda bir olmak üzere, önceleri Elbistan'a, 1944 yılında ilçe olduktan sonra da Afşin'e gidip ifade vererek geçirmiştir. Nihayet katlandığı bu sıkıntılara altmış beş yaşına kadar direnebilmiş ve 1953 yılında bir Miraç gecesine rastlayan Cuma günü vefat etmiştir.

B.ESERLERİ

Menzioğlu Ahmet Efendi yaşadığı köyünde, kendi sınırlı imkânlarıyla, çocuk yaşta girdiği ilim yolunda ilerlemeye devam etmiştir. Tefsir, fıkıh, hadis, kelam ve şiir alanındaki çalışmalarını Osmanlıca olarak defterlere kay-

detmiş, bu defterler birer yazma eser olarak günümüze kadar çocukları vasıtasıyla kaybolmadan gelebilmiştir. Düzgün, okunabilir bir Osmanlıca el yazısıyla kaleme alınan bu çalışmalar, orijinal tek nüsha olarak oğlu Zeki Ağır tarafından korunmaktadır.

1. FIKİH RİSALESİ

Bizim üzerinde çalıştığımız sûre tefsirlerini konu alan defterinden ayrı olarak bir de Ahmet Efendi'ye ait fıkıh/fetvâ konularını içeren bir defter daha vardır. O, bu defterde bazı fetvâları Osmanlıca olarak kaleme almış, bazılarını da Arapça olarak kaynaktan direkt aktarmak ve kaynağını da kitap ismi, cilt ve sayfa numarasıyla zikretmek sûretiyle yazmıştır. Fetvaların deftere kaydı sırasında ele alınan meseleler, konuları itibariyle (ibadet, muamelât vs. şeklinde) bir tasnife tabi tutulmamıştır. Ancak eski fetvâ verme tekniğine uygun olarak soru, deftere, “mesele” diye kaydedilip, sonuna da “el-cevâb, olur” veya “el-cevab, olmaz” diye hüküm verilmiş, bunun hangi fetvâ kitabı kaynağından alındığı da zikredilmiştir. Bu kayıt sırasında defter sayfasına sıralı bir şekilde değil de adeta boşluk bırakılmayacak biçimde, ama yazılar ve meseleler birbirine karıştırılmadan rahatça okunabilir bir tarzda tasnif edilerek yazılmıştır. Uzunca bir zamanın geçmiş olması ve biraz da itina gösterilmemesi sebebiyle defterin ilk birkaç yaprağı yırtılmış, bazıları da yıpranarak okunamaz hale gelmiştir. Biz bu deftere dikkatleri çekmek için yazılan fetvalardan bir iki örnek sunmakla yetineceğiz:

Örnek 1:

“Mesele: Zeyd-i sâim (oruçlu Zeyd), bir nehre dalıp gusledip, lakin cevfine (içine) su dâhil olmasa, nehre dalmakla savmı (orucu) fasit olur mu? El-cevap: olmaz. (Fetâvâ-yı Ali Efendi, s. 32)”

Örnek 2:

“Hind’in sakin olduğu evinden gayrı bir evi olup Hind o evi icara verse, evden Hind’e zekât lazım gelir mi? El-cevap: gelmez. (*Behcetü'l-Fetâva*, s. 30; *Düerer*, c.1, s.173”)

Örnek 3:

“وعند محمد ان كان الزوج جنونا او جزاما او برصا فالمرأة بالخيار” (*Düererü'l-Gurer*, c.1, s.400”) Burada soruya, ilgili Arapça ibare ki-taptan nakledilmek sûretiyle cevap verilmiştir.

Biz burada bu örneklerle yetinerek söz konusu defterin hem fetva tekniği hem kaynakları hem de o dönemde en çok sorulan sorular ve bunlara verilen cevapların değerlendirilmesi açısından ele alınıp incelenmesinin faydalı olacağını düşünüyor, ilgili araştırmacıların dikkatlerini çekiyoruz.

2. ELFÂZ-I KÜFÜR RİSALESİ

Ahmet Efendi'nin birkaç sayfayı geçmeyen bu risalesi, fetvâ kitaplarından derlenmiş olup, birtakım küfür sözlerin hem itikât hem de nikâh açısından ne kadar tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini ortaya koymak için yazılmıştır. Özellikle bu küfürlerin dine, imana, ağıza veya din-iman kastıyla mezhebe olması durumunda tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikâh gerekeceği çeşitli fetvâlarla örneklendirilmiş, fetvâların hangi fetvâ kitabından alındığı kitap adı ve sayfa numarasıyla belirtilmiştir.

3. ESMÂ-Yİ HÜSNÂ RİSALESİ

Ahmet Efendi bu risâlesini oldukça küçük bir yazı ile kaleme almıştır. Okumakta oldukça zorlandığımız bu risalede Esmâ-yi Hüsnâ (Allah'ın en güzel isimleri), teker teker bir veya bir kaç cümle ile açıklanmıştır. Biz bu risalenin giriş cümlelerini örnek olarak burada zikretmekle yetineceğiz:

”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ اللَّهِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى فَادَعَوْهُ بِهَا“⁴ Allah-u Teâlâ'nın Esmâ-yi Hüsnâsı vardır. Yani onun için meânî vardır kim, ol meâninin ahsenidir. İmdi onu ol esmâ ile tesmiye eyledi. Rivâyet olundu ki, bir racül salâtında Allah ve Rahmân ismi ile dua eyledi. Mekke müşrikleri, ‘Muhammed ve ashabı Rabb-ı vâhîde ibâdet ederiz derlerken, sebep nedir ki iki isim zikredip, Allah ve Rahman derler’ deyince, bu ayet nazil olup, Nebî (AS) buyurdu ki: ان الله تسعة ان الله تسعة Peygamberimiz: ‘Allah-u Teâlâ'nın doksan dokuz, yüzden bir eksik esmâsı vardır. Bir kimse ki onu ihsâ ede, cennete girer.’⁵ Yani her ismin hakkına riayet ede, muktezâsıyla amel ede. Meselâ er-Rezzâk dediğinde Hak Teâlâ'nın rızık verici olduğuna inanıp gayrıdan tamamını kese. Yine ed-Dârru'n-Nâfi' dediğinde hayır ve şerrin cemisinin Allah-u Teâlâ'dan olduğunu bilip menfaata şükür, mazarrata sabrede. Sair isimlerin hukûkuna bu minval üzere riayet ede. Bazıları dediler ki, ahsâ (احصا)'dan murat, isimlerin manalarını bilip tasdik ede veyahut teberrük ve ihlasla o isimleri add ede (saya). İmam Buhârî, ‘yani ezber ede’ der. Azhar olan da budur. Zira rivâyet-i âharda من حفظها نجى yerine من حفظها نجى gelmiştir.”

Müellif bundan sonra Esmâ-yi Hüsnâ'nın açıklamasına geçmektedir. Örneğin: هو الله الذى لا اله الا هو “Hak celle ve âlâ Hüviyet ve Zât haysiyetinden Allah'dır ki, Halkın O'ndan gayrı Ma'budu yoktur” dedikten sonra diğer isimleri de sırayla aynı şekilde kısa ve özlü bir biçimde açıklamaktadır.

4.MEKTUPLARI

Ahmet Efendiye zaman zaman çevreden çeşitli se-

⁴ “En güzel isimler Allah'ındır, öyleyse bu en güzel isimlerle dua edin.” A'raf, 7/180.

⁵ Buhârî, IX, 261 (2531); XXII, 393 (6843) (Şamile v. 2).

beplerle mektuplar gelmiş, o da bunlara cevaplar yazmıştır. Bu mektuplar arasında asker mektupları olduğu gibi, ilmi tartışma için yazılanlar da vardır. Bunlardan birisi de abdest ayetindeki başın mesh edilmesi ile ilgilidir. “Hidayet Haktandır” başlığını taşıyan bu mektubu Ahmet Efendi “Muhterem Sefer Efendiye”⁶ başlığından da anlaşılacağı üzere, Sefer Efendi adındaki bir hoca efendiye yazmıştır. Mektubun “asabiyetim tezâyüd etmektedir, bu da zât-ı fâzılâneye ta’rizdir” şeklindeki ilk satırından, o gün yapılmakta olan bir tartışmaya ilmi bir mutala ile sitemkâr bir cevap vermek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Mektuptan elimizde olan kısmı 15 maddeyi içeren oldukça uzun bir metindir. Birinci madde diye numara verdiği ve “ser mezheb İmam-ı Azam ve İmam-ı Yusuf ve İmam-ı Muhammed rahmetullahi aleyhim hazretlerinden başka müellif ve musannifinin kitaplarına tân eden ve cehle nispet eden kimse(nin bu iddiası), müctehid(lik) iddia etmek sayılabilir” şeklindeki paragraf, mektubun yazılış amacı ve içeriği hakkında bilgi vermektedir. İlk beş maddede abdest ayetindeki başın mesh edilmesi meselesinde “meshin miktarı” ile ilgili mezhepler arasındaki ihtilafın sebebi, fıkıh usulü bağlamında bir takım sorular sorularak tartışılmış, farz-ı itikâdî ve farz-ı amelî ayırımına dikkat çekilmiştir. Beş ve altıncı maddelerde taklîd konusu ele alınmış ve mukallid dört kısma ayrılarak, ehl-i tervîc, ashab-ı tercih ve ashab-ı temyîz açıklanıp daha sonra da “bu zevât-ı kiramın haklarında, ‘kitaplarına bidat-ı seyyie yazmışlar’ demek küfrü iltizam etmez mi?” diye bir soru ile tamamlanmıştır. Yedinci maddeden itibaren ise Cuma namazı ve Cuma namazının edasının şartları aynı usul-i fıkıh metoduyla ve bir soruya cevap

⁶ Ulu Camii İmamı.

verecek şekilde açıklanmaktadır.

Ahmet Efendi bir başka mektubunda da yine Cuma namazı ile ilgili “zühr-i âhir” meselesini ele almakta ve zühr-i âhiri bidat olarak gören birisine cevap vermektedir. Zühr-i âhirin kılınması gerektiğini, bu uygulamanın söylendiği gibi bidat olmadığını bu konunun yer aldığı ilk fıkıh kaynaklarına vurgu yaparak ibarelerle deliller getirmiştir.

Her iki mektubunda da Ahmet Efendi'nin, kaynaklar incelenmeden, ilmi olmayan, itham edici bir üslupla bu meselelerin ulu orta halkın huzuruna getirilmesinden üzüntü duyduğu ve söz konusu kişilere karşı tarizkar bir üslup kullandığı görülmektedir. Bu her iki mektubun fıkıh usulü ve deliller açısından incelenerek değerlendirilmesi başka bir çalışmanın konusu olabilir.

5.SÜRE TEFSİRLERİ

Ahmet Efendi'nin üzerinde inceleme yaptığımız bu çalışması, birçok sûrenin tefsirinin yer aldığı bir eserdir. Eser neşredilmediğinden defter halindedir. Biz bu makalemizde Ahmet Efendi'nin sûre tefsirlerini kaydettiği defteri esas alarak, onun yeptiği çalışmayı ve tefsirciliğini incelemeye çalışacağız.

II. MENZİOĞLU AHMET EFENDİ'NİN TEFSİRİNDEKİ YÖNTEMİ

A. GENEL BİLGİLER

Hayatı hakkında bilgi verirken de belirttiğimiz gibi Menzioğlu Ahmet Efendi, XIX. Yüzyılın sonu ile XX. Yüzyılın birinci yarısında yaşamış bir âlimdir. Bu yıllar, hatırlanacağı üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal ve siyasal çalkantıların, ekonomik yoksullukların, bölünmelerin, parçalanmaların ve işgallerin yaşandığı yıllardır. Bu yıllar, matbuat imkânlarının kısıtlı, eğitim imkânlarının

yetersiz, millet olarak (yoksulluklar, savaşlar vs sebeplerle) yorgunlukların hat safhaya ulaştığı yıllardır. Menzioğlu Ahmet Efendi, yaşadığı bu zaman dilimi içerisinde iki dünya savaşını ve bir kurtuluş mücadelesini bizzat görmüş, imparatorluktan cumhuriyete geçişteki birtakım değişim ve dönüşümlerin sosyal ve siyasal sancılarını hem tanık hem sanık sıfatıyla yaşamıştır. Bu dönemde ilim yoluna adım atan Menzioğlu Ahmet Efendi'nin uzunca denilebilecek bir medrese eğitimiyle, günün şartlarına göre Anadolu'da alınabilecek belki en iyi eğitimi alarak yetiştiği ve medrese müfredatına uygun olarak tefsir alanında ulaşabildiği kaynakları okuyarak bir birikim oluşturduğu söylenebilir.

Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı bir eğitimle yetişen Ahmet Efendi bir taraftan resmi bir görev kabul etmemiş, diğer taraftan da kendisinin halkı dini konularda irşad etmek ve bildiklerini başkalarına öğretmekle sorumlu olduğunu düşünerek hem okumak, hem okutmak, hem de va'zu nasihatta bulunmaktan bir an bile geri kalmamıştır. Ahmet Efendi, bir eğitim kurumu çatısı altında değil de zaman zaman evinde, zaman zaman köyünün camisinde, zaman zaman uzak yerlerden gelen talebelere kendinin belirlediği geçici mekânlarda, halkın toplu olarak bulunduğu cemiyetlerde, problemlerinin çözümü için kendisine müracaat edildiği ortamlarda gönüllü olarak bu faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu faaliyetler onu sürekli olarak okumaya ve okuduklarından defterlere düzenli notlar tutmaya götürmüş, tefsir çalışmaları da böyle sistemli ve düzenli not tutma çalışmasının bir ürünü olarak ortaya çıkmış olabilir. Çünkü o bir taraftan talebe okutmuş, onları okutmak için kendisi ders hazırlamış, hazırladığı bu notlarla öğrencilerine ders anlatmış, bunun için de çalışmasında ilim dilini ve tefsir metodunu

kullanmıştır. Bir taraftan halkı aydınlatırken bir taraftan da çevresindeki itikâdî, amelî ve ahlakî yanlışlıklarla mücadele etmiş, bunun için de kaynaklardan aktardığı bilgileri ilim ve muhakeme süzgecinden geçirip vicdanlarda etki uyandıracak bir üslup kullanmıştır. Bu sebeple müellifin, tefsirinde dirayet metoduna ağırlık verdiği söylenebilir. Zira merhumun yazdığı sûre tefsirleri orta hacimde, fazla teferruat içermeyen bazı rivayetleri, nüzul sebeplerini, sahabe ve tabiin görüşlerini içerse de ağırlıklı olarak dirayet tefsir özellikleri taşıyan bir çalışmadır.

Bu çalışma niçin yapılmış olabilir? Ahmet Efendi'nin bu çalışmayı niçin yaptığı ile ilgili elimizde kesin bir bilgi yoktur. Belki o, tefsir ettiği sûrelere bir mukaddime yazmış olsaydı, oradan bununla ilgili açık bir bilgiye ulaşılabilirdik. Ancak çalışmanın bir mukaddimesi bulunmadığından, müellifin bu konudaki amacının ne olduğunu açıkça ortaya koyan bir bilgiye ulaşma şansına sahip değiliz. Bu sebeple biz de bu sorunun cevabını, yukarıda genel bilgiler başlığı altında ele aldığımız sosyal şartlardan kaynaklanan özel durumlar ve tefsirin genel özelliklerini göz önüne alarak şu şekilde özetleyebiliriz:

1- Ahmet Efendi, Medrese müfredatı çerçevesinde temel tefsir kaynaklarını tanımış ve ilgili üstatlardan okuyup gerekli donanıma ulaşmış bir ilim adamı olarak kendisinden tefsir okumak isteyen talebelerine ders okutmak için böyle bir çalışma yapmış olabilir. Zira dönemin şartları da göz önüne alındığında, Ahmet Efendi'nin öğrencilerine hem teknik tefsir bilgilerini öğretmek, hem de ehl-i sünnetin temel görüşleri çerçevesinde Kur'an'ı anlamalarına yardımcı olmak için önceden hazırladığı ders notlarıyla öğrencilerine ders okutmanın daha yararlı olacağına kanaat getirmesiyle bu sûre tefsirleri meydana gelmiş olabilir. Arapça sarf ve nahiv bilgilerine,

kelime tahlillerine ve Müşkilü'l-Kur'an, müteşabihât gibi konulara yer vermesinden böyle bir sonuca varmak mümkündür.

2- Ahmet Efendi, çevresinde tanınan bir âlim olarak ilmi yeterliliği tartışmasız kabul edildiği için onun vaaz ve sohbetlerinde bulunanlar arasında halktan okuma yazma bilmeyenler olabildiği gibi, belli seviyede ilim adamları da bulunur, herkes kendi seviyesine göre istifade ederdi. Bu durumda olan bir kimsenin önceden hazırlanarak cemaatinin karşısına çıkması, her seviyeden insanların istifade edeceği bilgileri bir arada vermesi kendisi hakkındaki kanaatleri pekiştirmiş olmasının yanı sıra böyle bir eserin de ortaya çıkmasına vesile olmuş olabilir. Onun, çevresinde gözlemlediği inanç zaafiyetlerine, ibadetlerdeki gevşekliğe ve ahlak konusundaki zafiyetlere ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde bizzat Kur'an penceresinden ve kaynaklardaki en gerekli bilgileri süzerek özetlemiş olmasından bu sonuca ulaşmak mümkündür.

3- Âlimlerin camilerde ders halkası oluşturmaları çok eskilere dayanan bir gelenektir. Bu gelenek medrese kültürüne sahip âlimlerimiz tarafından yakın zamana kadar devam ettirilmiştir. Bugün bile bu geleneği sürdüren âlimlerimiz ve bu geleneklerin yaşatıldığı camilerimiz mevcuttur. Bu gelenekte, ehil olan üstatlar haftanın belli günlerinde veya günün belli vakitlerinde (sabah namazından sonra, öğle namazından önce gibi), ya belli bir kiptan sıra ile veya çeşitli tefsir kaynaklarından hazırlanarak kendi ilmi birikimiyle birlikte belli süreleri sırasıyla tefsir etmek sūretiyle hem cemaate va'z ederler, hem de kendisinden tefsir dersi almak isteyenlere ders okutmuş olurlardı. Kanaatimizce merhum Ahmet Efendi de böyle bir geleneği devam ettirmek için bir taraftan öğrencilerine tefsir dersi okutmuş, bir taraftan da cemaatine va'z u

nasihatta bulunmuştur. Böylece talebeleri için ders halkası aynı zamanda cemaati için va'z ve irşad olmuştur. O, bu derse hazırlanırken taradığı kaynaklardan elde ettiği bilgileri kendi metoduyla düzenli olarak bir deftere kaydederek emek ve bilgi birikiminin kaybolup gitmesini önlemek ve gerektiğinde tekrar aynı bilgilerden yeniden yararlanmak için bu çalışmayı yapmış olabilir.

B. TEFSİRİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1- Menzioğlu Ahmet Efendi Sûre Tefsirleri'nde bazı rivâyetlere yer vermiş olsa da ağırlıklı olarak dirâyete yer verdiğinden, onun bu çalışması daha çok bir dirâyet tefsiri çalışmasıdır.

2- Ayetlerin tefsiri sırasında verilen bilgiler, müellifin kendi birikiminin ve zaman zaman zikrettiği kaynaklarda yer alan geniş bilgilerin genel bir tür özeti gibidir.

3- Genelde kelimelerin lügat ve terim anlamlarına, yeri geldikçe de sarf ve nahiv ıstılahlarına yer verilerek ayetlerin tefsiri yoluna gidilmiştir.

4- Ayetlerin tefsirinde ağırlıklı olarak kelimelere yer verilmiş, insanlar amel-i salihe teşvik edilip kötülüklerden sakındırılmıştır. Fıkıh ıstılahları kullanılmış olsa da fıkıh konularının teferruatına girilmemiştir.

5-Tefsirde ağırlıklı olarak ehl-i sünnetin görüşlerine yer verilmiş olup, yeri geldiğinde tefsir edilen ayet delil gösterilerek ehl-i bida't denilen ehl-i sünnet karşıtı görüşler zaman zaman isimleri de zikredilerek reddedilmiştir.

6- Ayetler sûredeki sırasına göre tefsir edilmiştir. Tefsir edilirken çoğunlukla önce ayete meal verilip, sonra tefsirine geçilmiştir.

7- Tefsir sırasında sebeb-i nüzule yer verilmiş, zaman zaman bazı ayetlerin tefsirinde sahabe ve tabiun âlimlerinin isimleri zikredilerek görüşleri delil gösterilmiştir.

tir.

8-Yeri geldiğinde ayetlerin tekrar edip etmediği, ayet ve hadislerin manalarında çelişki olup olmadığı ile ilgili bilgiler verilmiştir.

9- Ayette geçen kavramların kelime ve ıstılah anlamları verildikten sonra genellikle ayetin kazandığı geniş anlam, 'buna göre mana-yı nâzım' denilerek 'icmalî' bir şekilde toparlanarak verilmektedir. Ayrıca her ayetin tefsirinin bittiği yerde gelecek ayetle bir bağlantı cümlesi kurularak, ayetler arası ilişki devam ettirilerek mana bütünlüğü sağlanmıştır. Kurulan bu bağlantı cümlesinin bir devamı gibi de ayet zikredilmekte ve ayetin sonunda 'bu-yuruyor' ifadesiyle cümle tamamlanmaktadır.

10-Bazı ayetlere meal verilerek geçilirken, bazı ayetler daha geniş bir şekilde tefsir edilmiş; az da olsa bazı ayetlerde de önce kelime izahlarıyla birlikte sebeb-i nüzul zikredilip sonra meal verilmesi cihetine gidilmiştir.

11-Genel olarak İsrailiyyâta yer verilmemiş ise de, tefsir için zikredilen hadislerin birinci dereceden (Kütüb-i sitte gibi) kaynaklardan olup olmadığına dikkat edilmediğinden ihtiyatla karşılanabilecek nakiller de yer almıştır.

C. TEFSİRİNİN KAYNAKLARI

Menzioğlu Ahmet Efendi sûreleri tefsir ederken çeşitli kaynakları bazen kitap ismi ile bazen de müelliflerinin meşhur olan ismi ile (Râzî, Hâzin gibi) zikretmiştir ki bununla hem eser hem de müellif birlikte zikredilmiş olmaktadır. Bundan müellifin tefsirinde çeşitli kaynaklardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Onun zikrettiği tefsir kaynakları: Fahreddîn-i Râzî'nin *Mefâtiḥü'l-Ġayb* adlı tefsiri, Kâdi Beyzâvi'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsiri, Şeyh Alâü'd-Dîn Ali b. Muhammed es-Sofi'nin (*Hâzin* diye meşhur olan) *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*

adlı tefsiri ve Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'nin (*Medâdik* diye meşhur olan) *Medâdikü't-Tenzil ve hakâiku't-Te'vil* adlı tefsiridir.

Hadisten ise Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *es-Sahîh*, Müslim b. el-Haccâc'ın *es-Sahîh*, Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin *es-Sünen* ve Celâlü'd-Dîn Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî (849/1445-911/1505)'nin *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserlerinin zikri geçmektedir. Bunlardan ayrı olarak bir de İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin *Fıkh-ı Ekberî* zikredilmektedir.

D. TEFSİRİNDEKİ YÖNTEMİ

1. LÜGAT YARDIMIYLA TEFSİRİ

a. Ahmet Edendi tefsir ettiği ayette yer alan bazı kelimelerin lügat anlamlarını verdikten sonra “buna göre mana-yı nazım” diyerek açıklamasını icmâlî bir mana ile tamamlar. Bunu yaparken her hangi bir kaynağa atıfta bulunmaz.

Örnek 1- el-Hâkka sûresinin 44-45. ayetlerinin tefsirinde şöyle denilmektedir: “**Tekavvül** (تقول), iftira manasınadır. **Vetîn** (وتين), kalpte bir damar ki, kesildiği anda o damarın sahibi ölür. Buna nazaran mana, eğer Muhammed (aleyhisselam) Bizim vahyetmediğimiz bazı sözleri, Bizim üzerimize iftira olarak size söylemiş olsaydı, Biz onu Kudretimizle tutar ve kalbinde olan can damarını keser, birden öldürürdük, demektir⁷”

Örnek 2- Kıyâme sûresi'nin 14. ayetini şöyle tefsir etmektedir: “**Basîrah** (بصيرة) demek, insan kendi nefsinde hatasını görür demektir. Yahut **basîrah** (بصيرة) demek, aza-yı cevârihi nefsi üzerine şahittir, demektir. Mana-yı

⁷ Menzioğlu Ahmet Efendi, Sure Tefsir Defteri, varak no: 29a

nazım, o günde insana a'mâlinden haber verilir, belki haber şöyle dursun, insan kendi a'mâlinin tafsilini kendi bilir, demektir.⁸

b. Bazen kelimelerin tekil ve çoğul olduğuna işaret ederek anlam verir.

Müeliflin çok fazla muracaat etmediği bir metot olmakla beraber bazen kelimelerin tekil ve çoğul olduğuna işaret ederek anlam verir.

Örnek 1- İnsan sûresinin 5. ayetinin tefsirinde 'ebrâr' kelimesini çoğul olduğunu zikrederek şöyle mana verir: "**Ebrâr** أبرار, برّ, kelimesinin cem'idir ki iyi kimseler demektir.⁹"

Örnek 2- Meâric sûresinin 30. ayetinde geçen 'ezvâc' kelimesinin çoğul olduğunu zikrettikten sonra şu anlamı vermektedir: "**Ezvâc** (أزواج) **zevc** (زوج) in cem'i olduğu cihetle, milk-i nikâhla kendilerinin malik oldukları hatunları demektir.¹⁰"

c. Bazen kelimelerin anlamını vermekle yetinip tekrar icmalî bir mana verme cihetine gitmez.

Örnek 1- Meâric Sûresi'nin 15-16. ayetlerinin tefsirinde bunu görmekteyiz: "**Lezâ** (لظى), ateşi alevle yanıcı cehennemın ismidir. **Nezzâaten** (نزاعة), şiddetle soyup çıkaran manasıdır. **Şevâ** (شوى), yüzün ve başın derileridir yahut etraf-ı azadır, eli ve ayakları gibi. **Kellâ** (كلا), öyle değil manasına, âsilerin arzusunu reddetmektir.¹¹"

Örnek 2- el-Karia sûresi'nin 4. ayetinin tefsiri de bu şekildedir: "**Ferâş** (فراش), ateşe dökülen pervânedir.

⁸ Menziöglu, age, varak no: 52b

⁹ Menziöglu, age, varak no: 56a

¹⁰ Menziöglu, age, varak no: 32a

¹¹ Menziöglu, age varak no: 31a

Mebûs (مبثوث), dağılmış demektir.¹²

d. Bazen Arapça bir kelimeyi yine Arapça bir kelime ile açıklayıp, cümle içerisinde de anlamını vermektedir.

Örnek 1- Leyl sûresinin 15. ayetini bu şekilde tefsir ederek şöyle demiştir: "لا يلزمها, لا يصلحها (lâ yelzemüha) manasınadır. Cehennem ancak ziyade şakî olanlara ki, kâfirlere lazım olur. Zira ehl-i imandan fâsıklar cehenneme girseler de günahları miktarı yanıp çıkarılacaklarından, cehennem onlara lazım ve onlar cehenneme mülâzım olmazlar demektir.¹³"

Örnek 2- Fecr sûresinin 5. ayetinin tefsiridir: "**Hicr** (حجر), **men'** (منع) manasınadır. Akıl sahibini günahlardan ve layık olmadık şeylerden menettiği için, bu ayette akla **hicr** (حجر) denmiştir.¹⁴"

e. Bazen Arapça bir kelimeyi, Arapça bir cümle ile tefsir eder.

Örnek 1- Abese sûresi'nin 35. ayetinin tefsiri şöyledir: "يعنيه يصرفه ويصدّه عن القرابة)" yani, o günde herkesin meşgalesi, akrabanın halini sual etmekten men eder, demektir.¹⁵"

Örnek 2- 'Alâ sûresi'nin 6. ayetinin tefsiri ise şöyledir: "**Senukriuke** (سنقروك) demek, **senec'alüke karien** (سنجعلك قارئاً) demektir.¹⁶"

f. Arapça kelimenin lügat anlamını ayette kazandığı anlamla birleştirerek vermektedir.

Örnek 1- Kalem sûresinin 25. ayetinin tefsirinde

¹² Menzioğlu, age, varak no: 98a

¹³ Menzioğlu, age, varak no:98a

¹⁴ Menzioğlu, age, varak no:91b

¹⁵ Menzioğlu, age, varak no:72b

¹⁶ Menzioğlu, age, varak no:87b

geçen kelime böyle açıklanmıştır: “**Hard** (حرد) men' manasınadır. Bağ sahipleri gece inen azap sebebiyle harap olduğunu bilmeyerek, fukarayı men eylemek kastı üzere kuşluk vakti suratle bağa gittiler, demektir.¹⁷”

Örnek 2- İnsan sûresi'nin 27. ayetinde geçen “**sakîl**” ve “**âcile**” kelimelerinin tefsirinde şöyle denilmektedir: “Kıyamet gününün şiddet ve mihneti çok olduğu cihetle o güne **sakîl** (ثقیل) denmiştir. Zira ağır olan bir şey götüren kimseyi yorduğu gibi, kıyamet gününün meşakati de insanları yoracağı cihetle sakîl denmeye sezâdır. **el-'âcile** (العاجلة) ile murad, dünyadır. Çünkü her şey acele olarak gelip geçtiği için 'acile' denir.¹⁸”

g. Bazen bir ayeti siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde anlam verdikten sonra, kelimelerin lügat anlamlarına göre bir daha manalandırmaktadır.

Örnek 1- Kıyame sûresi'nin 11. ayetine siyak ve sibakı içerisinde anlam verdikten sonra, ayrıca şöyle manalandırmaktadır: “**Kellâ lâ vezera** (كلا لا وزر) demek, hal ve şan onların arzu ettikleri gibi değil, zira sığınacak ve firar edecek yer yok demektir.¹⁹”

Örnek 2- Âdiyât sûresinin 5. ayetinin tefsirinde yine ayetler grubu içerisinde anlamını verdiği **Fevesatne bihi cem'an** (فوسطن به جمعا) ayetini yeniden şu şekilde manalandırmaktadır: “**Fevesatne bihi cem'an** (فوسطن به جمعا), gazilerin atlarının ayaklarının kaldırmış olduğu toprakla düşmanın cemiyetinin ortasına girdiler ve cemiyetlerini dağıttılar, demektir.²⁰”

¹⁷ Menzioğlu, age, varak no:22b

¹⁸ Menzioğlu, age, varak no: 59a

¹⁹ Menzioğlu, age, varak no: 52a

²⁰ Menzioğlu, age, varak no: 107a

h. Bazen kelimelerin lügat anlamlarının yanısıra geniş kavramsal (ıstılah) anlamlarını da vermektedir.

Örnek 1- Yâsin sûresi'nin 83. ayetindeki **'melekût'** kelimesinin tefsirinin hem lügat hem de ıstılah anlamını şu şekilde vermektedir: **"Melekût**, bir şeye malik olmakta mübalağa manasınadır. Yani her şeye mâlik olmak, Allah-u Teâlâ'ya mahsustur. Allah'ın gayrı hiçbir şeye, hakiki bir malik yoktur. Şu halde, insanların malikiyetleri ârızidir, hakiki değildir. Hulasa, her bir şeyin mutlak sûrette malikiyeti elinde bulunan Allah tamamıyla münezzehtir, dönüp gideceğiniz yine O'dur.²¹"

Örnek 2- Bakara sûresi'nin 4. ayetinde geçen **'inzâl'** kelimesinin tefsirinde lügat anlamını verdikten sonra kelimenin geniş kavramsal (ıstılah) anlamı için şunları kaydetmektedir: **"İnzal**, bir şeyi 'alâdan ednâya nakletmektir. Cibril-i Emîn kütüb-ü semâviyyeyi Cenab-ı Hak'dan kelâm-ı ilâhî olarak hurûf ve esvattan ârî olduğu halde işitir. Ba'dehu semâdan nâzil olarak enbiyâ-i kirama nakil ve beyan eder. Veyahut Levh-i mahfûzda yazılmış olan kitapları ve kitapların ayetlerini, iktiza ettikçe, emr-i ilahi üzerine Levh-i mahfuzdan kıraat ve hıfzeder. Ba'dehu Rusûl-i kirama tebliğ için semâdan nazil olur. Şu iki sûretten herhangi sûretle olursa olsun kelâm-ı kadîm-i ilâhîye dâl olan elfaz ve ibareyi beyan etmek üzere semadan nazil olduğu cihetle inzâl tabir olunmuştur.²²"

²¹ Menzioğlu, age, varak no: 149a

²² Menzioğlu, age, varak no: 5a

1. Kelimenin ayetin anlamına kazandırdığı özel anlamı vurgulamak için o kelimenin niçin o yerde geldiğini vurgular.

Örnek 1- Bakara sûresi 286. ayetin tefsirinde 'kesebet' kelimesi ile ilgili şu yorumu zikretmektedir: "Şerri kesb etmek, nefsin arzusu ve lüzumundan ziyade şevk ve muhabbet ile olduğundan, ama hayır alelekser nefsin arzusu ile olmadığından asıl manaya delalet eden کسبت kelimesi varit olmuştur.²³"

Örnek 2- Târık sûresi'nin 11. ayetin de geçen **Rac'** (رجع) kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak şunu zikreder: "**Rac'** (رجع), yağmur manasıdır. Zira yağmur yağar, tekrar yine yağar. Velhâsıl yağmur dönmek manasına olan **rac'** (رجع) denmeye şayandır.²⁴"

i. Müellifin çok fazla başvurduğu bir metot olmamakla beraber bir yerde kelimedeki harfin değişmesiyle anlamın da değişeceğini vurgular.

Örnek: Tekvîr sûresi'nin 24. ayetin tefsirinde konu ile ilgili şu açıklamayı yapar: "**Bidanîn** (بذئین), dât (ذ) ile kıraat olunursa, bahîl manasıdır. Amma zâ (ظ) ile kıraat olduğunda, müttehem manasıdır. Buna nazaran mana-yı ayet: "Sizin sahibiniz cem-i gayb üzere müttehem değildir. Zira gaipten her ne haber verirse, sîkadır ve doğrudur, yanlış değildir. Söylediğini hevâdan söylemez. Belki vahiy ile söyler. Sözünde asla töhmet olmaz"²⁵ demektir.

2. NAHİV KURALLARI YARDIMIYLA TEFSİR ETMESİ

Müellifin, ayetleri tefsir ederken yeri geldikçe nahiv

²³ Menzioğlu, age, varak no: 13a

²⁴ Menzioğlu, age, varak no: 86a

²⁵ Menzioğlu, age, varak no: 74b

kurallarını göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

a. Bazen Lâm-ı ta'riflerin delâlet ettikleri anlamlara işaret eder.

Örnek 1- Lâm-ı ta'rifin istiğraka da delâlet ettiğini belirterek Kalem sûresinin 35. ayetini şöyle tefsir etmektedir: “**El-müslimîne** (المسلمين) lafzının elif-lâm ile vürudu istiğraka delalet ettiği cihetle, velev fasık olsun her ferd-i müslime şamildir. Binaenaleyh mümin fasık olsa dahi kâfir olmaz.²⁶”

Örnek 2- Tekâsür sûresi'nin 8. ayetinde de aynı konuya şu şekilde işarete bulunmuştur: “Bu ayette **neîm** (نعيم) üzerine dâhil olan elif-lâm, istiğraka delalet ettiği cihetle, nimetlerin cümlesinden sual olunacağına ayet delalet eder. Büyük nimetlerden sual olunacağı gibi, âdî nimetlerden dahi sual olunacaklardır. Hatta emn-ü emândan, sıhhat ve afiyetten, me'kûlât ve meşrûbattan, melbûsattan, azaların cümlesinden ve koyu gölgeden ve soğuk sudan bile sual olunacaktır.²⁷”

Örnek 3- Yine müellif Lâm-ı ta'rifin kemâle delâlet eden manasına işaret ederek, Bakara sûresi'nin 2. ayetindeki 'el-Kitâb' kelimesini şöyle tefsir etmektedir: “Kitab-ı Kur'an'ın, Kütüb-i sabıkaya nisbetle kâmil olup ilâ yevmi'l-Kıyam havâdis ve ahkâmını câmi' olmak itibarıyla noksan olmadığına işaret için kemale delalet eden harf-i ta'rif ile varid olmuştur.²⁸”

b. Zaman zaman harf-i cerlerin ayete kazandırdığı anlamlara dikkat çeker.

Örnek 1- Bâ harf-i cer'i'nin istiâne anlamını vurgulayarak Alak sûresi 1. ayetinde 'bismi' kelimesindeki

²⁶ Menzioğlu, age, varak no: 23b

²⁷ Menzioğlu, age, varak no: 109a

²⁸ Menzioğlu, age, varak no: 2a

'bâ' harf-i cerini şöyle açıklar: **"Bâ** (ب) istiâne veya mülâbese içindir. 'Rabbin ismiyle istiâne eder olduğun halde Kur'an'ı oku!' demektir.²⁹"

Örnek 2- Bakara Sûresi 3. ayetinde '**min** من' harf-i cerinin ba'z için olduğunu da şu şekilde vurgulamaktadır: "Vâcib Teâlâ ehl-i imanı infakta israf ve tebzîrden muhafaza ve malının bir miktarını infak ve bir miktarını kendi mesalihi için alıkoymak lazım olduğuna işaret için ba'za delalet eden من (**min**) lafzıyla îrad buyurmuştur ki, "merzuk olduğunuz rızkınızın bazısını infak ve bazısını ibkâ edin" demektir.³⁰"

Örnek 3- Bakara sûresinin 5. ayetinin tefsirinde '**âlâ** على' harf-i cerinin ayete kazandırdığı anlama şu şekilde dikkat çekmiştir: "Güya ehl-i imanın hidayette devamları, bir şey üzerine çıkıp oturan kimselerin hallerine teşbih olundu. Çünkü bir kürsü üzerinde oturan, karar üzere rahat ederek, düşmek gibi rahatsızlıklardan emin olduğu gibi, delâil-i ilâhiyye ile hakka istidlal edip, hakla batıl beynini tefrik ederek hak üzere karar ve birtakım itikadat-ı fasideden kendini hıfz etmesi, her türlü avarızdan salim, kürsü üzerinde oturan kimseye benzediğinden, ma'kûlû mahsusa teşbih tarikiyle istikrara delalet eden على lafzı varid olmuştur. İşte hidayet üzere karar edenleri Cenab-ı Hak ilk önce iman ve ibadetleriyle metbettikten sonra, iman ve ibadet üzere karar ve imanlarını şek ve şüpheden muhafaza etmeleriyle dahi medh-ü sena buyurmuştur.³¹"

²⁹ Menzioğlu, age, varak no: 102a

³⁰ Menzioğlu, age, varak no: 4b

³¹ Menzioğlu, age, varak no: 6a,b

c. Bazen harf-i cerlerin mütaallakına da işaret eder.

Örnek 1- Kureyş sûresi'nin 1. ayetindeki **Li ilâfi** (لايلاف) kelimesinin baş tarafında bulunan '**Li ل**' harf-i ceri ile ilgili şunları zikreder: "Kureyş kavminin yaz günlerinde Şam'a ve kış günlerinde Yemen'e ticaret sadedinde müsafereyle ülfet ettikleri için ashab-ı Fil'i, Allah-u Teâlâ hayvanatın yemiş (olduğu) ekin çöpleri gibi kıldı. **Li ilâf** (لايلاف)' da bulunan lâm, bundan evvel olan sûredeki **fecealehüm** (فجعلهم) kelimesine taaluk ettiğine nazarıdır ve bu da caizdir. Amma lâmin bundan sonraki ayette bulunan **felya'budû** (فليعبدوا) ya taaluk ettiğine nazaran manayı ayet 'yaz ve kış günlerinde vaki olan rihletleriyle ülfetleri için Kureyş kabilesi şu Beyt'in Rabbine ibadet etsinler' demektir.³²"

d. Bazen ism-i işâretin müşârun ileyhini ve cümleye kazandırdığı anlam vurgusunu belirtir.

Örnek 1- İsm-i işâretin müşârun ileyhini belirtmek için 'Alâ sûresi'nin 18. ayetinde olduğu gibi şu açıklamayı yapar: "Vâcib Teâlâ'nın vahdaniyeti, nübüvvet ve ahvâl-i ahirete müteallik itikâdât, evvel geçenlerin kitaplarında dahi düstür ittihaz olunmuştur. Şu manaya nazaran **hazâ** (هذا) lafzıyla işaret olunan sûrenin evvelidir ve itikâdiyyâta müteallik olarak beyan olunan mesâildir. Çünkü sûrede itikâdiyyâta müteallik mesâil icmâlen beyân olunmuştur. Ve itikâdiyatta şeriatların cümlesi müsavidir, ahkâm değişilmez."

Örnek 2- Beled sûresi'nin 17. ayetinde olduğu gibi, ism-i işâretlerin cümleye kazandırdığı anlam vurgusunu şu şekilde ifade eder: "Şu beyan olunan iman,

³² Menzioğlu, age, varak no: 111b

fekkü rakabe, itam-ı taam, sabır ve **merhameti tavsiye** gibi sıfatları cami' olan kimselerin ashab-ı yemin olmalarını beyanla, derecelerinin pek yüksek olduğuna işaret için mertebenin en yükseğine delalet eden **ülâike** (اولئك) lafzı varid olmuştur.”

e. Zaman zaman bazı harflerin anlamlarına değinir.

Örnek 1- Bazen Lâ (لا) kelimesinin geçtiği -Kıyame sûresi'nin 1. ayetinde olduğu gibi- bazı yerlerde olumsuzluk (nefi) ifade etmeyip, yemini daha da kuvvetlendirmek (tekit) için olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır: “Yani kıyamet günü bir emr-i azimdir ki, onun büyük bir şerefi vardır. O şerefine binaen Ben yemin ederim ki, sizin kabrinizden kalkıp ceza göreceğinizi tekitle beyan ederim. Bu makamda **lâ** (لا) kelimesi yemini tekit içindir, nefiy için değildir.”

Örnek 2- Mearic sûresi'nin 40. ayetinde ise şu bilgiyi verir: “Bu misilli makamda **lâ** (لا) lâfzı, hükmü te'kit içindir. (لا) zaid olarak geldiğinden, her ne kadar kelam nefiy sûretinde ise de, mana müsbettir. Yani, 'ben yemin ederim' demektir.³³”

Örnek 3- Bazen istifham (soru) edatı olan 'mâ'nın anlamını vurgulayarak Nuh sûresi'nin 13. ayetinde olduğu gibi şu açıklamayı yapar: “**Mâ leküm** (ما لكم) istifham-ı inkari varid olmuştur ki, 'ne oldu?' ve 'ne gibi sebep var ki, Allah'ın azametini düşünmüyorsunuz?’³⁴ demektir.

Örnek 4- Bazen de Cin sûresi'nin 25. ayetinde olduğu gibi **in** (إن) 'mâ (ما) anlamında olduğuna şu şekilde işaret etmektedir: “**În** (إن), nâfiyedir. إن ادري demek, مألدى demektir. Yani 'ben bilmem, yakın mıdır, yoksa bir uzun

³³ Menzioğlu, age, varak no: 33b

³⁴ Menzioğlu, age, varak no: 35b

müddet var mıdır? Orasını Allah-u Teâlâ bilir' demektir.³⁵

Örnek 5- Bazen de '**mâ**'nın '**in**' anlamında olduğunu 'Âlâ sûresinin 9. ayetinde şu şekilde vurgulamaktadır: "Ayetteki **mâ** (ما), **in** (إن) manasınadır. Buna nazaran mana-yı ayet, 'sen va'z et, va'z menfaat ettiği müddetçe' demektir.³⁶"

Örnek 6- Bazen '**mâ**' istifham edatının taaccuba (hayret ve şaşkınlığa) delalet ettiğini Müddessir sûresinin 49. ayetinde şöyle açıklamaktadır: "Kur'ân'ın her ayeti imanı icap eden delâilden olup, daima hayırla emrederken, ondan kaçmak taaccüp ve istiğrâba şayan bir hal olduğuna işaret için taaccübe delâlet eden **mâ** (ما) istifham ile varid olmuştur.³⁷"

Örnek 7- Vakiâ sûresi'nin 8. ve 9. ayetlerinde istifham için gelen '**mâ**' edatını da şöyle açıklamaktadır: "Bu nazm-ı kerim evvelkilerin şanlarına **ta'zîm**, ikincileri **tahkir** için istifham ile varit olmuştur. Bahtiyarlık ve rüsvâyılık hususlarına işaret için şöyle demek olur ki 'iyiler veya sağ taraftakiler ne saadettedir. Kötüler veya sol taraftakiler ne şekavettedir.³⁸"

Örnek 8- Bazen '**hel** (هل)' soru edatının farklı bir anlamına işarette bulunarak Mutaffifin sûresi'nin 36. ayetinde şu vurguyu yapar: "**Hel** (هل) kelimesi istifham, bu makamda takrir içindir. Yani elbette kâfirler işledikleri efa'lin cezasını görecekler, yanlarına kalmayacak, demektir.³⁹"

Örnek 9- Mülk sûresinin 14. ayetinde de *istifham*

³⁵ Menzioğlu, age, varak no: 41a

³⁶ Menzioğlu, age, varak no: 88a

³⁷ Menzioğlu, age, varak no: 50b

³⁸ Menzioğlu, age, varak no: 127a

³⁹ Menzioğlu, age, varak no: 81a

için olan **hemze (ء)**nin *istifhâm-ı inkârî* olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bu ayette istifham, inkâr içindir. Nefy-i inkâr ise isbat olduğundan mana şöyledir: 'Hâlik mahlûkunu bilmez mi? Elbette bilir' demektir. Hâlık, Latif'tir, dekâik-i eşyaya ve esrarına âlimdir. Habîr'dir, zira hakâik-i eşyaya muttalidir.⁴⁰”

Örnek 10- Bazen '**mâ** ما' *ism-i mavsul*ünün '**men** من' anlamında akıl sahibi varlıklar için *sıla* olarak kullanılacağına Tîn sûresi'nin 7. ayetinde şu şekilde işaret etmektedir: **Mâ** (ما) lafzı, akıl sahibinde isti'mal olunan **men** (من) manasınadır. “Yani bu kadar delâilden sonra, yevm-i cezâyı haber verdiğinden dolayı akıl sahibi olanlardan seni tekzîbe kim cesaret eder? demektir.⁴¹”

Örnek 11- Bazen, Leyl sûresi'nin 4. ayetinde olduğu gibi '**mâ** ما'nın farklı bir anlamda olduğuna şu şekilde işaret eder: “**Vemâ halaka** (وما خلق) deki **mâ** (ما) lafzı, Cenâb-ı Teâlâ'dan kinayedir.”

Örnek 12- Yâsin sûresinin 35.ayetinin anlamını, *ism-i mavsul* olan '**mâ** ما'ya göre ve *nefi* (olumsuzluk) için olan '**mâ** ما'ya göre ayrı ayrı şu şekilde vermektedir: "Ta ki, meyvelerinden ve ellerinin emeklerinden yesinler." Mâ-i mavsûleye nazaran mana budur. Mâ-i nâfiye olduğuna nazaran: "Hâlbuki onları kendi elleriyle yapmamışlardı. Daha şükretmeyecekler mi?⁴²"

f. Bazen zamirin merciine ve ayetin yorumuna kazandırdığı anlama işaret eder.

Örnek 1- Müellif bazen *zamirin mercâne* işarete bulunarak Dehr sûresi'nin 8. ayetini şöyle açıklar: “**Alâ hubbihi** (على حبه) deki zamir Vâcib Teâlâ'ya râci' olduğuna

⁴⁰ Menzioğlu, age, varak no: 17a

⁴¹ Menzioğlu, age, varak no: 101b

⁴² Menzioğlu, age, varak no:142a

nazarana mana, 'Allah-u Teâlâ'ya muhabbetleriyle beraber muhtâcîne taam yedirirler' demektir.⁴³

Örnek 2- Bakara sûresinin 5. ayetinde *zamir-i faslın* ayetin yorumuna kazandırdığı ince anlam için şunu zikreder: “Felâh-ı kâmil, imanla beraber amel-i salih sahiplerine mahsustur. Çünkü felâh, hasra delalet eden zamir-i faslî ile varid olmuştur.⁴⁴”

g. Bazen yemin cümlelerinin cevabını zikreder.

Örnek 1- Şems sûresi'nin 9. ayetinde olduğu gibi yemin cümlelerinin cevabını, “yeminin cevabı, (قد أفلح من (زكياها) cümlesidir⁴⁵” diyerek vurgular.

Örnek 2- Fecr sûresinin ilk dört ayetinin tefsirinde olduğu gibi yeminin cevabının gizli olduğunu şu şekilde ifade eder: “Elbette kâfirlere azap ederim” bu yeminin mukadder cevabıdır. Çünkü bundan evvelki sûrenin ahirinde “azab-ı ekberle” azap edeceğini beyan buyurunca, bu sûrenin evvelinde şu mezkûr olan yeminle o azabın vaki olacağını tekit eder.⁴⁶”

h. Bazen atıf harflerinin anlamlarını, matuf ve matufun aleyhi vurgular.

Örnek 1- ‘Fe ف’ harfinin tertibe delalet eden anlamını vurgulamak için Maûn sûresi 4. ayetinde şunları zikreder: “Çünkü ahkâm-ı şer’iyyenin hülasası ikidir: Birincisi, abdin Cenâb-ı Hak’a karşı ta’zîm ve vazîfe-yi ubudiyeti îfâ etmesi; ikincisi, Allah’ın kullarına merhamet ve şefkat etmesi ve onlarla muamelesinin doğru olup olmamasıdır. Bu sûrette Cenâb-ı Hak bu sûrede her iki cihete işaret buyurmuştur ve her iki sûrette kusur etmek

⁴³ Menzioğlu, age, varak no:56b

⁴⁴ Menzioğlu, age, varak no: 6b

⁴⁵ Menzioğlu, age, varak no: 96a

⁴⁶ Menzioğlu, age, varak no: 91a

kıyameti tekzîbe terettüp ettiği için (birinci ve ikinci) fıkraların her ikisinde tertibe delalet eden **fe** (ف) lafzı varid olmuştur.⁴⁷"

Örnek 2- Abese sûresi'nin 28-31. ayetlerinin tefsirindeki gibi matuf ve matufun aleyhi vurgulayarak şunu zikreder: "**Kâdben** (قضبا); yonca, tere ve maydanos otları gibi senede birkaç defa biçilip insanların ve hayvanların (ekl)ettiği nimetlere dahi denir. **Fâkihe** (فاكهة) lafzının üzüm ve sair zikrolunan nimetler üzerine atfolunması, fâkihe ile murad onların gayrı olan meyveler olmasına delalet eder. Zira matufun matufun-aleyhe muğayir olması, kavaid-i Arabiyye iktizasındandır. Binaen aleyh, fâkihe; dünya yüzünde mevcut olan meyvelerin cümlesine şâmidir. Şâmil olduğu cihetle bu ayette bil-umum meyveler zikrolunmuştur.⁴⁸"

3. TEFSİRİNDE SAHABE VE TABİİN SÖZLERİNE YER VERMESİ

Müellifin tefsir metotlarından biri de zaman zaman sahabe ve tabiin âlimlerinin bazılarını ismen zikrederek sözlerini nakletmek sûretiyle görüşlerini delillendirmesidir.

a. Sahabe sözlerine bazen tercüme, bazen de metin ve tercüme olarak yer verir ve sözün sahibini de isim olarak zikreder.

Örnek 1- Bakara sûresi'nin baş tarafında bulunan Huruf-i mukattayı açıklarken müteşâbihât konusunda delil olarak *Hz Ebû Bekir*'in sözünü şu şekilde nakletmektedir: "Mutlak müteşâbihatta iki mezhep vardır: **Birinci-si**, Selef mezhebidir ki, bu gibi müteşâbihatın aslına ve murad-ı ilahiyenin neden ibaret olduğuna iman edip, il-

⁴⁷ Menzioğlu, age, varak no: 112b

⁴⁸ Menzioğlu, age, varak no: 72a

mini Allah-u Teâlâ'ya tefvîz etmek ve te'viliyle iştigal etmemektir. Sıddık-ı 'azam *Ebübekir* (RA) hazretleri: “*Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'an'da sırrı ise sûrelerin evvelinde bulunan harflerdir*” buyurduğu mervîdir.⁴⁹”

Örnek 2- Kari'a sûresin'in 6. ayetinde geçen *Mevâzîn* (موازن) kelimesini tefsir ederken açıklamasına delil olarak, İbn Abbas'ın sözünü şöyle zikrediyor: “**Mevâzîn** (موازن) ile murat, insanların amellerini tartan terazidir. Yahut terazide tartılan ameldir. *İbn Abbas* Hazretlerinin rivayeti de bunu teyit etmektedir. Çünkü İbn Abbas Hazretleri: الميزان له لسان وكفتان لا يوزن فيه الا الاعمال فيؤتى بحسنات المطيع في احسن صورة فاذا رجح فالجنة له buyuruyor. Yani 'Mizanda tartılmaz, illa a'mal tartılır. İtaat eden kimsenin hasenâtı güzel sûrette görülür. Eğer hasenâtı tercih olunursa cennet onun için' demektir. Hasenâtı galip gelen 'ıyş-i râdiyede olur demek, yani ehl-i cennet bir rahatta bulunurlar ki, onlar o rahattan memnun ve hoşnut olurlar, demektir.⁵⁰”

Örnek 3- İnşirah suresi'nin 7. ve 8. ayetlerinin farz namazlardan sonra dua etmenin sünnet olduğunu vurguladıktan sonra, boş boş oturulmaması gerektiğine işaret eden bir anlamının da olduğuna Hz. Ömer'in şu sözüyle delil getirmektedir: “Veyahut farz olan namazdan fariğ olunca duaya nefsini nasbet, demektir. Zira ehl-i İslâmın namaz arkasında duaları sünnet olduğu, ehâdis-i şerifle sabit olduğu gibi, bu ayetle de dahi sabittir. Zira insanın boş olarak bulunması caiz değildir. Bahusus *H. Ömer* (RA), انى اكره ان ارى احدكم فارغا سهلا لا فى عمل دنياه ولا فى عمل آخرته, yani, “muhakkak ben sizden birinizi ya amel-i dünyadan veya amel-i ahiretten biriyle meşgul olmayarak

⁴⁹ Menzioğlu, age, varak no: 1a,b

⁵⁰ Menzioğlu, age, varak no: 108a

görmekliğimi kerih görürüm” buyurmuştur ki, insan için işsiz ve amelsiz bulunmanın fena bir şey olduğuna delalet eder.⁵¹

Örnek 4- Hâkka sûresinin 36. ayetinde yoksullara yardım edilmesi gerektiğini vurgularken Hz. Ebü'd-Derdâ'nın sözünü delil olarak zikretmektedir: “Ebu'd-Derdâ Hazretleri ailesine, ‘cehennem zincirinin nısfını imanla çıkardık, nısf-ı âharini de itâ'm-ı taamla çıkarmayalım mı?’ buyurduğu mervidir.⁵²”

b. Tabiinin sözlerini de aynı şekilde bazen tercüme, bazen hem metin hem de tercüme olarak zikrederken sözün sahibini de isim olarak belirtir.

Örnek 1- Alak sûresi'nin 3. ayetinin tefsirinde şunlar zikredilmektedir: “**Ekrem** (اکرم), ivazsız, karşılıksız ihsan eden kimseye denir. Zira **ekrem**, keremi bol manasınadır. Eğer kalemle yazı olmasa emr-i dîn ve emr-i dünüyadan hiçbir şey(in) kıvamı mümkün olamazdı. Ve *İmam Katâde*: القلم نعمة من الله لولا القلم لم يقم دين ولم يصح عيش kelamı bu manayı teyit eder. “Kalem, Allah-u Teâlâ'dan bir nimettir. Eğer kalem olmamış olsa idi, din kaim olmazdı ve maişet ıslah bulmazdı”⁵³ demektir.⁵⁴”

Örnek 2- Meâric sûresi'nin 24. ayetinde de şunlar zikredilmektedir: “**Hakk-ı malum** (حق معلوم) ile murat, ağniyaya farz olan zekâttır. Zira sadakât içinde taraf-ı şeri'den muayyen olan hakka zekât (denir). Çünkü zekât-tan başka sadaka, hisse-yi muayyene değildir; mal sahibinin re'yine kalmıştır. İsterse az verir, isterse çok verir, kimse karışamaz. *İmam Mücâhid* gibi bazı zevât, murat

⁵¹ Menzioğlu, age, varak no:101a

⁵² Menzioğlu, age, varak no: 28b

⁵³ El-Bağdâdî, Hâzin, III, 1694.

⁵⁴ Menzioğlu, age, varak no: 102b

alâ tarîki'n-nedb ve'l-istihâb verilen sadakalar ile beyan etmişlerdir. Zira vâcip olan zekatı, edâ olduğu cihetle senâ icab etmediğinden, Cenâb-ı Hakk'ın bu zümreyi senâ buyurması, nafîle olarak verilen sadaka olmasına delalet eder.⁵⁵

5. MÜFESSİRLERİN VERDİĞİ MANALARLA TEFSİRİ

Müellif, zaman zaman müfessirlerin verdiği manaları delil olarak zikreder. O tefsirinde bu zevâtın görüşlerine yer verirken bazen tefsir sahibinin ismini, bazen eserini zikreder, bazen de genel bir ifade ile “ekseri müfessirin beyanı” şeklinde naklede.

a. Soru edatı olan **fime** (فيم)'nin ve fiili muzarinin başına getirilen **sevfe** (سوف)'nin tefsirinde müfessirlerin açıklamalarını zikretmesi.

Örnek 1- Naziât sûresi'nin 43. âyetinde geçen **fime** (فيم) kelimesini bazı müfessirinin beyanı olarak şu şekilde açıklar: “Bazı müfessirin, **fime** (فيم) kelimesi, onların suallerini red ve inkârdır. Şu soru layık değildir, demek olur.⁵⁶”

Örnek 2- sevfe (سوف) Kelimesinin tefsirini ise İnşikak sûresi'nin 8. ayetinde Fahreddin Râzî'nin açıklamasına göre şöyle yapmaktadır: “Fahri Razî'nin beyanı veçhile, Vâcib Teâlâ'nın kelâmında **sevfe** (سوف) kelimesi, vücuba delalet eder. Yani o kimsenin hesabı muhakkak olarak kolay görülür ve ehl-i cehennem muhakkak olarak helakine çağırır, demektir.⁵⁷”

⁵⁵ Menzioğlu, age, varak no: 31b

⁵⁶ Menzioğlu, age, varak no: 69b

⁵⁷ Menzioğlu, age, varak no: 82a

b. Bazı kelimelerin lügat ve terim (ıstılah) anlamlarını verirken tefsircilerin açıklamalarını zikretmesi.

Örnek 1- Alâ sûresi 14 ayetini şu şekilde tefsir etmektedir: “*Müfessirînin* beyanı veçhile tezekkâ (تزكى) ile murat bu ayetten evvelki ayette zikrolunan küfür ve şekavetten tetahhur etmektir.⁵⁸”

Örnek 2- İnsan Sûresi 25. ve 26. ayetlerinin tefsirinde ise şu açıklamaya yer verilmektedir: “*Fahri Râzî'nin* beyanı vechile **bükraten** (بكرة) ile murad, sabah namazı, **esîl** (اصيل) ile murad, öğle ve ikindi namazlarıdır. Gecede secde ile murad, akşam ve yatsı namazları, gecenin uzun müddetinde tesbih ile murad, teheccüd namazı olduğuna nazaran bu ayet beş vakitte farz olan namazları ve teheccüd namazını cami'dir. Buna nazaran mana-yı ayet: 'Ey Habibim sen sabah, öğle ve ikindi namazlarını kılmakla, Rabbin Teâlâ'nın ismini zikirle tekbir getir ki, ferâizi eda etmiş olasın. Gecenin bazı cüz'ünde akşam ve yatsı namazlarını eda etmekle secdeye devam et ki, vaktin şükrünü eda etmiş olasın. Gecenin uzun müddetinde teheccüde devam et ki, ihlâs üzere ubudiyetini yerine getirmiş olasın, demektir.⁵⁹”

c. Bazı kavramları açıklarken tefsircilerin açıklamalarını zikretmesi.

Örnek 1- *Rasûl* kavramı ile ilgili olarak Hâkka sûresi'nin 40. ayetinde şunları zikretmektedir: “*Fahri Râzî'nin* beyanı vechile, *Rasûl* ile murat, Cibrîl-i Emin'dir diyenler varsa da, Rasul ile muradın Rasulü Allah olmasını, sonraki gelen ayetlerden ekser-i müfessirîn Rasulü Allah Efendimiz olmasıyla tefsir etmişlerdir. Levh-i mahfuzda

⁵⁸ Menzioğlu, age, varak no: 88b

⁵⁹ Menzioğlu, age, varak no: 58b

izhar buyurduğu cihetle Allah'ın Kelamıdır. Levh-i mahfûzdan semâya ve semâdan yeryüzüne indiği cihetle Cibril'in kelâmıdır. Nâsa tebliğ ve Kur'an'a imana davet ve nâsa hitaben okuduğu cihetle Rasulü Allah'ın kelamıdır. Şu halde Kur'an Allah'ın Kelâmıdır, Cibril'in kelamıdır, Rasulü Allah'ın kelamıdır demek sahih olur.⁶⁰

Örnek 2- *İman* kavramını açıklarken Bakara Sûresi'nin 3. ayetinde şunu zikretmektedir: “İmanda mu-teber olanın gayba iman olduğuna bu ayet delalet eder. *Gayb* ile murad, *Tefsir-i Hazin*'de beyan olduğu vechile Allahu Teâlâya ve meleklere ve enbiyaya ve vahye ve yevm-i ahirete, sual, hesap, azap, cennet ve cehenneme iman etmesi lazım olup, bunlar insanın gözüyle görmediği şeylerdir. Onların cümlesine görmüş gibi iman etmek lazımdır.⁶¹”

Örnek 3. *Küfür* kavramı ile ilgili olarak Bakara Sûresi'nin 6. ayetinde şunu zikreder: “Ya Muhammed, senin onları azab-ı ilahi ile korkutup korkutmamaklığın onlar üzerine müsavidir. *Hazin*'de beyan olduğu vechile *küfür*, bir şeyi setr edip örtmek manasınadır. Kâfirler hakkı setredip kabul etmedikleri için kâfir denilmiştir.⁶²”

Örnek 4- *Salât* kavramını açıklarken Bakara Sûresi'nin 3. ayetinde şunları zikretmektedir: “Bu ayette *salât* ile murad, *salavât-ı mefrûz*adır. *Fahri Razi*, *Hâzîn* ve *Kâdî*'nin beyanları vechile ikâme-i salâttan murad, sünenini, âdabını ve ferâizini ihlal etmeksizin vakt-i muayyen-de hudu' ve huşu' ile edasına devam etmektir. Salâtın asıl manası duadır. Lakin şer-i şerifde salât, ef'al-i mahsûsa ve erkan-ı malûmedir. Yani kıyâm, kıraat, rükû, sücûd ve

⁶⁰ Menzioğlu, age, varak no: 29a

⁶¹ Menzioğlu, age, varak no: 3b, 4a

⁶² Menzioğlu, age, varak no: 7a

niyet-i hâlise ile bunları edâ etmek ve evvelinde tekbir ile dâhil olmak ve ahirinde selamla hitam bulmaktır.⁶³

Örnek 5- *Kitâb* kavramı ile ilgili olarak Bakara sûresi'nin 2. ayetinde şu bilgileri nakletmektedir: "Beyzâvî⁶⁴ ve Hâzin⁶⁵'in beyanları vechile *kitâb* ile murad, *kitâb-ı mev'ûd* olmak ihtimali vardır. Çünkü ibtida-i bi'sette Cenab-ı Hak Rasulüne bir Kitap inzal edeceğini dahi vahyedip, onlar da ümmetlerine böyle bir kitap nazil olacağını beyan ve nazil olduğu zaman iman etmelerini tavsiye etmişlerdir. İşte gerek iptida-i vahiyde bizim bün-yemize ve gerek Hz. Musa ve İsa aleyhime's-selama mev'ûd olan kitabın şu kitap olduğu Cenâb-ı Hâk bu ayette beyan buyurmuştur.⁶⁶

d. Ayetteki bazı incelikleri vurgularken kendi tercihini müfessirlerin görüşü ile desteklemesi

Örnek 1- Bakara Sûresi'nin 7. ayetinde sem'in bardsardan önce zikredilmesindeki inceliğe dikkat çekerken şunları zikreder: "Fahri Razi'nin beyanı vechile "bu ayet, kulağın gözden efdal olmasına delalet eder. Zira Vâcib Teâlâ sem'i basar üzerine takdim buyurmuştur. Sem'i takdim etmek, sem'in şerefine ve fazilete delalet eder. Zira işitmek nübüvvetin şartındandır, görmek şartından değildir. Yani sağır olmak nübüvveti manidir, lakin a'ma olmak mani değildir. Enbiyadan hiç biri sağırlığa müptela olmamıştır.⁶⁷

⁶³Menzioğlu, age, varak no: 4a

⁶⁴*Kâdî Beyzâvî*, Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali (585/1189-685/1286) tarihleri arasında yaşamış meşhur tefsir âlimi olup, tefsirinin tam adı, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* dir. Geniş bilgi için bkz. Bilmen, age, II, 528-535; Cerrahoğlu, age, II, 295-314.

⁶⁵ Hâzin, Şeyh Alâü'd-Dîn Ali b. Muhammed es-Sofî (678/1277-741/1340) tarihleri arasında yaşamış olup, meşhur tefsiri, *Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl* dir. Geniş bilgi için bkz. Bilmen, age, II, 547-548.

⁶⁶ Menzioğlu, age, varak no: 2a

⁶⁷Menzioğlu, age, varak no: 8b

Örnek 2- Abese Sûresi'nin 42. ayetinde büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili kendi görüşünü belirtirmek için müfessirlerin beyanını şu şekilde delil olarak zikreder: "Müfessirinin beyanı vechile insanların iki fırka olduğu(nun) ayette beyan olunması, günah-ı kebîre sahibinin kâfir olmasına delalet etmez. Zira bu ayette iki fırka beyan olunmuş, üçüncü bir fırka ki mümin-i fasıkın bulunmasına bir mani yoktur. Çünkü birinci fırka gayet güler yüzlü mümin-i kâmidir. İkinci gayet zelil ve hakîr ve mezelleti her tarafını ihata etmiş kâfir olandır. Bu ikisinin arasında bir fırka daha vardır ki, onların ne gayet güler yüzleri var ve ne de gayet zelillerdir ki, işte onlar mümin-i fasıklardır. Mümin-i fasıklar günah(lar)ı miktarı azap olunduktan sonra, ehl-i cennettir.⁶⁸"

e.Tefsirde ya sûrenin veya ayet gruplarının genel bir özetini sunarken müfessirlerin görüşünü zikretmesi.

Örnek 1- Bakara sûresi'nin 8. ayetini tefsir ederken şunları zikreder: "*Medarik*'de beyan olunduğu vechile, bu sûrede Vâcib Teâlâ dört ayetle mü'minlerin evsafını, iki ayetle aleni küfrü ihtiyar eden kâfirlerin hallerini beyandan sonra, onüç ayetle münafıkların habasetlerini, sefâhetlerini, istihzalarını, tuğyanlarını, ısrar üzere olduklarını ve hakkı işitmekten sağır ve görmekten gözleri kör ve söylemekten mahrum olduklarını beyan buyurmuş ve eşna' sûrette haklarında darb-ı mesel varid olmuştur.⁶⁹"

⁶⁸ Menzioğlu, age, varak no: 72b, 73a

⁶⁹ Menzioğlu, age, varak no: 9a

f.Sebeb-i nüzulü zikrederken müfessirlerin beyanlarını zikretmesi.

Örnek 1-Mülk sûresi'nin 5. ayetini tefsir ederken şunları zikreder: “Ekseri müfessirinin beyanlarına nazaran, Rasulü Allah risâletini ızhar etmezden evvel şeytanlar birinci semaya çıkararak melekler arasında deveran eden havadisi işitmek ve yeryüzünde neşretmek sûretiyle birçok insanları idlâl ederlerdi. Vakta ki Cenab-ı Hak Resulü Ekremi kullarını irşat için gönderince, yıldızların şûlesiyle semaya çıkmak isteyen şeytanları tard etmiştir. İşte bu gibi fesâdattan Rasulü Allahı ve ümmetini muhafaza için Vâcib Teâlâ semadan yıldızlarla şeytanları tardla tebliği Resulüne, kabulü ümmetine kolaylaştırmıştır.⁷⁰”

Örnek 2- Fecr sûresi'nin 18. ayetinin tefsiri için de şunu zikreder: “Müfessirinin beyanı vechile evvelki ayet Utbe b. Rabîa ve ikinci ayet Kudâme b. Maz'üm hakkında nazil olduğu⁷¹ mervî ise de, itibar lafzın umumunadır. Bu sıfatlar kendisinde bulunan insanların cümlesine şamil-dir.⁷²”

6. NÜZUL SEBEPLERİ YARDIMIYLA TEFSİR ETMESİ

Alak sûresi'nin 6, 7 ve 8. ayetlerinin tefsirinde sebep-i nüzul şu şekilde zikredilmiştir: “Bu ayet ve bundan sonraki ayetler Ebû Cehil hakkında nazil olmuştur. Çünkü *وربك الاكرم* ayeti nazil olduğunda, Ebû Cehil, ‘benden ekrem kim olabilir’ demekle tuğyana başladı. Ebû Cehil’in âdeti kisvesini ve merkebini tezyîn ve taamını artırmakla tekebbür ve iftihar etmekle etrafa ateş saç-

⁷⁰ Menzioğlu, age, varak no:15b

⁷¹Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, XXXI, 156.

⁷² Menzioğlu, age, varak no:93a

maktı.⁷³ Vâcib Teâlâ onu ve emsalini zemm için inzal buyurmuştur. Sebeb-i nüzule nazaran murat Ebû Cehil ise de, itibar sebebin hususuna olmayıp, lafzın umumuna olduğu cihetle tuğyan eden cümle insanlara şamil olmak ahkâma daha muvafıktır.⁷⁴”

Asr Sûresi'in tefsirinde sebeb-i nüzul zikredilerek ayet şu şekilde yorumlanmıştır: “İnsan lafzının evvelinde bulunan elif-lâm, ahd için olmak, insan ma'hûd olmak ile murat Ebû Cehil, Âs b. Vâil, Velîd b. Muğîra ve Ebû Leheb gibi eşhas ma'hûd⁷⁵ ise de, lâkin âtide istisnâ ve lafzın mutlak olması cihet(iy)le lafzın umûmu üzere haml etmek(le) bilcümle insanlar murat olunmak kavâid-i Arab'a daha muvafıktır.⁷⁶”

Maûn sûresi'nin 1. ayetinin sebeb-i nüzülü ise şöyle zikredilmektedir: “Bu ayette hitap Rasulüllah'adır ve yahut görmek ve bilmek şanından olan bilumum insanlardır. Ayet Ebû Cehil'in hakkında nazil olmuştur ki, vasî olduğu yetimin malını vermeyip perişan ettiğinden veya hut Ebû Süfyan hakkında nazil olmuştur. Çünkü Ebû Süfyan her hafta iki deve keserdi. Bir yetim gelip et istediye, onu asâsıyla reddederdi. Yahut As b. Vâil hakkında nazil olmuştur ki, As'ın âdeti kıyameti inkârla beraber, insana layık olmayan e'fal-i kabîhanın cümlesinden çekinmedi.⁷⁷ Sebeb-i nüzul her kim hakkında olursa olsun, itibar lafzın umumunadır. Sebebin hususuna itibar olunmadığından, kıyameti inkâr eden her şahsa şamil-dir.⁷⁸”

⁷³ Benzer ifadeler için bkz. El-Bağdâdî, Hâzin, III, 1694.

⁷⁴ Menzioğlu, age, varak no: 102b

⁷⁵ Bkz. Râzî, Tefsîru'l-ebîr, XXXII, 82.

⁷⁶ Menzioğlu, age, varak no: 109b

⁷⁷ Sebeb-i nüzul için bkz. Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, XXXII, 105.

⁷⁸ Menzioğlu, age, varak no: 112a

H. HZ. PEYGAMBERİN HADİSLERİNE YER VEREREK TEFSİR ETMESİ.

Örnek 1- Müellif Müddessir sûresi'nin 17. ayetinde *saûd* (صعود) kelimesini şu hadisi delil getirerek açıklamaktadır: "Bu ayetin tefsiri manasında Rasulullah:

الصعود جبل من نار يصعد فيه سبعين خريقا ثم يهوى كذلك فيه أبدا

Yani, "*saûd*, cehennemde ateşten pek yüksek bir dağdır. Ehl-i cehennem o dağa yetmiş senede çıkmak ve yetmiş senede inmekle ebedi azap olunurlar"⁷⁹ demektir.⁸⁰

Örnek 2. Müellif, Mutaffifin sûresi'nin tefsirinde ölçü ve tartıyla ilgili açıklamasına delil olarak şu hadisi zikretmektedir: "*Tatfif* (تطفيف), ölçüde ve tartıda azıcık bir şey çalmaktır. Gerçi bu kadar şeyi çalmak nâs indinde değersiz bir şey ise de, indallah kadri büyük olduğundan, bu gibi denâeti irtikâb edenlerin pek büyük azaba düşürülecekleri beyan olunmuştur. Rasulullah (SAV) (buyurmuştur ki):

خمس بخمس ما نقض قوم إلا سلط الله عليهم عدوهم وما حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشا فيهم لفر و ما ظهرت فيهم الفاحشة إلا فشا فيهم الموت وما طففوا كيل إلا منعوا بالنبات واخذوا بالسنين ولا منعوا الزكوة إلا حبس عنهم المطر

"Yani, beş haslet beş ukubete sebeptir: 1- Bir kavim ahdini bozarsa, Allah-u Teâlâ o kavim üzerine düşmanlarını musallat kılar. 2- Bir kavim ki, Allah'ın inzâl buyurduğu kitabın gayrı ile hükmederse, o kavim içinde fakr-u ihtiyâç zahir ve şay' olur. 3- Bir kavim ki, onlarda zina zuhur ederse, o kavim içinde veba sûretiyle ölüm zuhur eder. 4- Bir kavim ki, onlar ölçekte noksan verilerse, Allah-u Teâlâ onlardan otları meneder ve kahtla

⁷⁹ Ahmed b. Hambel, Müsned, III, 75; Ayrıca bkz. Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, XXX,176; Kâdî Beydâvî, 770; Nesefî, Medârik, IV, 1319.

⁸⁰ Menzioğlu, age, varak no: 48b

mübtelâ kılar. 5- Bir kavim ki, onlar zekâtı menederler, Allah-u Teâlâ onlardan yağmurunu hapseder, kuraklıkla mübtelâ olurlar"⁸¹ demektir.⁸²

Örnek 3. İnşikâk sûresi'nin 7, 8 ve 9. ayetlerinin tefsirinde müellif açıklamasına şu hadisi delil olarak zikretmiştir: "Yani o kimsenin hesabı muhakkak olarak kolay görülür ve ehl-i cehennem muhakkak olarak helakine çağırır, demektir. Rasulullah (sallahu aleyhi ve sellem): ينظر الله في كتابه و يتجاوز اللهم حاسيني حسابا يسيرا diyerek dua buyurduğunda, ezvâc-ı mutahharâtтан Hz. Aişe validemiz hesab-ı yesir nedir? Ya Rasulallah, diye sual edince, Rasulullah: عن سيئاته فأما من نوقش في حسابه فقد هلك buyurmuşlardır. Yani 'Allah Teâlâ kulunun kitabına bakar ve günahlarından geçer. Amma şol kimse ki hesabında münakaşa oldu, o kimse muhakkak helak oldu demektir.'⁸³ Hesapta münakaşa, ne için bu günahı işledin? Özrün var mıydı? Var ise ne idi, demek gibi ince ince sual olunmaktır.⁸⁴

Örnek 4. Duha sûresi'nin 9. ayetindeki "yetime kahretme" mealindeki ayeti tefsir ederken şu hadisi zikretmiştir: "Yani Rabbin Teâlâ senin, yetimler kılıp miskinler halk etmekle rahatını temin edince, sen de yetimlere güzel muamele et. Onların zaaflarından istifade ederek mallarını almak ve yüzünü eğmek ve sözlerini reddetmek gibi bir sûretle onlara kahretme. Zira kahırdan nehiy, lutufla emirdir. Şu esasa binaen Rasulullah, خير بيت في المسلمين buyurmuştur. Yani "Müslümanlar içinde evlerin hayırlısı bir evdir ki, o evde kendine

⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, VI,334; Râzî, Tefsîr'l-Kebîr, XXXI, 81. Aynı rivayet için ayrıca bkz. Hâkim, Müstedrek, II,126; Kenzû'l-Ummâl, VI, 43943.

⁸² Menzioğlu, age, varak no: 77a,b

⁸³ Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, XXXI, 92. Aynı rivâyet için ayrıca bkz. Ahmed b. Hambel, Müsned, VI, 84.

⁸⁴ Menzioğlu, age, varak no: 82a

ihsan olunur yetim buluna ve Müslümanlar içinde evlerin şerlisi bir evdir ki, o evde kendine kötülük olunan yetim buluna” demektir. Kezalik انا وكافل اليتيم في الجنة hadis-i şerifi de bu manayı teyit eder. Yani Rasulullah, “Ben ve yetimin umuruna kefâlet eden kimse ile ikimiz beraber cennetteyiz”⁸⁵ buyurmuştur.⁸⁶

8. TEFSİR USULÜ KONULARINI ELE ALIŞI

a. Huruf-i Mukatta ve Müteşâbihât

Örnek 1- Bakara sûresi'nin evvelinde Hurûf-i mukataayı şu şekilde açıklamaktadır: “Bazı süver-i Kur’aniyyenin evvelinde bulunan hurufat, ‘ibadın muttali olamayacağı esrardandır. Bunlar ilm-i usûlde müteşâbihâtıdır. Bu da iki kısımdır: Birisi asla manası fehm olunmayan (الم المرحم ق ن) gibi bazı sûrelerin evvelinde bulunan harflerdir. İkincisi الرحمن على العرش استوى⁸⁷ bulunan استوى kelimesi gibi asıl manası fehm olunup, lakin makam itibariyle mana-yı zahirisini murad etmek edille-i akliye ve nakliyeye nazaran muhal olduğundan te’vile muhtaç olanlardır. Bizce istivâ (استوى)nın mana-yı lügavîsi, istikrar (استقرار), yani bir mekânda karar kılmak manasına ise de, istikrarı Cenâb-ı Hak’a isnad etmek mekân iktiza edip, mekân ise Cenâb-ı Hak hakkında muhal olduğundan, istivâ (استوى) mecaz olarak istilâ (استيلا) manasında isti’mal olunmuştur. Şu halde mana-yı nazım: “Cenâb-ı Hak mahlûkatın en büyüğü olan arş-ı âlâ üzerine istilâ etti ve kahr ve galebe altına aldı. Cümle mahlûkatı ihata eden arş-ı âlâ üzerine galebe ederek her emrine

⁸⁵ Buhârî, Talak, 25, Edeb, 24; Müslim, Zühd, 42; Ebû Dâvûd, Edeb, 123; Tirmîzî, Birr, 14; İmam Malik, Muvattâ, Şi’r, 5; Ahmed b. Hambel, Müsned, II, 375, V, 333; Beyhâkî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VI, 283.

⁸⁶ Menzioğlu, age, varak no:99b

⁸⁷ Tâhâ, 20/5 “Çok esirgeyici (Allah’ın hükmü) arşı istilâ etti”.

itaat eder bir hale koydu” demek olur.⁸⁸

Mutlak müteşabihatta iki mezhep vardır:

Birinci, Selef mezhebidir ki, bu gibi⁸⁹ müteşabihatın aslına ve murad-ı ilahiyenin neden ibaret olduğuna iman edip, ilmini Allah-u Teâlâ'ya tefvîz etmek ve te'viliyle iştigal etmemektir. Sıddık-ı 'azam Ebûbekir (RA) hazretleri: “Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'an'da sırrı ise sûrelerin evvelinde bulunan harflerdir”⁹⁰ buyurduğu mervîdir.

İkinci, halef mezhebidir ki, onların zamanlarında ehl-i dalâl ve mülhidler peyda olup, kendi arzularına göre ve kavâid-i şeri'yyeye muhalif te'villerle meşgul olarak, umûr-u dîni teşvîş etmek istediklerinden Ahlâf-ı Kirâm onların te'villerine meydan vermemek ve açmak istedikleri fesat kapılarını kapatmak üzere şer-i şerife muvafık sûrette te'vilini vacib addettiklerinden, müteşâbihâtın te'viliyle meşgul oldular. Şöyle ki: "Süver-i Kur'âniyye'den bazılarının evvelinde bulunan harfler, o sûrenin ismidir” dediler. Buna nazaran (الم) sûrenin ismidir.

Bazıları ise esma-i ilahiyeden bir isimdir yahut her harf bir isimdir yahut her harf bir ismin fâtihidir. Mesela elif (ا), Allah (الله); lam (ل), Latîf (لطيف); mim (م), Mecîd (مجيد) isimlerinin fâtihidir.

Yahut (انا الله اعلم) yani “Ben ‘Azîmü’ş-şan bilirim” demektir.

Yahut kasedir. Buna nazaran mana-yı nazım: "Elif Lam Mim harflerine yemin ederim ki şu kitap, ken-

⁸⁸ Menzioğlu, age, varak no: 1a

⁸⁹ Metinde “misilli” ifadesi kullanılmaktadır.

⁹⁰Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa, *Hâşiyetü Şeyhzâde Alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvi*, İstanbul, 1981, I,64.

disinde şek ve şüphe olmayan bir kitaptır" demek olur.⁹¹

Beydâvi'de beyan olunduğuna nazaran Elif, Allah; Lam, Cibrîl; mim, Muhammed isimlerinden alınarak, "Kur'an Allahü Teâlâ'dan Cibrîl-i Emîn vasıtasıyla Muhammed (sallahu aleyhi ve sellem) üzerine nazil oldu' manasına olduğu İbn Abbas Hazretlerinden mervîdir⁹²."

Örnek 2. Yasin sûresi'nin evvelinde de konu ile ilgili şu açıklamayı yapar: "Yâsîn" lafzı müteşâbihâttandır Ulema-i muteahhirîn indinde kavâid-i şer'i şerife muvafık olarak tevcihi caizdir. Binaen aleyh Yâsîn (يس) lafzı "ey insan!" manasına münadadır. Yahut Rasûlullah'ın ismidir. Şu halde "ya Muhammed!" demektir. Yahut sûrenin ismi ve mukadder *ütlü* ائله kelimesinin mef'ûlüdür. "Sen sûre-i Yâsîn'i oku" demektir.⁹³

Örnek 3. Kalem sûresi'nin evvelinde de konu ile ilgili şu açıklamalar yer almaktadır: "Nûn (ن) Lafzı, müteşâbihattandır." İki mezhep vardır. Birinci, eslâfın mesleği, ilmîni Allah-u Teâlâ'ya tefvîz ederek aslına iman edip, bahsetmemektir. İkinci müteahhirîn, bazı yoldan çıkmış olan fâsıkların kendi fikirlerine muvafık tevillerine meydan vermemek üzere, şeriata muvafık tevil ile iştigali münasip gördükleri için bu misilli müteşâbihatı tevil etmişlerdir. ن lafzı, bu sûrenin ismidir ve kasedir. Buna göre "nûn (نون) ismi ile tesmiye olunan sûreye yemin ederim ki, sen Rabbin nimetini bilmez değilsin." Yahut ن lafzı kalemin yazı yazdığı nurdan bir levhanın ismidir. Yahut mürekkep ve divittir. Veyahut bir balığın ismidir. Veyahut Hazreti Yunus'u muhafaza eden balığın ismidir.⁹⁴

⁹¹ Menzioğlu, age, varak no:1a,b

⁹² Kâdî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Matbaa-yı Osmaniye, İstanbul, 1305, s. 6. (Kur'an-ı Kerim kenârında matbu.)

⁹³ Menzioğlu, age, varak no:137b

⁹⁴ Menzioğlu, age, varak no:20b

b.Ayetlerin Tekrarı

Örnek 1- Rahman sûresi'nde tekrarlanan **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ** ayeti ile ilgili şu açıklamaya yer verilmektedir: “Her ayetin evvelinde nimetler ayrı ayrı zikrolunduğu için, evvelinde zikrolunan nimeti hatırlatmak ve nimetin kad-rini takdire ve şükrünü ifaya davet için olmakla, bu hik-mete mebni tekrar yok demektir.⁹⁵”

Örnek 2- Mürselât sûresinde de şu açıklamaya yer verilmektedir: “Bu sûrede, **وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ** ayeti zahirde tek-rar gibi görünüyorsa da, hakikatte tekrar yoktur. Çünkü beyan olunan ahkâmın arkasından gelen **وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ** ile murat, o ayetlerin hükmünü tekzib edenlere ait olduğu cihetle, her defasında tekzib edenler başkadır.⁹⁶”

c.Nesh

Müellif nesh konusuna Müzzemmil Sûresi'nin bi-rinci ve yirminci ayetlerinde değinmekte olup, söz konusu ayetlerin önce gece (teheccüd) namazının farz olduğuna delil olduğunu ve bu emrin daha sonra aynı sûrenin son ayetleriyle nesh edildiğini hikmetiyle beraber şu şekilde ifade etmektedir: “İbtida-i İslâm'da teheccüd namazı farz olduğuna bu ayet delalet eder. Çünkü emirde asl olan vücuda delalet etmektir. Teheccüdün farziyeti bir sene sonra beş vakit namazın farz olmasıyla nesh olundu. Neshin sebebi, ashab-ı Rasulullah'a ârız olan meşakkat-tir. Çünkü meşakkat daima kolaylığı celbeder.⁹⁷”

Müellif neshin izahında üç önemli aşamaya şu kavramlarla işaret etmektedir:

1- Tahfif: “Vâcib Teâlâ gecenin ekserisinde *teheccüde tahammülleri olmadığından*, gecenin nisfında ve

⁹⁵ Menzioğlu, age, varak no: 132b

⁹⁶ Menzioğlu, age, varak no:63a

⁹⁷ Menzioğlu, age, varak no:42a

sülüsünde teheccüd kâfi olduğunu beyanla *tahfif* etti...” Buna göre emrin ifası için tayin edilen vaktin önce gecenin ekserisinden gecenin yarısına veya üçte birine çekilmesine müsaade edilmesini emrin hafifletmesi olarak görmektedir.

2- Ref: “Vâcib Teâlâ ekser insanlar üzerine edası müşkil olmasına binaen teheccüd namazının *vücubunu ref ettiğini* beyandan sonra” “Vâcib Teâlâ teheccüd namazının vücubunu *kullarına kolaylık olsun için neshettiğini* ...” diye ifade ediyor.

3- Vücub neshedilse de nafîle olarak hükmün devam ettiğini “*vücubu nesh olunmuş ise de, nafîle olarak edası meşru olduğunu*” şeklindeki ifadeleriyle beyan etmektedir.⁹⁸

d. İcmâl ve Tafsil

Müellif Kur'an'daki *salât* lafzının sünnetle tafsil edildiğini Bakara sûresi'nin 3. ayetinin tefsirinde şöyle ifade etmektedir: “*Salât* lafzı mana-yı aslîsi itibariyle mücmeldir. Lakin Cibrîl-i Emin Rasulullaha, Rasulullah da ümmetine talim buyurdu ve bu minval üzere ayetteki icmal sünnet-i nebeviye ile tafsil olundu ve takarrur etti. Binaen aleyh *salât* lafzı zikrolunduğu vakitte mana-yı şer'isi hatıra geldiği gibi murat da odur. Lügat manası örfte metruktür. Hal-i hayatında Rasulullah (sav) ashabıyla beraber erkân-ı malume olan *salâtın* ikamesine devam buyurdu. Zaman-ı saadetten ilâ-yevmina hâza icma-ı ümmet de bu sûretle vaki oldu.⁹⁹”

⁹⁸ Menzioğlu, age, varak no: 42a, 43b, 44a,b

⁹⁹ Menzioğlu, age, varak no: 4a,b

9. AYETLER ARASINDA VE HADİSLER ARASINDA ZITLIK OLUP OLMAMASI

Menzioğlu Ahmet Efendi ayetler arasında ve hadisler arasında herhangi bir tenaküzün olmadığı hususuna da yeri geldikçe işaret eder.

Örnek 1- Abese sûresi'nin 34-36. ayetlerinin tefsirinde: “Onların hiçbirine bakmağa vakti olmaz. Bu ayette insanın, yevm-i kıyamette cümle akrabasından firar edeceğini beyan, şefaate delalet eden ayetlere münafi değildir. Çünkü firarın mevki başka, şefaatin mevki ve zamanı başkadır. Zira bu ayette beyan olunan firarın zamanı, sūr üfürülüp, herkes yeni hayat bulduğu zamandır. Amma şefaatin zamanı ise, herkes mahşere cem olup, muhasebe görüldüğü zamandır. Böyle olunca ayetler arasında münâfât ve tenakuz yoktur.¹⁰⁰”

Örnek 2- Ğâşiye sûresi'nin 6. ve 7. ayetlerini tefsirinde: “**Darî** (ضريع), bir dikendir ki yaş iken deve otlar ve kurduğunda deve dahi yemez, zehir gibi acıdır ve râyihası kerîhtir ve cifeden kötü, ateşten daha sıcaktır. Cehennemnin birçok derekât ve tabakatı olup bazı derekede taam-ı ğıslıynden ve bazısında taamı zakkumdan, bazısında da taam-ı darî'den olduğu cihetle ayetler arasında tefavüt yoktur.¹⁰¹”

Örnek 3- Hadisler arasında zıtlık olup olmadığı ile ilgili olarak da Duhâ sûresi'nin 8. ayetinde geçen ağnâ (اغني) kelimesinin tefsirinde şu şekilde işaret edilmektedir: “Yahut **ağnâ** (اغنى) ile murat, kalp ğınâsıdır. Çünkü Rasulullah'ın, ليس الغنى عن كثرة الغرض ولكن الغنى غنى النفس, hadis-i şerifi bunu te'yit eder. Yani: ‘Ğinâ mal çokluğu ile olmadı velâ-

¹⁰⁰ Menzioğlu, age, varak no:72a,b

¹⁰¹ Menzioğlu, age, varak no: 89b

kin ğinâ, ğinâ-yı kalptir.¹⁰² Binaen aleyh, الفقر فخرى buyurmuştur. “Fakr, benim iftihâr ettiğim bir şey”¹⁰³ demektir. Vakıa “fakr, küfre yakındır” manasına hadis varsa da hadisler beyninde avâmın zannettiği gibi tenakuz yoktur. Çünkü bu misilli şeyler eşhasın ihtilafıyla muhtelif olur. Bazı kimse sabır ve kanaat sahibi olur, onun hakkında fakrın hiç tesiri olmaz. Diğer bir kimse haris, hevâ ve hevesine tabi olur, me'kulât ve meşrubat düşkünü olur, onun hakkında fakr, mazarrat olur. Çünkü kavlen ve fiilen bir takım haram şeyler irtikâbına sebep olur. Vehâsıl, mahallin, kişiyle ahvâlin değiştiği cihetle hadisler arasında tenakuz yoktur. Zira fakr, Rasulullah hakkında ihtiyari olduğundan, iftihar edecek bir şey olmuştur. Ama avâm-ı nâs hakkında ızdırârî olduğundan, bazı mehlekeye sebep olacağında şüphe yoktur.¹⁰⁴

10. İSRÂİLİYÂT

Müellif, bazı ayetlerin tefsirinde yer verilen isralî haberleri tenkite tabi tutmadan olduğu gibi almıştır.

Örnek 1- Nûh sûresi'nin 28. ayetinde Hz. Nûh'un anne-babasının ismini şu şekilde zikretmektedir: “Nûh'un (babası) Lemek, validesi Enûş'un kızı Semha'dır. Her ikisi de müminlerdir.”¹⁰⁵

Örnek 2- Yâsin sûresi'nin 20. ayetinde şehrin üst tarafından gelenin ismini şöyle zikretmektedir: “Şehrin üst tarafından gelen Habib-i Neccâr'dır.”¹⁰⁶

Örnek 3- İnsan sûresi'nin 1. ayetinin tefsirinde şu bilgiyi naketmektedir: “Âdem (aleyhisselam)'ın ruhsuz,

¹⁰² Bkz. Buhârî, Rikâk, 15; Müslim, Zekât, 130.

¹⁰³ Bkz. 'Aclunî, Keşfü'l-Hafa, II, 87.

¹⁰⁴ Menziöglu, age, varak no: 99a

¹⁰⁵ Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, XXX, 130; Kâdi Beydâvî, 763; Neseî, Medârik, IV, 1308; el Bağdâdî, Hâzin, III, 130; Menziöglu, age, varak no:37a

¹⁰⁶ Menziöglu, age, varak no:140a

Tâif'le Mekke arasında yüz yirmi sene yattığı mervîdir.¹⁰⁷

Örnek 4- Naziâ't sûresi'nde Firavun'un sözü olarak naklettiği iki cümle arasında geçen zamanı zikretmesi de bir diğer örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu rivayeti şu şekilde nakletmektedir: "Bu ayette **ahirah** (الْآخِرَةَ) ve **ûlâ** (لِأُولَى) ile murad, Firavun'dan sudur eden iki kelime olduğu İbn Abbas hazretlerinden mervîdir. İki kelimedenden birisi, *ma alimtü leküm min ilâhin ğayri* (ما علمت لكم من اله غيرى) yani "sizin için benden başka bir ma'bud bilmiyorum" demektir. Diğeri ise, *ene rabbükümü'l-a'lâ* (أنا ربكم أعلى) dir ki, "ben sizin büyük rabbinizim" demektir. Bu iki kelime arasında kırk sene geçmiştir.¹⁰⁸"

11. AHKÂM AYETLERİNİ YORUMLAMA METODU

a-Namaz:

Örnek 1- Bakara sûresinin 3. ayetinde "Bu ayette *salât* ile murad, salavât-ı mefrûzadır. *Fahri Razi, Hâzîn ve Kâdî*'nin beyanları vechile ikâme-i salâttan murad, sünenini, âdabını ve ferâizini ihlal etmeksizin vakt-i muayyen-de hudu' ve huşu' ile edasına devam etmektir. *Salâttın* asıl manası duadır. Lakin şer-i şerifde *salât*, e'fal-i mahsûsa ve erkan-ı malûmedir. Yani kıyâm, kıraat, rükû, sücûd ve niyet-i hâlise ile bunları edâ etmek ve evvelinde tekbir ile dâhil olmak ve ahirinde selamla hitam bulmaktır." "O sıfat-ı mezmumede bulunmayan ancak namaz kılan kimselerdir ki, onlar namazlarına devam edicilerdir.¹⁰⁹"

¹⁰⁷İbn Abbas'tan gelen rivayette Hz. Âdem'in ilk yaratılışındaki evrelerle ilgili 120 gün ifadesine yer verilmişse de Mekke ile Tâif arası diye bir yer belirtilmemiştir. Bkz. Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, XXX,209; Menzioğlu, age, varak no: 55a.

¹⁰⁸ Menzioğlu, age, varak no: 68b

¹⁰⁹ Menzioğlu, age, varak no: 4a.

aa.Namaz vakitleri:

Örnek 1- İnsan sûresinde beş vakit namaza işaret olduğunu belirtirken şunları söyler: “Fahri Râzi'nin beyanını vechile **bükraten** (بكرة) ile murad, sabah namazı, **esîl** (اصيل) ile murad, öğle ve ikindi namazlarıdır. Gecede secde ile murad, akşam ve yatsı namazları, gecenin uzun müddetinde tesbih ile murad, teheccüd namazı olduğuna nazaran bu ayet beş vakitte farz olan namazları ve teheccüd namazını cami'dir. Buna nazaran mana-yı ayet: 'Ey Habibim sen sabah, öğle ve ikindi namazlarını kılmakla, Rabbin Teâlâ'nın ismini zikirle tekbir getir ki, ferâizi eda etmiş olasın. Gecenin bazı cüz'ünde akşam ve yatsı namazlarını eda etmekle secdeye devam et ki, vaktin şükürünü eda etmiş olasın. Gecenin uzun müddetinde teheccüde devam et ki, ihlâs üzere ubudiyetini yerine getirmiş olasın, demektir.¹¹⁰”

ab.Namaza devam etmek:

Örnek 1- Mearic sûresinin 22 ve 23. ayetlerin tefsirinde “Devam ile murat, evkatından hiçbir vakitte namazı terk etmemek ve namazın vakti geldiğinde namazdan başka bir şeyle meşgul olmamaktır. Zira namazın vakti gelince, namazını edayı herşey üzerine tercih etmesi, hırs ve emel gibi sıfat-ı mezmumeyi terkine delalet eder. Dünya muhabbeti olmuş olsaydı, dünya umurunu terkle, ahiret umurundan ibaret olan namaza sür'at etmezdi. Şu halde namaza devam edenler, ayet-i sâbıkada beyan olan sıfat-ı mezmumeden istisna olunmuşlardır.¹¹¹”

ac.Cemaatle namaz:

Örnek 1- Kalem sûresi'nin 43. ayetide cemaatle

¹¹⁰ Menzioğlu, age, varak no:58b

¹¹¹Menzioğlu, age, varak no:31a

namaz konusunda şu ayrıntıya yer vermektedir: “İşte dünyada namaza icabet etmediklerinden ceza olarak ahirette secdeye davet olunurlar. Velâkin rezil olmak için kudretleri selb olunur. Cemaate gitmek vacip diyenler bu ayet delil diyorlarsa da, ulema-yı Hanefiyye indinde cemaatle namaz kılmak vâcib olmayıp sünnet-i müekkede olduğu, cemaate gitmeyenler şeriat nazarında mezmumlardır.¹¹²”

ad.Namazı muhafaza etmek:

Örnek 1- Mearic sûresinin 34. ayetinde Namazda daim olanlarla namazı muhafaza edenler arasındaki ince ayrıma şöyle dikkat çekmektedir: “Şu beyan olunan sekiz sınıfın evvelinde namaza devam edenler ve âhirinde namazı muhafaza edenler beyan olunmuştur ki, *devamla muhafaza beyninde fark* vardır. Zira devam, evkâtında hiçbir şeyi geçirmeyerek kılmaktır. Amma muhafaza abdest, setr-i avret ve kıbleye teveccüh gibi şerâit-i hariciyesini ve kıyam, kıraat, rükû ve sücûd gibi şerâit-i dâhiliyesini ifa etmek ve fezâili ki, mescide, cemaata devam etmek ve namazın vakti gelmezden evvel hazırlanmak ve kalbini vesveseden ve mâsivâllaha iltifattan boşaltmak ve riyâ, süma'dan ictinap etmektir. Hatta namazdan sonra oyun, çalgı gibi measîden sakınmak, namazın muhafazasından madûddur.¹¹³”

ae.Namaz-iman bağlantısı:

Örnek 1- Maun sûresinde namaz- iman bağlantısına şu şekilde temas etmektedir: “Kezâ itikatlarınca namazla meşguliyeti beyhude ve abes (kabul) eder(ler). Hâlbuki namazın her cüzünde gaflet üzere bulunur ve namazın bazını halka karşı Müslüman gibi gözükerek bu

¹¹² Menzioğlu, age, varak no: 24b

¹¹³ Menzioğlu, age, varak no: 31a

minval üzere eda ederse(ler) de, bazısı da geçer gider, asla ibadet etmezler. Adeta namazı nifaklarını saklamaya alet ettiklerinden, faydasını görmedikleri gibi azaba da düçar olurlar. Çünkü ahkâm-ı şer'iyenin hülasası ikidir:

Birincisi, abdin Cenâb-ı Hakk'a karşı ta'zîm ve vazîfe-yi ubudiyeti ifâ etmesi;

İkincisi, Allah'ın kullarına merhamet ve şefkat etmesi ve onlarla muamelesinin doğru olup olmamasıdır. Bu sûrette Cenâb-ı Hak bu sûrede her iki cihete işaret buyurmuştur ve her iki sûrette kusur etmek kıyameti tekzibe terettüp ettiği için (birinci ve ikinci) fıkraların her ikisinde tertibe delalet eden **fe** (ف) lafzı varid olmuştur.¹¹⁴

af.Namaz kılınacak mekânlar (mescitler) ve secde organları:

Örnek 1- Cin sûresi'nin 18. ayetinde bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Yani ey ibadetle mükellef olan, mescidlerde Allah-u Teâlâ'ya ibadet ederken Allah ile beraber başka bir kimseye dahi ibadet etmeyin ki, şirk etmeyesiniz. Mescidle murat, secde mümkün olan her yerdir ki, yeryüzünün kâffesine şamildir. Zira Rasulullah: (جعلت لى الأرض مسجدا) "benim için yeryüzünün küllüsü mescid kılındı"¹¹⁵ buyurmuştur. Yahut mesâcid (مساجد) ile murat, vücud-u insanda secde olunan yedi azadır ki, eller, ayaklar, dizler ve bir de yüzdür.¹¹⁶ Bu azalar, Allah'ın mahlûku olduğundan, bunlarla Allah'ın gayriye ibadet etmeyin, demektir.¹¹⁷

¹¹⁴ Menziöglu, age, varak no: 112b

¹¹⁵ Buhârî, Teyemmüm, 1.

¹¹⁶ Buhârî, Kitâbü Mevâkıtü's-Salât, bâbü's-sücûdi ale'l-enf, I, 206; Müslim, Kitâbü's-salât, bâbü 'azâü's-sücûd, II, 25.

¹¹⁷ Menziöglu, age, varak no: 40a

b.Kurban ve Kurban bayramı Namazı:

Örnek 1- Kevser sûresinde şu açıklamaya yer verilmiştir: “Şükür, kalp ile ta’zîm, lisanla senâ ve a’zâ ile amel etmek olup, bu mananın cümlesini salât lafzı cami’ olduğu cihetle (فاشكر) makamında (فصل) varid olmuştur. Salât ile murat, mutlak namaz olmak ihtimali var ise de, (وانحر) “kurban kesmek” ile emir manası olduğuna nazaran, salât ile murat bayram namazı olmak ihtimali galiptir.¹¹⁸”

c.Bayram namazı ve Tekbirleri:

Örnek 1- ‘Alâ sûresi’nin 14. ve 15 ayetinin tefsirinde bu hususa şu şekilde işaret edilmektedir: “Yani fevz ü necat buldu. Ahiret azabından kurtuldu. O kimseler iman ve envâ-ı ibâdeti ihtiyarla küfürden ve günahlardan temizlendi ve Rabbinin ismini zikirle meşgul oldu ve namazda iftitah tekbirini ve bayram namazında bayram tekbirlerini alarak namaz kıldı.¹¹⁹”

d.Mali İbadetler (İnfak-zekât):

Örnek 1- Bakara sûresinin 3. ayetinde namazdan sonra infakı da şöyle açıklamaktadır: “*İnfak*, Hazin'in beyanları vechile, fi sebilillâh elinde olan malını sarf ve harcetmektir. Ayet-i Celile zekât, nezir, kurban, sadaka-i fitır ve hatta müminler beyninde muavenete müteallik şeylerin cümlesi infakta dâhildir, cümlesi nazar-ı şer’de makbul ve memduhdur. Vâcib Teâlâ ehl-i imanı infakta israf ve tebzîrden muhafaza ve malının bir miktarını infak ve bir miktarını kendi mesalihi için alıkoymak lazım olduğuna işaret için ba'za delalet eden من (min) lafzıyla îrad buyurmuştur ki, "merzuk olduğunuz rızkınızın bazısını infak ve bazısını ibkâ edin" demektir.

¹¹⁸ Menzioğlu, age, varak no: 113a

¹¹⁹ Menzioğlu, age, varak no: 88b

Bu ayet-i celilede Vâcib Teâlâ insan için lazım olan vazife-i mühimme-i asliyeyi beyan buyurmuştur. Çünkü insanın mükellef olduğu **ahkâmın esâsı ikidir**. Birinci, bilkülliyeye **meâsîyi** terk etmektir. Bu kısma **ittikâ** (اتقا) ile işaret buyurmuştur. İkincisi, bilumum **vâcibâtı** edâ etmektir. **Vâcibâtın esâsı da ikidir:**

Birincisi, salât gibi ibadet-i bedeniyedir. Ona ويقيمون و الصلوة cümle-i celilesiyle işaret olunmuştur.

İkincisi, zekât gibi ibadet-i maliyedir. Buna da و مما رزقناهم ينفقون kavlı-i latîfiyle işaret buyrulmuştur.¹²⁰

Örnek 2- Mearic sûresinin 25. ayetinde özel olarak zekâta şu açıklama ile vurgu yapmaktadır: *Hakk-ı malum* (حق معلوم) ile murat, ağniyaya farz olan zekattır. Zira sadakât içinde taraf-ı şeri'den muayyen olan hakka zekat (denir). Çünkü zekâttan başka sadaka, hisse-i muayyene değildir; mal sahibinin re'yine kalmıştır. İsterse az verir, isterse çok verir, kimse karışamaz. İmam Mücâhid gibi bazı zevât, murat alâ tariki'n-nedb ve'l-istihâb verilen sadakalar ile beyan etmişlerdir. Zira vâcib olan zekatı, edâ olduğu cihetle senâ icab etmediğinden, Cenâb-ı Hakk'ın bu zümreyi senâ buyurması, nafîle olarak verilen sadaka olmasına delalet eder.¹²¹

e. Yetim Malı:

Örnek 1- Maun sûresinde: “Yetimi malından mahrum etmek ister ve kendi nefsi ve gayrılarını muhtac olan miskine taam yedirmek üzere terğîb de etmez.”¹²²

Örnek 2- Duha sûresinde: “Yani Rabbin Teâlâ senin, yetimler kılıp miskinler halk etmekle rahatını temin edince, sen de yetimlere güzel muamele et. Onların zaaf-

¹²⁰ Menzioğlu, age, varak no: 4b, 5a

¹²¹ Menzioğlu, age, varak no: 31b

¹²² Menzioğlu, age, varak no: 112a.

larından istifade ederek mallarını almak ve yüzünü eğmek ve sözlerini reddetmek gibi bir sûretle onlara kahretme. Zira kahırdan nehiy, lutufla emirdir. Şu esasa binaen Rasulullah, خير بيت في المسلمين بيت فيه يتيم يحسن اليه وشر بيت فيه يتيم يسأا buyurmuştur. Yani “Müslümanlar içinde evlerin hayırlısı bir evdir ki, o evde kendine ihsan olunur yetim buluna ve Müslümanlar içinde evlerin şerlisi bir evdir ki, o evde kendine kötülük olunan yetim buluna” demektir. Kezalik انا وكافل اليتيم في الجنة hadis-i şerifi de bu manayı teyit eder. Yani Rasulullah, “Ben ve yetimin umuruna kefâlet eden kimse ile ikimiz beraber cennetteyiz”¹²³ buyurmuştur.¹²⁴

f. Emânetler:

Örnek 1- Mearic sûresinin 32. ayetinde bu konuyla ilgili şu açıklamaya yer verilmektedir: “Emanetin birçok enva’ı olduğuna işaret için bu ayette *emânet* lafzı cemî siygasıyla varid olmuştur. Savm, salât, hac, zekât ve sair feraiz-i ilahiyye gibi insanlar arasında olur. Vedâlar ve beyinlerinde cereyan eden gizli sözler gibi. Bunların cümlesini muhafaza etmek vezâif-i diniyedendir. İşte şu esasa binaen Vâcib Teâlâ emanete ve ahde riayet edenleri sena etmiştir.¹²⁵”

g. Nikâh:

Örnek 1- Mearic sûresinin 29, 30 ve 31. ayetlerinde şu açıklamaya yer verilmektedir: “Zira onlar hatunlarından ve cariyelerinden saklamamakla zemmolunmazlar. **Ezvâc** (أزواج) **zevc** (زوج) in cem’i olduğu cihetle,

¹²³ Buhârî, Talak, 25, Edeb, 24; Müslim, Zühd, 42; Ebû Dâvûd, Edeb,123; Tirmizî, Birr, 14; İmam Malik, Muvattâ, Şi’r, 5; Ahmed b. Hambel, Müsned, II,375, V, 333; Beyhâkî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VI, 283.

¹²⁴ Menzioğlu, age, varak no: 99b.

¹²⁵ Menzioğlu, age, varak no: 32a,b.

milik-i nikâhla kendilerinin malik oldukları hatunları demektir. Şu halde vaz' olunan kanunu tecâvüzle iffet ve namusunu dünyada lekedar eden, azab-ı ilahiyyeye müstahak olacağına işaret için **hümû'l-â'dûn** (هُمُ الْعَادُونَ) buyurmuştur. Yani, ancak hududu tecavüz edip, kanun-u ilahiyyenin ahkâmından harice çıkanların azaba istihkakları diğer ayetlerle dahi beyan olunmuştur.¹²⁶

12. KELÂM KONULARI İLE İLGİLİ AYETLERİ YORUMLAMA METODU

a. Hidâyet-i İlâhî

Örnek 1- 'Alâ sûresi'nin 2. ayetinde geçen *hedâ* (هدى) kelimesinin tefsirinde konu ile ilgili şu bilgi verilmektedir: "Vâcib Teâlâ'nın hidayetine gelince, Allah-u Teâlâ her şeyde bir kuvve-i hassa, kabulüne müste'id bir mizâç halk etmiştir. O mizâcın kabul ettiği kuvvet bir fiil-i muayyenin sudûruna mahal olur. İşte hidâyet-i İlâhiyye fiil-i muayyene mahal olan kuvveti halk buyurmuştur ki, o kuvve-i hassa sebebiyle kendi nev'ine mahsus olan fiile alet olur."¹²⁷

b. İmanın Tanımı Rükünleri ve Kısımları

ba. İmanın Tanımı

Örnek 1- Bakara sûresi'nin 3. ayetinin tefsirinde iman hakkında şu tafsilatlı bilgilere yer verilmiştir: "İman, Vâcib Teâlâ'nın zatını ve sıfatını ve enbiya-i kiramanın nübüvvetlerini ve ahval-i ahireti ve sair iman edilmesi lazım olan şeyleri inanıp, kalbiyle tasdik ve lisanla ikrar etmektir. Şu halde iki rüknü olan tasdik-i kalbî ve ikrar-ı lisanînin her mü'minde bulunması lazımdır. Bir kimsenin yalnız kalbinde tasdiki bulunsa da ikrar-ı lisa-

¹²⁶ Menzioğlu, age, varak no: 32a

¹²⁷ Menzioğlu, age, varak no: 87a

nîsi olmasa şu tarife nazaran mü'min olmaz. Amma iman yalnız tasdik-i kalpten ibaret olduğuna nazaran, o kimse yine indallah¹²⁸ mü'min olur. Fakat imanın cüz-ü ahari olan ikrarı terkinden dolayı günahkâr olduğu gibi zahirde o kimse üzerine ahkâm-ı şer'iyye icra olunmaz. Çünkü kalbinde olan ikrarı olmadığı cihetle zahirde bilinemediğinden, imanıyla hükmolunamaz ki, ahkâm-ı şer'iyye icra olunsun.¹²⁹

bb. İman artar eksilir mi?

“İmanın iki cüzü olduğuna nazaran ziyade ve noksanı kabul etmez. Çünkü mü'menün bih: Yani iman edilecek şeyler artmaz ve eksilmez ki, iman artsın veyahut eksilsin. Şu tarife nazaran amel imandan cüz değildir, belki imanın kemalinden cüzdür. Binaen aleyh imanı olup, ameli olmayan kimse mü'mindir. Lakin amel etmediği için fasık addolunur. Eğer afv-ı ilahîye mazhar olmazsa taksiratı kadar muazzeb olunduktan sonra imanı sebebiyle cennete dahil olur.¹³⁰

bc. İmanın kısımları

İman ikidir: Birisi: Din-i Muhammedîden olan ahkâmın kâffesini icmalen kalble tasdik ve lisanla ikrar etmektir. İkincisi: Din-i Muhammedîden olan ahkâmı birer birer tafsil ederek iman etmektir. Avam-ı nas için iman-ı icmalî kafidir, birer birer ahkâmın kâffesini tafsil üzere bilmek lazım değildir.¹³¹

bd. Mukallidin imanı:

Mukallidin imanı: İmanda taklit, babasından, anasından veyahut sair kimselerden işittiği gibi iman edip,

¹²⁸ Yazmada bu kelime “beynallah” şeklindedir. (D.A)

¹²⁹ Menzioğlu, age, varak no: 3a

¹³⁰ Menzioğlu, age, varak no: 3b

¹³¹ Menzioğlu, age, varak no: 4a

delailini tedkik etmemektir. Bu manaca iman-ı taklidi Eşârî indinde makbul değilse de, Ehl-i sünnetten Maturidiyye indinde makbuldür. Lakin bu, imanın zayıf ve edna mertebesidir. Zamanımızda ehl-i imandan hemen hemen mukallid yok gibidir. Çünkü her ne kadar cahil olsa ve kitaplardan delaili tedkik etmese dahi, hariçte görmüş olduğu mevcudat ve mükevvenatın kudret-i ilahiye ile vücuda geldiğini bilir ve bu cihetle eserden müessire istidlal eder.¹³²"

be. İman amelden bir cüz mü?

Amel imandan cüz değildir: "Ehl-i sünnetten muhaddisînin mezheplerine nazaran iman, kalble tasdik, lisanla ikrar, aza-i cevarihle¹³³ amelden ibarettir. Şu tari-fe nazaran amel imandan cüz ise de, esah olan 'amelin imanın kemalinden cüz olmasıdır. Çünkü fasıkın mü'min olduğunda muhaddisînin hazarâtı dahi müttefiktiler. Ancak bir kimse yalnız lisanıyla ikrar etse, fakat amelî ol-madığı gibi kalben tasdiki dahi olmasa, o kimse indallah¹³⁴ mü'min değildir, belki münafıktır. Binaena-leyh ebedi cehennemde kalır.¹³⁵"

bf. "Dînü'l-Kayyimeh" kavramı

Beyyine sûresi'nin tefsirinde "*Dînü'l-Kayyimeh*" kavramını tefsir ederken ehl-i kitabın ibadetlerinin niçin fayda vermeyeceğini açıklar ve arkasından da Mürcie'nin iman konusundaki görüşünü şöyle tenkit eder: "Din itikat ve amelden mürekkep olunca, ehl-i kitabın itikadı şirk ederek ibadetleri faide vermediği gibi, fırak-ı dalleden **Mürcie**'nin 'yalnız iman kâfidir' diyerek furu-ı 'amali ih-

¹³² Menzioğlu, age, varak no: 4a

¹³³ Aza-ı cevarih: Bedenin azaları, organları.

¹³⁴ Yazmada bu ifade "beynehu ve beynallah" şeklindedir. (DA)

¹³⁵ Menzioğlu, age, varak no: 3b

mal etmeleri de hatadan salim olmadığını isbat etmekte bu ayet kâfidir. Zira ayette beyan olunan Dîn-i kayyim itikatta(n), ihlâs ve amelden ibaret olunca, bunlardan biri noksan olursa, Dîn-i kayyim olamaz. Şu halde noksan din, sahibini selamete îsal edemez.¹³⁶"

c. Küfür ve Küfür çeşitleri

Bakara sûresi'nin 6. ayetinin tefsirinde *Küfür* ve küfür çeşitleri şöyle açıklanmaktadır: "*Hâzin*'de¹³⁷ beyan olduğu vechile küfür, bir şeyi setr edip örtmek manası-nadır. Kâfirler hakkı setredip kabul etmedikleri için kâfir denilmiştir.

Küfrün envai dördtür:

1- Allah-u Teâlâ'yı asla bilmez, inkar eder. Buna *küfr-i inkârî* denir.

2- Kalbiyle Allah'ı bilir, fakat lisanıyla ikrar etmez. Buna *küfr-i cühudî* denir. İblisin küfrü bu kısımdandır.

3- Kalbiyle Allah'ı bilir ve lisanıyla ikrar eder, fakat diniyle tedeyyün etmez. Buna da *küfr-i inâdî* derler. Ebu Talib'in küfrü bu kabildendir.

4- Lisanıyla ikrar eder, fakat kalbiyle tasdik etmez. Buna *küfr-i nifâk* denir. Münafıkların küfrü bu kabildendir.¹³⁸"

d. Münafıkların Durumu

Örnek 1- Bakara sûresi'nin 8. ayetinin tefsirinde münafık hakkında şunlar zikredilmektedir: "Münafık, kâfir ile mü'min arasında müzebzeb bir fırkadır. Çünkü zahirde mü'min görünür, kelime-i tevhidi tekellüm eder.

¹³⁶ Menzioğlu, age, varak no: 105a,b.

¹³⁷ El-Bağdâdî, Alâüddin Ali b. Muhammed, Tefsiru'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil), Beyrut, 1994, I, 14.

¹³⁸ Menzioğlu, age, varak no: 7a.

Hâlbuki kalbinde küfriyatını saklar. Münafıkların küfürleri sairlerinden eşna' ve ağlezdır." Bunun sebebini izah ederken aynı zamanda imanın tanımında ortaya koyduğu dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şartının doğruluğuna da şöyle delil getirir: "Münafığın şerri aleni olup, kâfirin şerri daha ziyade ve küfrü eşed olduğundan Vâcib Teâlâ münafıkların ahvalini beyanda, küfürlerini beyanla beraber birçok measilerini dahi beyan buyurmuştur. Ve küfürde eşna' olduklarından Cenab-ı Hak onları sarahaten mü'minler sırasından ihracla, mü'min olduklarına dair iddalarını reddetmiştir. Tasdik-i kalbîden ârî, mücerred ikrarın iman olmadığına ayet sarahat eder. Münafıklar imanı ikrar ettikleri halde Cenab-ı Hak onların mü'min olmadıklarını beyan etmiştir. Eğer ikrar mücerret iman olmuş olsa idi, onlar ikrar edip dururken, siz mü'min değilsiniz diyerek reddolunmazlardı. Halbuki Vâcib Teâlâ münafıklar hakkında, "Allah'a ve yevm-i ahirete iman ettik derler. Bu sözleri zahirdedir. Hakikatte onlar mü'min olmadılar" buyurmakla onların davalarını redle, ehl-i İslam'a karşı nifaklarını ilan etmiştir.¹³⁹"

e.Kulların Filleri

ea.Ef'al-i ibadın kesb ile olması

Allah-u Teâlâ'nın iradesiyle olmadan çıkmaz ve cebir lazım gelmez. Zira ihtiyariyye-i cüz'iyeye ibad için sabittir. Allah-u Teâlâ kulun fiilini halk etmeye şart-ı âdi kılmıştır. Ta ki tohumu saçmadıkça buğday bitmediği gibi ve taam yemedikçe karın doymadığı gibi. Allah-u Teâlâ kulunun fiilini halk etmez, kul iradesini, ihtiyar-i cüz'isini sarf etmedikçe. Kul ihtiyarını hayra ve şerre sarf etmeye, kulda kudret vardır. Eğer hayra sarf ederse hayır halkeder; şerre sarf ederse şer halkeder. Medar-ı sevap ve

¹³⁹ Menzioğlu, age, varak no: 9a

ikap olan odur. Bu kadarla iktifa mü'min olanlara kafidir. Zira bu bahis ayakların kaydığı yerdir. Allah tarîk-i müstakimden ayırmaya. Amin.¹⁴⁰

eb.İhtiyari filler ve Cebir

Örnek 1- Bakara sûresi'nin 6. ayetinin tefsirinde: "Yani sual olunur ise 'Sani' Teâlâ bunların imana gelmeyeceklerini bilirdi, böyle olunca bunları imana davet, teklif-i mala-yutak ve cebir değil mi?' Cevap ver ki, "Bâri Teâlâ'nın ilm-i şerifi mâluma tabidir, mâlum ilme tabi değildir'. Yani, Bâri Teâlâ'nın ilm-i şerifi malûmu ne gûnâ müteşekkil vaki olacak ise öylece taalluk eder. Mâlumun vukuu ilmin taallukuna mevkuf değildir. Emir böyle olduysa, Allah-u Teâlâ'nın ezelde cümle eşyayı böylece bilmesine, ibadın ef'al-i ihtiyariyesinde cebir lazım gelmez. Zira Bâri Teâlâ şöyle bilir ki, filan kulum filan vakitte filan fiili cüz'î ihtiyariyle terk edecektir. Ve ben dahi onu halk etmeyeceğim. Sair şeyleri de buna kıyas edin. Vaktaki ilim maluma tabi olduysa, ne acize teklif ve ne kula cebir lazım gelir." İmam-ı Azam *Fıkh-ı Ekber*'inde, "Allah-u Teâlâ halkı iman ve küfürden salim halketti. Ondan sonra imanla ve taatla emretti, küfür ve masiyetten nehyetti. Kâfir olanlar kendi ihtiyariyle kâfir oldu, mü'min olanlar da kendi ihtiyariyle mü'min oldu" denilmektedir.¹⁴¹

ec.İrade-i cüz'iyeye

Kulun meşiyeti Allah'ın meşiyetine tevâfuk etmedikçe, kulun meşiyetiyle hiçbir şey vücud bulmaz. Hayır ve şer, iman ve küfür hidayet ve dalâlet irâde-i İlâhiyeye müstenittir. İrâde-i İlâhiye abdin ef'al-i ihtiyariyesini irâde etmesine tabi olduğu cihetle, abdin irâdesinde mec-

¹⁴⁰Menzioğlu, age, varak no: 8a

¹⁴¹ Menzioğlu, age, varak no: 7a

bur olması lazım gelmez. Çünkü kâfir, irâde-i cüz'iyyesini küfre sarfetmesi üzerine Allah-u Teâlâ küfrü halkettiği için, kâfir küfrü irtikâbında mecbur olmaz. Küfrü ihtiyar-da mazur da olmaz” ifadesine yer verilmektedir.

Bu konuda şu örnekler verilebilir:

Örnek 1- Müddessir sûresi'nin 37. ayetinde *irade-i cüz'iyye* konusuna şöyle temas eder: “Bu ayet-i celîle abdin irade-i cüz'iyyesinin varlığına delalet eder. İrade-i cüz'iyenin hayır ve şerde ve taat ve masiyette medhali olduğuna delalet eder. Çünkü ayette tekaddüm ve teahhurun abde isnad olduğu gibi, meşiyet de abde isnad olunmuştur. Eğer abdin irade-i cüz'iyesi olmamış olsaydı, şu ef'âl abde isnad olunmazdı. Bu ef'âlin isnadı, irade-i cüz'iyenin vücuduna delalet eder. Delalet ettiğinden, abd fiilinde mecburdur demekle irade-i cüz'iyeyi inkâr eden Cebriyye mezhebini şiddetle red vardır.¹⁴²”

Örnek 2- Müddessir sûresi'nin 56. ayetinde konu ile ilgili şu ifade yer almaktadır: “Çünkü abdin her fiilinin hâlikı Allah-u Teâlâdır. Şu kadar ki abdin irade-i cüz'iyyesini sarfetmesi şarttır. Şu halde abd bir şeye irade-i cüz'iyyesini sarf ederse, Allah-u Teâlâ da irade buyurursa, o şey hâsıl olur. Yani abd ister de Allah-u Teâlâ istemezse, o şey hâsıl olmaz demektir.¹⁴³”

Örnek 3- İnsan (Dehr) sûresi'nin 30. ayetinde de: “Ancak Allah-u Teâlâ murad etmeyince hâsıl olmaması, abdin irade-i cüziyyesine mani olmadığı gibi, irade-i cüziyyesini sarfa da mani olmaz. Şu halde abdin vazifesi irade-i cüziyyesini sarfetmektir. Abd bu vazifesini yerine getirdikten sonra, Allah-u Teâlâ dilerse halk eder ve diler-

¹⁴²Menzioğlu, age, varak no: 49b, 50a

¹⁴³ Menzioğlu, age, varak no: 51a

se halk etmez” denilmektedir.¹⁴⁴

f.Fasıklar

Örnek 1- Bakara sûresi'nin 5. ayetinde Fâsıkları kâfirlerden şöyle ayırmaktadır: Felahla murad, felah-ı kâmil olduğundan fâsık olanların bilkülliye felahdan mahrum olmalarını icab etmez. Çünkü fâsıklar, kusurları miktarı azap gördükten sonra felah-yâb olacaklarından, onların felahları felâh-ı nâkıstır. Felâh-ı kâmil, imanla beraber amel-i salih sahiplerine mahsustur. Çünkü felâh, hasra delalet eden zamir-i faslî ile varid olmuştur.¹⁴⁵

g.Büyük Günah işleyenlerin Durumu

Örnek 1- Müminlerden büyük günah işleyenlerin durumunu Cin sûresinin 23. ayetinde şöyle açıklamaktadır: “Yani her kim ki emir ve tevhide Allah'a ve Rasulüne isyan ederse, onun için elbette cehennem azabı vardır ve cehennemde ebediyyen kalıcı olduğu halde cehennemden çıkmaz. Ehl-i sünnet itikadı: mümin olan bir kimse vevlese büyük günah sahibi olsa dahi cehennemde ebedi kalmaz. Zira en büyük ibadet olan imanın sevabını görmek üzere cehennemden kurtulup cennete girmek delâil-i akliye ve nakliyyeye muvafık olduğu cihetle bu misilli âyât ve ehâdiste hulûd (خلود), uzun müddet manasınadır.¹⁴⁶”

h.Şefaât

Örnek 1- İnfîtâr sûresi'nin 19. ayetinde: “Bu ayet izn-i ilâhî ile mukayyettir. Yani izn-i ilâhî olmadıkça mâlik olamazlar, demektir. Amma izn-i ilâhî olunca her şeye mâlik olurlar, birbirlerine şefaât ederler. Şu tevcihata nazaran fırka-i dâlleden Mutezile'nin ‘bu ayet şefaatin yokluğuna delalet eder’ dedikleri sözleri merdûddur” diyerek

¹⁴⁴ Menzioğlu, age, varak no: 59b

¹⁴⁵ Menzioğlu, age, varak no: 6b

¹⁴⁶ Menzioğlu, age, varak no: 40b, 41a

Mutezile mezhebi'nin şefaath hakkındaki görüşünü reddetmektedir.¹⁴⁷"

Örnek 2- Müddessir sûresi'nin 48. ayetinde ise şefaath hakkındaki açıklamasını şöyle yapmaktadır: "Çünkü şefaath ehl-i imanadır, ehl-i küfre şefaath olmaz. Bu ayet şefaathin esasına delalet eder. Çünkü şefaath edicilerin şefaathi menfaat vermez demek, şefaath vardır, lâkin onlar istifade etmezler, demektir.¹⁴⁸"

Örnek 3- Meâric sûresinin 10. ayetinde de, "Çünkü herkes kendi derdi ile meşgul olduğundan, diğerlerinin halinden sual edemeyeceği bu ayetten anlaşılmıştır. Akkrabanın birbirlerine yardım ve şefaathi, başı selamet olmaklardır. Böyle şart olduğundan, bu ayet şefaath hakkında olan ayetlere münafi değildir" açıklamasına yer vermektedir.¹⁴⁹"

13. GÜNCEL KONULARA YER VERMEK SÛRETİYLE TEFSİRİ

Müellif bazen ayetin umumi manasına muhatapların dikkatini çekmek, bazen de o gün revaçta olan bazı yanlış düşünce ve fikirleri eleştirmek için güncel konulara da işaretle bulunarak bir anlamda tefsirini güncelleştirebilmiştir.

Örnek 1- Hâkka sûresinin 33-34. ayetlerinin tefsirinde şunları kaydetmektedir: "Bu ayette, itikadın en kötüsü küfür olduğu gibi, günahların enkötüsü de buhl olduğu beyan olunmuştur. Vâ esefâ ki, bizim genç fikirlilerimiz ve o Avrupa'yı taklide yeltenenlerimiz sehâveti zemmele Frenklerin buhlünü tahsîn ederek meziyet-i İslâmiyyeyi zemmetmek isterler. Çünkü esâsât-ı

¹⁴⁷ Menzioğlu, age, varak no: 77a

¹⁴⁸ Menzioğlu, age, varak no: 50b

¹⁴⁹ Menzioğlu, age, varak no: 30b

İslâmiyyenin neden ibaret olduğunu bilmezler. ‘İnsan bilmediği şeyin düşmanıdır’ fehvasınca İslâmiyet’i bilmediklerinden, İslâmiyet’e Hıristiyanlardan daha ziyade düşmanlıkla iftihar ederler. İslâm’ın büyükleri bu hususa çok ehemmiyet vermiş, mektep, medrese, cami ve sâire vücuhi hayrata; hatta Ebu’d-Derdâ Hazretleri ailesine, ‘cehennem zincirinin nısfını imanla çıkardık, nısf-ı âharini de itâ’m-ı taamla çıkarmayalım mı?’ buyurduğu mervidir.¹⁵⁰”

Örnek 2- Yâsin sûresi’nin 30. ayetinin tefsirinde peygamberi alaya almanın o gün için sakıncası ne ise bugün için de aynı olduğunu şöyle ifade ediyor: “Resulü istihza ile resulün şeriatını istihza beyninde fark yoktur. Rasulün vefatından sonra şeriatı istihza edenlerin halleri de tahassüre şayandır. Binaen aleyh, zamanımız süfehâsından şeriat-ı Ahmediyeyi istihfaf ve istihza edenler de aynı hasrete mahkûmdurlar.¹⁵¹”

Örnek 3- Yine Yâsin sûresi’nin 46. ayetinde şu ifade yer almaktadır: “Ayetle murad, mucizeye ve mucizenin gayr-ı delâile şamildir. Asr-ı saadet münafıkları gibi zamanımızda dahi bütün ayetleri inkâr ve ahkam-ı İlâhiyyeyi istihza eden ve bu misilli arzular ve heveslerini tervice ve zuafâ-yı müsliminin itikatlarını iptale çalışanlar da vardır.¹⁵²”

Örnek 4- Mülk sûresi’nin 15. ayetini de şu şekilde tefsir etmiştir: “Çünkü arzı sizin isti’mâlinize sâlih kıldım. Ovalarında, dağlarında seyr-ü hareket sizin için mübahtır ve hâsıl olan rızıktan yeyin. Zira sizin için helaldir demek,

¹⁵⁰ Menzioğlu, age, varak no: 28b

¹⁵¹ Menzioğlu, age, varak no: 141a

¹⁵² Menzioğlu, age, varak no: 143b

tembel olmayın, çalışın demektir.¹⁵³”

¹⁵³ Menzioğlu, age, varak no: 17b

MÛSÂ B. UKBE'NİN MEĞÂZÎSİ*

Gregor Schoeler**

Çev.: Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Akgün***

Burada “Mûsâ b. Ukbe'nin Meğâzî'si”¹ ile, Eduard Sachau tarafından ilk defa 1904 yılında önsöz yazılarak Almanca'ya çevrilip tahkik edilmek suretiyle yayımlanan ve Berlin'de bulunan Ahlwardt, 1554 numaralı kısa “yazma parça” anlaşılacaktır.²

Söz konusu yazma parça (fragman) –aslında

* Makalenin aslı: “Mûsâ b. 'Uqbas Maghâzî”, *The Biography of Muhammad*, ed. H. Motzki, Leiden, 2000, s. 67–97 (Almanca).

** Basel Üniversitesi İslam Bilimleri Enstitüsü'nden emekli Profesör.

*** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

¹ *el-Meğâzî* (savaş seferleri) kavramı, dar anlamıyla [Hz.] Muhammed'in savaş seferleri (yalnız Medine dönemi faaliyetlerine tekabül eden), daha sonra Medine dönemi faaliyetlerinin tamamı ve son olarak en geniş anlamıyla [Hz.] Muhammed'in hayatının ve faaliyetlerinin tamamı anlamlarına gelmektedir. Son anlamıyla *Meğâzî*, *sîret* (davranış, yaşam tarzı, biyografi) ile eşanlamlıdır. [Hz.] Muhammed'in İbn İshak'a ait olan en ünlü biyografi kitabı genellikle *Kitâbü'l-Meğâzî* şeklinde adlandırılmaktadır. (krş. M. Cerrâr, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt/Bern, 1989, s. 1 vd. ve 32 vd.; M. Hinds, “al-Maghâzî”, *IE*², vb.). –Aynı şekilde [Hz.] Peygamber'in hayatının tamamını kapsayan Mûsâ b. Ukbe'nin eseri de (*Kitâb el-Meğâzî* şeklinde kaydedilmektedir. – Bkz. aşağıda II. bölümün içinde.

² E. Sachau, “Das Berliner Fragment des Mûsâ b. 'Ukba”, *SPAW*, 1904, s. 445-470. Yeni bir baskısını Meşhûr Hasan Selmân, *Ehâdîsü Müntehabe min Meğâzî Mûsâ b. Ukbe* adıyla 1991'de Beyrut'ta yayınlamıştır. –Avraham Hâkim Bey'e Nimwegen Kolokyumu'nda beni bu baskı hakkında uyardığı ve bir kopyasını temin ettiği için teşekkür ederim.– Berlin nüshasının yeni baskısı genellikle Sachau'unkinden daha iyi bir metin sunmaktadır. Ayrıca bu baskının, dolu içeriğiyle önsözü ve yine benzer rivâyetler hakkında sistematik bilgilendirmesiyle dipnotları dikkat çekmektedir. –Ben de bu baskıyı esas alıyorum.– Bu “Fragman”ın kısmen kısaltılmış bir İngilizce tercümesine A. Guillaume yine kendisine ait “*The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishâq's Sirat Rasûl Allâh*” (Oxford, 1955, s. 43-47) adlı İbn İshak tercümesinin girişinde yer vermektedir.

Müntehab, Epitome [seçki] şeklinde isimlendirmek daha doğru olacaktır³– 8/14 y.y.'dan kalma bir el yazması koleksiyonu içerisinde yer almaktadır. Yazma parça, Mûsâ b. Ukbe'ye (ö. 141/758)⁴ nispet edilen on dokuz hadis ve diğer bir hadisten oluşmaktadır. [67] Bunlar derleyen tarafından açıkça “Meğâzî'den (Mûsâ'nın) seçilmiştir” şeklinde nitelendirilmiş ve on bölümlük temel eserin bir bölümü olarak yer almıştır. Bu küçük çalışmanın baş tarafında 8./14. yy.'da yaşamış bir âlimden, eserin müellifi (*sâhibü'l-Meğâzî*) Mûsâ b. Ukbe'ye dayanan bir *rivâyet* yer almaktadır.⁵ Burada sadece Mûsâ'nın doğrudan râvilerini, yine onların râvilerini ve Epitomator'ü zikretmeliyiz: Bunlar; Mûsâ'nın yeğeni İsmail b. İbrahim b. Ukbe (ö. 158/774–GAS, I, 286), onun öğrencisi İsmail b. Ebî Uveys Abdullah (ö. 226/840-41) ve Muhammed b. Abdullah İbn Attâb'dır (ö. 344/955-56).⁶

On dokuz hadisin çoğunluğu [Hz.] Peygamber'in sözlerini içermekte ya da –nadir olarak (III, VII, XVIII, XIX)– hayatıyla ilgili olayları haber vermektedir. İki hadis vefatından sonraki zamanla ilgilidir: Halifelik dönemleri ile ilgili olarak, biri [Hz.] Ebu Bekr'in (XIX) konuşmasını, diğeri [Hz.] Ömer'e (XIV) ait bir uygulamayı içermektedir. XI. hadis X.'nin devamı niteliğindedir; XV. ve XVI. birliktedir, muhtemelen XIII. ve XIV. de öyledir. Hatta VIII. ve IX. hadisler esasen *bir* hadisi meydana getirmektedirler

³ Yazmadaki başlık *Ehâdisü Müntehabe* şeklindedir. Bkz. Sachau, “Fragment”, s. 470; Selmân, *Ehâdis*, s. 55.

⁴ Hakkında bkz. GAS I, s. 286-287; J. Horovitz, “The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors”, III, *Islamic Culture*, 2 (1928), s. 164-167; Selmân, *Ehâdis*, s. 7 vd.; Ebû Mâlik, *el-Meğâzî li Mûsâ b. Ukbe (el-kismü'd-dirâsî)*, Agadir, 1994, s. 15-16.

⁵ Sachau, “Fragment”, s. 470; Selmân, *Ehâdis*, s. 57-58.

⁶ Bunlar için bkz. Sachau, “Fragment”, s. 449 vd.; J. Schacht, “On Mûsâ b. 'Uqba's *Kitâb el-Maghâzî*”, *Acta Orientalia*, 21 (1953), s. 289; Selmân, *Ehâdis*, s. 47 vd.

(bkz. aşağıda s. 73 vd.). Buna karşın XIII. rivâyetin altında muhtemelen *iki* hadis yer almaktadır ki bu ikincisinin isnadı açıkçası yazmadaki bir boşluk sebebiyle kaybolmuş görünmektedir.⁷

[Eserde] Hadisleri kronolojik olarak sıralama niyeti fark edilmektedir. Ancak böyle bir düzenleme tam olarak sağlanamamıştır:⁸ II. hadis hicretten önce, III. ve IV. de aynı zamanlarda, V. ve VI. Bedir Savaşı sırasında veya biraz sonrasında (2/624) meydana gelmişlerdir. VII. hadis Bi'r-i Maüne olaylarıyla ilgili (4/625), X. ve XI. hadisler Beni Mustalik baskını esnasındaki bir olayla (Mûsâ'nın tarihlendirmesine göre 5/626-7); XII. ve XIII. hadisler ise Hayber'in fethi sırasında veya sonrasında gerçekleşen olaylarla ilgilidir (7/628). XV. ve XVI. hadisler Huneyn ganimetlerinin bölüşülmesi ile ilgilidir (8/630). XVII. hadis Veda Haccı (10/632) hakkında haber vermektedir. XVIII. hadis ise Elçiler Yılı'ndaki bir olayla ilgilidir (9/630-1). Son olarak XIX. hadis [Hz.] Ebu Bekir yönetime geldikten kısa bir süre sonraki olayla ilgilidir. **[68]** Hz. Muhammed'in ölümünden kısa bir süre önceki bir kararı ile ilgili VIII. ve IX. ve [Hz.] Ömer'in hilafeti sırasındaki bir düzenlemesi ile ilgili olan XIV. hadisler kronolojik sıralamanın tamamen dışında kalmıştır. Ancak bu son hadis (XIV), konusu bakımından (*Ehl-i Kitab*'ın Arap yarımadasında kalıp kalamayacakları veya ne süre kalabilecekleri sorusu) kendisinden bir öncekiyle (XIII) bağlantılıdır.

Burada belli bir istisna teşkil eden XVII. hadis dışındaki hadislere bakıldığında (bkz. aşağıda), bunlar

⁷ Bkz. Sachau, "Fragment", s. 457; Selmân, *Ehâdis*, s. 84 (dipnot).

⁸ Aynı tespit Ma'mer'in *Kitabü'l-Meğâzi*'sinde bulunmaktadır. Bunun için krş. G. Schoeler, *Charakter und Authentie der müslimischen Lieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York, 1996, s. 40-41.

Müntehab'ın dışında, diğer bazı kaynaklarda da rivâyet edilmiş ve başka tariklerle Mûsâ'ya dayandırılmıştır. Bunlardan on iki tanesi –her birinde Mûsâ'dan itibaren “aşağıya doğru” aynı isnadla, “yukarı doğru” beşinci halkaya kadar aynı rivâyet (رواية) ile kaydedilerek⁹– Beyhaki'nin *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde, on biri aynı ya da hemen hemen aynı lafızlarla olmak üzere yer almaktadır.¹⁰ Bununla birlikte bu hadisler genellikle *Müntehab*'dakilerden biraz daha uzundurlar. Sadece XIII'ün benzer hadisi birazcık daha kısadır.¹¹ Bir durumda (XVII. rivâyet=*Delâil*, V, 448) rivâyet lafzen aktarılmakta, daha çok içeriğine işaret edilmektedir. Görünen o ki söz konusu rivâyete bunun dışında, hadis literatürünün hiçbirinde rastlanılmamaktadır. Mûsâ'ya nisbet edilen diğer benzer hadisler,¹² Buhârî vd. Kütüb-i sitte kitaplarında, Tayâlisi, İbn Sa'd, Abdürrezzâk, Ömer b. Şebbe ve diğer birçoklarının eserlerinde yer almaktadırlar.

E. Sachau her bir hadis için yaptığı yorumlarında zaten kendisinin tespit ettiği benzer hadislere ve yine diğer mukabele edilebilecek malzemeye yer vermiştir. M. H. Selmân da yeni baskısında onun izinden gitmiş, hatta metnin dipnotlarında pek çok miktarda yeni delillere yer vermiştir. Kısa bir süre önce, Ebû Mâlik Muhammed

⁹ Burada ve sonrasında, “yukarıya doğru” ifadesi “kronolojik sıralamaya göre geç”, “aşağıya doğru” ifadesi ise “kronolojik sıralamaya göre erken” şeklinde anlaşılacaktır.

¹⁰ II=*Delâil*, II, 433 ve 441; III=*Delâil*, II, 487-485; V=*Delâil*, III, 117; VI=*Delâil*, III, 141; VII=*Delâil*, III, 343; X=*Delâil*, IV, 57; XI=*Delâil*, IV, 57; XIII=*Delâil*, IV, 234; XV=*Delâil*, V, 192 altta; XVI=*Delâil*, V, 193 üstte; XVIII=*Delâil*, VI, 319.

¹¹ Sadece son cümle eksiktir.

¹² Benzer hadislerden anladığım, içerik olarak aynı veya benzeri hadislerin diğer eserlerde, aynı isnadlarla (en azından Mûsâ'dan aşağı doğru) Mûsâ'ya dayandırıldığı hadislerdir.

Bâkşış adlı Faslı bir bilgin Mûsâ'ya nispet edilen hadisleri bir araya getirmeye çalışmıştır.¹³ [69] Aynı girişimde Amman'da yapılmış (yayımlanmamış) bir yüksek lisans tezi çerçevesinde bulunulduğu bilinmektedir.¹⁴ Ebû Mâlik'in derlemesi, bazı eksikleri olmakla birlikte – mesele, çeşitli rivâyetlerde yer alan Mûsâ hadislerinin karşılaştırmalı bir tabloyla sunulması çok faydalı olurdu– her halükarda kaynaklarda bulunan Mûsâ'ya dayandırılan metinleri bir ölçüye kadar bir araya getirmesi ve dipnotlarda benzer hadislerini göstermesi yönleriyle yararlı bir çalışmadır. Selmân'ın (benzer tarıklere daha çok işaret eden) Berlin nüshası baskısı, Ebû Mâlik tarafından görülmemiştir.

E. Sachau ile başlayan, *Müntehab* üzerine bilimsel araştırmalar, J. Schacht'ın “On Mûsâ b. ‘Uqba’s *Kitâb al-Maghâzi*” adlı makalesiyle sürdürülmüştür.¹⁵ Bu makalede Schacht'ın amacı, onun iyi bilinen, hukukî konularla ilgili İslâmî rivâyetlerde geliştirdiği teorisini tarihi rivâyetler örneğinde de göstermektir.¹⁶ Bu teoriye göre, İslâmî rivâyetin kayda değer bir kısmı, ikinci yüzyılın ikinci yarısında karşımıza çıkması, dolayısıyla çok geç kökenli olması hasebiyle tarihi bakımdan değersizdir. Schacht'a göre, bugünkü şekliyle önümüzde bulunan her bir tarihi rivâyet, toplumun belli belirsiz kolektif hatıralarının formüle ve sistematize edilmiş ve süslenmiş halidir. Ona göre, hadislere eklenmiş *isnadlar*, istisnasız sonradan ilave edilmiş (hicri II. yüzyıldan önce değil) ve uydurma kabul edilmelidir.

Son yıllarda Mûsâ b. Ukbe materyaliyle birlikte

¹³ el-Meğâzi li Mûsâ b. Ukbe.

¹⁴ Hazırlayan Velid Kaysiye; krş. Selmân, *Ehâdis*, 24, dipnot 1.

¹⁵ Bkz. dipnot 6.

¹⁶ Schacht, “On Mûsâ”, s. 288.

birçok yeni temel eserler gün yüzüne çıkarılıp ulaşılabilir kılındığı, ayrıca yeni araştırmalarla Schachtçı tezler güçlü bir şekilde tartışıldığı, hatta tam anlamıyla çürütüldüğünden,¹⁷ artık *Müntehab* üzerine yeni, sistematik bir çalışmanın yapılması zamanı gelmiştir.

Schacht'ın *Müntehab* ile ilgili görüşlerine reddiye niteliğinde Muhammed M. A'zamî'ye ait iki çalışma vardır.¹⁸ [70] Ancak Selmân'ın *Müntehab*'ın yeni baskısının mukaddimesindeki tenkidi, polemik niteliğinde olması yönüyle sıkıcı olmakla birlikte, biraz daha derinlemesine ve hiç kuşkusuz mevzuya hâkim bir çalışmadır.¹⁹ Bugüne kadar eksik olan, Schacht'ın tezlerinin kapsayıcı ve sistematik olarak yeniden değerlendirilmesidir (Revaluation). Böyle bir çalışma aşağıda ortaya konulacaktır.²⁰

II

Schacht'ı tenkite başlamadan önce Mûsâ'ya nispet edilen hipotetik temel eser ve rivâyetleri (rezensionları) etrafında dönen önemli hususların söylenmesi gerekir. Bunun için biyografi literatürüne bir göz atmalıyız. "Mûsâ'nın Meğâzî"sinin var olduğuna dair erken döneme ait şahitler vardır: Mâlik b. Enes'in "عليكم بمغازي موسى بن عتبة"

¹⁷ Öncelikle bkz. H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991 ve yine ona ait, "Der Fiqh des Zuhri: die Quellenproblematik", *Der Islam*, 68, (1991), s. 1-44. Müslüman perspektifinden Schacht'a itiraz için bkz. M. M. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad, 1985.

¹⁸ Bkz. kendisine ait Müslim'in *Kitabü't-Temyiz* baskısının mukaddimesine (s. 89 vd.) ve yine ona ait *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, II, 386 vd. –Bu eserler benim elimde yok. Selmân, *Ehâdis*, s. 34, dipnot 2'den alıntılıyorum.

¹⁹ Bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 33-34 ve 37 vd. Selmân, s. 34-35'de A'zamî'nin argümanlarına da yer vererek tartışmaktadır.

²⁰ Burada M. Cerrâr'ın, Mûsâ'nın *Meğâzî*'sinin Endülüs'te yayılması üzerine yaptığı araştırmaya da değinmek gerekir. Bkz. onun, *Die Prophetenbiographie*, s. 71-76.

dediği rivâyet edilmektedir.²¹ Mâlik ve Yahya b. Maîn, *Kitâbu Mûsâ*'dan, özellikle *Kitâbu Mûsâ an ez-Zühri*'den²² bahsetmektedirler. Bu erken dönemde Mûsâ'nın *kitâbının* nasıl bir şey olduğunu kestirmek zordur.²³ Kesin olan ise onun, [Hz.] Peygamber'in hayatının tamamını –Hicret'ten önce²⁴ ve sonrasını–, aynı şekilde Hulefa-i râşidin dönemi ve muhtemelen ilk Emevîler dönemini de kapsadığıdır.²⁵ Zehebî'ye göre o, *Meğâzî* üzerine yazılmış ilk sistematik çalışmadır (تصنيف). Büyük olasılıkla Mûsâ'nın sistemi kronolojikti. [71] Çünkü ondan çok sayıda –çoğu İbn İshak'tan farklı– olayların tarihlendirilmesi ile ilgili rivâyetler gelmektedir.²⁶ Eser, hadisler dışında savaflara katılanların listelerini ve İslâm'ın ilk yıllarıyla ilgili diğer önemli olayları ve listeleri de içermektedir.²⁷

Kesin olan, Mûsâ'nın *K. el-Meğâzî*'sinin bir yazar

²¹ Zehebî, *Siyer*, VI, 115; birçok kez.

²² A.g.e., VI, 116-117. Bkz. ayrıca İbn Sa'd, *Tabakât*, III b, 120.

²³ "Kitâbu Mûsâ an ez-Zühri" ile herhalde, onun Zühri'nin derslerinde yazdıkları rivâyetler kastedilmektedir.

²⁴ Mûsâ'nın Habeşistan'a birinci hicret ile ilgili, açıkça kendi *kitâbından* nakledilen uzun bir rivâyet için bkz. Beyhaki, *Delâil*, II, 285.

²⁵ Horovitz'in isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi ("The Earliest Biographies", III, 165, 166) eserin [Hz.] Peygamber'in vefatından sonraki olayları da ele alması Schacht tarafından haksız olarak eleştirilmiştir. *Müntehâb*'ımız halife [Hz.] Ebu Bekir ve [Hz.] Ömer dönemiyle ilgili iki hadise (XIV ve XIX) sahiptir. Mûsâ'nın adı altında rivâyet edilen kronolojik olarak en geç hadisler, Harre savaşı (63/863) ve Halid el-Kasri'nin (ö. 91/710) valiliği sırasındaki bir olayla ilgilidir. Bkz. Ebû Mâlik, *Meğâzî*, s. 351 vd. Mûsâ'nın bu gibi hadisleri *Kitâbü'l-Meğâzî* dışında da rivâyet etmiş olması elbette mümkündür.

²⁶ Bkz. J.M.B. Jones, "The Chronology of the Maghâzî-A Textual Survey", *BSOAS*, 19 (1957), s. 245-280.

²⁷ Bkz. Örneğin Habeşistan'a hicret edenlerin listesi için Ebû Mâlik, *Meğâzî*, s. 74 vd.; Bedir Savaşı'na katılanların ve şehit olanların listesi için, a.g.e., s. 143 vd., yine s. 147 vd.; Uhud Savaşı'nda şehit olanların listesi için a.g.e., s. 195 vd.; Hendek Savaşı'nda şehit olanların listesi için a.g.e., s. 222-223. Mûsâ, mevzubahis listeleri Zühri'den rivâyet etmektedir.

tarafından otantik bir formda redakte edilmiş ve geniş bir okuyucu kitlesi için sunulmuş bir şekilde (*syngramma*; *ekdosis*) olmadığı, aksine öğrencilerin ve öğrencilerin öğrencilerinin dolaşımdaki semâ' imlâlarıdır (nakiller, rivayetler). (Mâlik'e yukarıda geçen haberde sorulmaktadır: "Kimin Meğâzîsini yazalım (istinsah edelim)?"). Bu yönüyle Mûsâ'nın eserini, o gün mütedavil olan şekliyle, elimizdeki Ömer b. Şebbe'in (ö. 264/877) *Târihu'l-Medîne*'sine benzediğini düşünürsek yanlış yapmış olmayız. Bu eser, İbn Şebbe'den gelen tarihî hadisler koleksiyonunun;²⁸ mümkün olduğunca kronolojik tertipte, ancak yazanın veya rivâyet edenin notlarına ve yorumlarına yer vermeksizin bir öğrenci tarafından istinsah edilmesidir.

Mûsâ'nın *kitâbının* en önemli râvisi yeğeni İsmail b. İbrahim'di.²⁹ Onun, amcasının eserini bir bütün olarak naklettiği görülmektedir. Gerek bizim *Müntehab*, gerekse onunla kısmen de olsa özdeş olan Beyhakî'nin *Delâil*'indeki alıntılar da bu *rivâyete* dayanmaktadırlar. Eserin bütünün (ya da büyük bir kısmının) rivâyetinin yanı sıra Mûsâ'ya dayanan, gerek *Kitâbü'l Meğâzî*'sinde, gerekse bu eserin dışında tekli olarak rivâyet ettiği birçok hadislerin de yayıldığı göz önünde bulundurulması önemlidir.

Mûsâ'nın diğer râvileri Muhammed b. Füleih (ö. 197/812-3, *GAS*, I, 287)³⁰ ve Fudayl b. Süleyman'dır (ö. 185/801).³¹ [72] Sonuncusunun (aynı şekilde diğer bir bilginin) bir gün Mûsâ'nın yanına gittiği ve "bir kitap" (*Kitâbü'l-Meğâzî?*) ödünç aldıkları, ancak geriye iade et-

* [kitap; edisyon]

²⁸ Bkz. *Târihu'l-Medîne*, I, 133.

²⁹ Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 310.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 360-361.

³¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 262.

medikleri rivâyet edilmektedir.³² Bu haberden Mûsâ'nın, ilmini sadece derslerinde aktarmakla kalmadığını, bilakis –ayrıca kendi hocası Zühri ve çağdaşları Mâlik b. Enes ve İbn İshak'ın yaptığı gibi³³– bazen öğrencilerine yazmaları için özel notlarını verdiğini anlamaktayız. (Dolayısıyla burada fazla muteber olmayan rivâyet metotlarından *münâvele* söz konusudur).

Zehebî, bizzat “işitip” kendi Peygamber biyografisine alıntıladığı (*Kitabü Târihi'l-Kebîr*'in ilk iki bölümünde) Mûsâ'nın *Kitabü'l-Meğâzi*'sini; “büyük olmayan bir cilt”, bununla birlikte büyük bir kısmı “otantik” (صحیح), ancak açıklamaya ve tamamlanmaya muhtaç olacak kadar kısa, şeklinde tanımlamaktadır.³⁴

III

Müteakip olarak Sachau ve Schacht'ın zamanına göre bugün –Mûsâ- rivâyetlerinin (kısmen) tam bir metnine [Korpus] sahip olmak suretiyle– önümüzde birçok mukayese malzemesinin bulunmasının, *Müntehab*'daki bir veya iki tekli rivâyet hakkındaki hükmümüzü ne denli değiştirebileceği bir örnekle gösterilecektir.³⁵ Söz konusu olan VIII. ve IX. hadislerdir.

VIII. hadisin isnadı şöyledir: İsmail b. İbrahim b. Ukbe (Mûsâ b. Ukbe halkası *Müntehab*'da eksiktir)–Sâlim b. Abdullah–Abdullah b. Ömer:

“Şimdi Üsâme'nin komutanlığına karşı çıktığınız gibi daha önce babasının da (Zeyd b. Hârise) komutanlığına karşı çıkmıştınız. Allah için o (Zeyd), komutanlığa ehildi ve bana bütün insanlar içerisinde en sevimli gelen-

³² A.y.

³³ Bkz. Schoeler, *Charakter*, s. 6 (dipnot 4), s. 34-35, s. 39.

³⁴ Zehebî, *Siyer*, VI, 116

³⁵ Bu konuda Selmân da aynı sonuca ulaşmıştır. Krş. Selmân, *Ehâdis*, s. 38 vd.

lerden biriydi. Şimdi bu da (Üsâme) ondan sonra bana insanlardan en sevimli gelenlerden birisidir. Öyleyse ben öldükten sonra ona dostça davranın, çünkü o sizin en değerlilerinizdendir.” [73]

Kısa olan IX. hadisin isnadı şöyledir: Mûsâ-Sâlim b. Abdullah-Abdullah b. Ömer. Metni şu şekildedir:

ما كان رسول الله يستثني فاطمة. “Allah’ın elçisi (kızı) Fâtıma’yı istisna etmezdi.”

VIII. hadis için Sachau, Buhârî ve İbn İshak’tan bazı benzer rivâyetleri derlemiştir.³⁶ Bunların içerisinde aynı şekilde, Mûsâ b. Ukbe-Sâlim-Abdullah’tan rivâyet edilen bir hadis vardır.³⁷ Gerçi burada Mûsâ’dan rivâyet eden, yeğeni İsmail değil, el-Fudayl b. Süleyman’dır. O halde burada hadisin başka bir rivayeti (rezension) söz konusudur. Hadisin bu versiyonu anlam bakımından *Müntehab*’dakine tamamen uygundur, ancak Buhârî’deki biraz kısaltılmış ve burada şu şekilde yer almaktadır:

استعمل النبي أسامة فقالوا فيه فقال النبي: قد بلغني أنكم كلتم في أسامة و إنه. “[Hz.] Peygamber, Üsâme’yi komutan tayin etti. Onun (aleyhinde) konuşmaya başladılar. Bunun üzerine [Hz.] Peygamber, “Üsâme aleyhinde konuştuğunuz kulağıma geldi, hâlbuki o bana göre insanların en sevimlisidir.” dedi.”

Sachau, IX. hadisten kastedilenin başka bir yerde rivâyet edilen [Hz.] Muhammed’in şu sözüyle alakalı olduğunu düşünmüştür: “Velev ki çalan, kızım Fâtıma dahi olsa, onun elini keserdim.”³⁸

³⁶ Çok sayıda delili için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 75-76, dipnot, 8 ve s. 77, dipnot 9. Yine bkz. Ebû Mâlik, *Meğâzî*, s. 327, dipnot 654-656.

³⁷ Buhârî, *Sahîh*, IV, 1620, no: 4198 =İbn Hacer, *Feth*, XVI, 287, no: 4468.

³⁸ Sachau, “Fragment”, s. 456; bkz. buradaki delillere.

Schacht ise, VIII. hadisi Mûsâ b. Ukbe'nin *K. Meğâzi'sinin* bir parçası olarak dahi kabul etmemektedir. Bunun sebebi, Mûsâ'nın *K. Meğâzi'sinin* sadece Zührî tarafından rivâyet edilen hadisleri muhtevi olduğunu kabul etmesi (bunun için bkz. s. 76 vd.) ve *Müntehab'ın* Berlin yazmasındaki isnadında İbn Ukbe halkasının eksik olmasıdır.³⁹ Her ne kadar bu halka aynı *isnadla* Buhârî'nin benzer hadisinde⁴⁰ ortaya çıkmış olsa da, burada isnadın nispeten geç, gelişmiş formu (relatively late, improved form of the isnād) söz konusudur. **[74]** İbn Ukbe halkasının (muahhar ve kötü) *Müntehab* yazmasındaki isnadda eksik olmasının, özellikle bir önceki halkada – İsmail b. İbrahim b. Ukbe– “b. Ukbe” kısmının bulunması dolayısıyla, istinsah edenin dikkatsizliği sonucu oluşmuş olabileceği ihtimalini, Schacht bir kere olsun düşünmemiş görünmektedir.⁴¹

Schacht, aynı şekilde sonradan Mûsâ'nın *Kitabü'l-Meğâzi'sine* eklendiğini kabul ettiği (Mûsâ'nın rivâyeti aldığı kişi Zührî olmadığından, bkz. aşağıya) IX. hadisi “Ali karşıtı” olarak nitelendirmektedir –o bununla Ali karşıtı eğilimli bir uydurma olduğunu kastetmektedir–. Böyle nitelendirmesinin sebebi, bu hadisin Peygamber soyundan gelenlere ceza hukukunda ayrıcalık tanındığını reddetmesidir (denies privileges in penal law to descendants of the Prophet).⁴²

Artık elimizde Sachau ve Schacht tarafından bilinmeyen VIII. ve IX. hadislere benzer birçok hadis var-

³⁹ Schacht, “On Mûsâ”, s. 291.

⁴⁰ Bkz. dipnot 37.

⁴¹ Bu, Selmân'ın da tenkid ettiği bir husustur. (Selmân, *Ehâdis*, s. 38-39.)

⁴² Schacht, “On Mûsâ”, s. 290.

dır.⁴³ Eğer her iki âlim bunlara ulaşmış olsaydı, söz konusu hadisler ile ilgili kanaatleri kesinlikle farklı olurdu. Bu benzer hadislerden birisi Tayâlisî'nin *Mûsned*'inde yer almaktadır.⁴⁴ İsnadı şu şekildedir: Ebû Davud (et-Tayâlisî)–Hammâd b. Seleme–Mûsâ b. Ukbe–Sâlim b. Abdullah–Abdullah b. Ömer. Metni:

سمعت رسول الله يقول: أسامة أحب الناس إلي ولم يستثنني فاطمة ولا غيرها.
“Ben Allah'ın elçisini şöyle derken işittim: “Üsâme benim için insanların en sevimsisidir.” O bunu söylerken ne Fâtıma'yı ne de bir başkasını istisna etmekteydi.”

Diğerlerinin yanı sıra Ahmed b. Hanbel de *Mûsned*'inde, hemen hemen aynı paralelde ve “yukarı doğru” Hammad b. Seleme'ye kadar aynı *isnadla* bu hadisi şu şekilde nakletmektedir:

إن رسول الله قال: أسامة أحب الناس إلي ما حاشا فاطمة ولا غيرها.⁴⁵

O halde burada Mûsâ'dan gelen hadisin, râvisi Hammâd b. Seleme kanalıyla gelen üçüncü bir varyantı (rezension) söz konusudur. Onun metninden kesin olarak: 1) VIII. ve IX. hadislerin asıl itibariyle tek bir rivâyet oldukları halde, *Müntehab*'daki İsmail b. İbrahim varyantındaki bir rivâyet hatası sonucunda birbirinden koparıldıkları ve Fudayl'in Buhârî'deki kısaltılmış rivâyetlerinde IX. hadiste geçen kısmın kaybolduğu, ancak [75] Hammâd b. Seleme rivayetinde tam olarak muhafaza edildiği, 2) Asıl itibariyle VIII. hadisin IX. hadis ile aynı *isnada* sahip olduğu, dolayısıyla Buhârî'deki VIII. hadisin *isnadında* bir “tashihin” söz konusu edilemeyeceği, 3) [Hz.] Muhammed'in Fâtıma'yı “istisna etmedi” sözünün olası bir cezalandırma ile ilgili olmadığı, bilakis Üsâme'ye

⁴³ Bkz. dipnot 36.

⁴⁴ Tayâlisî, *Mûsned*, no: 1812.

⁴⁵ İbn Hanbel, *Mûsned*, II, 96.

olan muhabbetinin beyanıyla ilgili olduğu, 4) VIII. ve IX. hadisin Mûsâ'nın rivâyet müktesebatı arasında var olduğu veya en azından Mûsâ'nın otoritesi üzerinden rivâyet edildiği ortaya çıkmaktadır ki Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel de bu hadisi bizim *Müntehab* ve Buhârî'den bağımsız bir rivâyet ile ona nispet etmektedirler. Bununla Schacht'ın bütün açıklaması geçersiz olmaktadır.

IV

Daha önce bahsedildiği üzere, Schacht *Müntehab*'daki hadislerden Mûsâ'nın kitabının asli bir parçası olarak –en azından ilke olarak– sadece, 1) *isnadında* Mûsâ'nın adının geçtiği, 2) Mûsâ'nın rivâyeti aldığı kişi olarak Zührî'yi zikrettiği⁴⁶ rivâyetleri ona atfetmek istemektedir. Gerçi bu ilkesinden bazı istisnalarda bulunmaktadır.⁴⁷ Geri kalan rivâyetleri ise sonraki dönem ilaveleri olarak kabul etmektedir.⁴⁸ Bununla birlikte ona göre Mûsâ'nın zikrettiği kaynak (kaynak olarak güya her zaman *an Zührî*) her zaman uydurmadır: Zührî'nin kaynak olduğu hususunda, Mûsâ ve bunu otantik olarak tasdik eden sonrakiler tarafından rivâyet edilen hadisleri *Kitabü'l-Meğâzî*'ye dair orijinal öğeler olarak görmek mümkün değildir (it is impossible to regard the original stock of the *Kitāb el-Maghāzī*, consisting of traditions related by Mûsā on the authority of el-Zuhrī, as authentic statements made by the latter).⁴⁹ Ayrıca Schacht her şeyden önce *Müntehab*'ın tümüyle gerçek, yani gerçekten Mûsâ'ya dayanan bir kaynağının varlığını tanıma konusunda bile tereddüt etmiş gibi görünmektedir.⁵⁰ Fakat

⁴⁶ Schacht, "On Mûsâ", s. 293-294.

⁴⁷ Bkz. bir sonraki bölüme.

⁴⁸ Schacht, "On Mûsâ", s. 290-291.

⁴⁹ A.g.e., s. 292.

⁵⁰ A.g.e., s. 290.

sonunda bunu kabul etmiştir.

Müteakip bölümde Schacht'ın, *Müntehab*'daki Zühri'ye dayanmayan hadislerin “sonradan eklemeler” olduğu iddiası bir başka örnekle test edilecektir.⁵¹

(Bir olan) X. ve XI. hadislere yöneliyoruz. Schacht'a göre X. ve XI. hadisler, Mûsâ ve Buhârî arasındaki 100 yıllık zamanın herhangi bir diliminde *Kitabü'l-Meğâzî*'ye eklenmiştir.⁵² [76] Bizim için –ikinci bölümde Mûsâ'nın “kitab”ı hakkında söylediklerimizden sonra– bu soru biraz farklı olacaktır ki: X. ve XI. hadisin *Kitabü'l-Meğâzî*'ye ilave edilip edilmediği, ilave edildiyse, bunun ne zaman gerçekleştiği değil; her iki hadisin Mûsâ'nın aslı müktesebatı içerisinde yer alıp almadığıdır. Hadisler aynı *isnadla* (Mûsâ'dan “aşağıya doğru”), hem Buhârî'de hem de Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'sinde bulunmaktadır.⁵³ *İsnad* şu şekildedir: Mûsâ-Abdullah b. el-Fadl-Enes b. Mâlik. Mûsâ'nın râvisi her üç rivâyette de İsmail b. İbrahim b. Ukbe'dir. Metin kısaca şu anlamdadır:

X: Enes b. Mâlik, Harre savaşında (63/683) kavminden şehit düşen birisi için üzüldüğünü anlatıyor. Bunun üzerine Zeyd b. Erkam onu teskin etmek üzere [Hz.] Peygamber'i şöyle derken işittiğini yazmıştır: “Allah'ım Ensar'ı ve zürriyetini bağışla!”

XI: Abdullah b. el-Fadl buna ilaveten şunu da söylemektedir: Birisi Enes b. Mâlik'e Zeyd b. Erkam'ı sormuş. Bunun üzerine o şöyle demiş: “Bu, Allah'ın kendisi-

⁵¹ VIII. ve IX. hadislerin Mûsâ'nın aslı rivâyet müktesebatı içerisinde olduğu bir önceki bölümde ortaya konulmuştur.

⁵² Schacht, “On Mûsâ”, s. 292

⁵³ Buhârî, *Sahîh*, IV, 1862, no: 4623=İbn Hacer, *Feth*, XVIII, 291, no: 4906; Beyhakî, *Delâil*, IV, 57. Çok sayıdaki paralel hadisler için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 78-79, dipnot 10-11; Ebû Mâlik, *Meğâzî*, s. 351-352, dipnot 808 ve s. 233, dipnot 90.

ni *kulağı* sebebiyle affettiği kimsedir.” ([Hz.] Peygamber’e casusluk hizmetinde bulunduğu için)

Bununla metin *Müntehab* ve Buhârî’de⁵⁴ sona ermektedir. Ancak İbn Hacer’in Buhârî şerhinden ve yine Beyhaki’nin⁵⁵ ilgili bir notundan (alıntısıyla birlikte) bu hadisin başka bir tarikten Muhammed b. Fülejh üzerinden Mûsâ’ya dayandırıldığı ortaya çıkmaktadır. İbn Hacer ve Beyhaki bu diğer varyantta (rivâyette) hadisin başka bir farkının daha olduğunu söylüyorlar. Bu, Mûsâ’nın Zühri’den naklettiği bir hadistir. Hem İbn Hacer, hem de Beyhaki bu tamamlayıcı hadisin metnini sevk etmektedirler. Hadis, Zeyd b. Erkam’ın [Hz.] Peygamber’e mevzu bahis casusluk hizmetini sağladığı olayı haber vermektedir. Sonunda Zeyd’in iddiasını onaylayan bir Kur’an ayetinin vahyedildiğinden bahsedilmektedir (Sure 9:74). [77]

İyi ki mevzubahis olan Mûsâ hadisi –en azından *Müntehab* XI numaralı hadisle ilgili kısmı İbn Fülejh rivâyetiyle– İbn Şebbe’in (ö. 264/877) *Târihü’l-Medîne*’sinde de bulunmaktadır.⁵⁶ Metin, XI. hadisin başındakiyle benzeri, ancak kelimesi kelimesine aynı olmayan lafızlarla başlamaktadır.

XI (İsmail–Mûsâ rivâyeti):

قال ابن الفضل: فسأل ناس بعض من كان عنده عن زيد بن أرقم؛ فقال...
هو الذي يقول له رسول الله: هذا الذي أوفى الله بأذنه.

İbn Şebbe (İbn Fülejh–Mûsâ rivâyeti):

حدثنا عبد الله بن الفضل أنه سمع أنس بن مالك، و قد سئل عن زيد بن أرقم
فقال: هو الذي يقول النبي: هو الذي أوفى الله بأذنه.

Ömer b. Şebbe hadisin sonuna, İbn Hacer ve

⁵⁴ İbn Hacer, *Feth*, XVIII, 292.

⁵⁵ Beyhaki, *Delâil*, IV, 57-58.

⁵⁶ İbn Şebbe, *Târih*, I, 354-355.

Beyhaki'nin İbn Fülejh'den naklettikleri o ziyadeyi hem de hemen hemen bu ikisiyle aynı lafızlarla getirmektedir. Gerçi o, bunun Zührî'ye dayanan yeni bir hadis olduğunu söylememekte,⁵⁷ daha çok metni doğrudan diğer metinlere bağlamaktadır.

سمع رجلا من المنافقين يقول و النبي يخطب، لئن كان هذا صادقا لنحن شر من الحمير. فقال زيد بن أرقم:...

Açıkçası burada (cem edilmiş) bir hadisin farklı iki nakli veya rivayetleri (*rivâyât*) ile karşı karşıyayız. Rivâyetlerden biri (İsmail üzerinden Mûsâ'ya dayandırılan) diğerinin başlangıcı (X. hadisin söz konusu kısmı) ile başlamaktadır, ancak ziyade kısmı (Zührî'den gelen ek hadis) yok. Buna karşın diğer rivâyette (İbn Fülejh üzerinden Mûsâ'ya dayandırılan) ise bu başlangıç kısmı yok⁵⁸ ancak ziyade kısmı vardır. O halde her bir rivayetin özellikli bir metni vardır. Orijinali (arketipi) bu rivâyetlerden, anlamına uygun olarak yeniden inşa edilebilir. Birbirinden bağımsız olan bu iki rivayet Mûsâ'ya dayandırıldığına göre, onların Mûsâ'nın rivâyet müktesebatı arasında bulunduğu hususunda tereddüt etmeye gerek yoktur. [78] Rivâyetlerdeki benzerlikten dolayı Mûsâ'nın, cem edilmiş hadisin başlangıcını Zührî'den değil de, Abdullah b. el-Fadl-Enes b. Mâlik kanalıyla rivâyet ettiğinde kuşku yoktur.

Mûsâ, şimdi ele alınacak olan Beni Mustalik Gazvesi kısmında olduğu gibi,⁵⁹ bu olay hakkında da çok daha fazlasını rivâyet edebilirdi. Burada büyük kısmını

⁵⁷ Muhtemelen bu, *Târihü'l-Medîne* yazmasındaki bir noksanlıktan kaynaklanmaktadır.

⁵⁸ Bu istisnasız olarak Ömer b. Şebbe'de bulunan bu rivâyetin versiyonu için geçerlidir. Elbette başlangıçtaki metni ilk defa kısaltanın Ömer (veya râvisi İbrahim b. el-Münzir) olması da mümkündür.

⁵⁹ Bkz. uzun hadis için İbn Şebbe, *Târih*, I, 349 vd.

Zühri'den rivâyet etmektedir. Yukarıda zikredilen XI. hadisin ziyadesini de Zühri'den almıştır. Bir otoritenin rivâyetlerinin ardından diğer otoritelerin rivâyetlerini eklemesi zamanının âlimlerinin alışlagelmiş bir uygulamasıdır. Hiçbir *Meğâzî*-yazarı sadece tek *bir* hocaya dayanarak rivâyette bulunmamıştır. Bu konuda Mûsâ'nın genç çağdaşları olan İbn İshak ve Ma'mer b. Raşid hatırlanabilir ki, her ne kadar *Meğâzî*-materyallerinin büyük bir kısmını Zühri'ye dayandırmış olsalar da kesinlikle tamamını ona dayandırmamışlardır. Esasında sadece İbn İshak'ın eseri üzerine bir çalışma yapmış olan İbn Hişâm bile, ana kaynağı olan İbn İshak'ın haberlerini bazen başka otoritelere dayanan hadislerle desteklemektedir. Niye Mûsâ da aynısını yapmamış olsun? O halde (yukarıda s. 71'de kaydedilen) İbn Ma'n-alıntısından ("*Kitâbü Mûsâ an ez-Zühri*")⁶⁰ veya yine Buhâri'deki⁶¹ benzer şeklindeki bir formülasyondan yola çıkarak, Schacht'ın yaptığı gibi, Mûsâ'nın *Kitabü'l-Meğâzî*'sinin aslı formunun sadece Zühri kaynaklı hadisleri muhtevî olduğu sonucuna ulaşmak tamamen yanlıştır.

V

Artık Schacht için kendisi tarafından konulan; *Müntehab*'daki hadislerden Zühri tarafından rivâyet edilmiş olanların "Mûsâ'nın kitabına sonradan ekleme" olduğu kuralının en azından bir istisnası vardır: XIII. ha-

⁶⁰ Bkz. Zehebi, *Siyer*, VI, 116-117.

⁶¹ Haddesena İbrahim b. Münzir, haddesena Muhammed b. Füleyn an Mûsâ b. Ukbe an İbn Şihâb ez-Zühri, kâle: *hâzihi Meğâzî Rasulallah fezekera'l-hadîs*. (Buhâri, *Sahîh*, IV, 1476, no: 3802=İbn Hacer, *Feth*, XV, 196, no: 4026) Schacht bu konuda şunu demektedir: "Bukhari quotes [here] what appears to be the first words of Mûsâ's work, the whole of which is presented as being derived from Zuhri" [Buhâri burada, tamamı Zühri'den alınmış gibi takdim edilen Mûsâ'nın çalışmasının ilk sözleri gibi görünen şeyleri alıntılar] ("On Mûsâ", s. 291).

disin *Müntehab*'daki isnadı Mûsâ-Nâfi-İbn Ömer şeklinde olduğu halde Mûsâ'nın kitabında yer almıştır.⁶² [79] Fakat Mâlik b. Enes'in *Muwatta*'ında⁶³ ve İbn İshak-İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinde⁶⁴ yer alan benzer rivâyetler – Schacht'a göre– bu hadisin de asıl olarak Zühri'den rivâyet edilmiş olduğunu göstermektedir. Sözde bu gibi durumlarda asıl (uydurma) râvi (ez-Zühri) rivâyetin daha geç bir evresinde devre dışı bırakılmıştır. Schacht bu aşamaları müteakip şekilde tasavvur ediyor: İsnadın aslı Mûsâ-Zühri şeklindeydi (Mûsâ'nın “kitab”ında böyleydi, ancak onun tarafından uydurulmuştu); daha geç bir aşamada isnad Mûsâ-Zühri-Nâfi-İbn Ömer şeklini almıştı; son olarak Zühri halkası elimine edilmiş ve bundan, (*Müntehab*'daki) Mûsâ-Nâfi-İbn Ömer isnadı ortaya çıkmıştır. Bu, Schacht'a göre, isnadın “yapay bir araç” olduğunu bir kez daha ispatlamaktadır. Bu tezahürü o isnadların yayılması (spreading out of isnads) fenomeni olarak nitelendirmektedir.

Burada aklımıza şu soru gelmektedir: Mûsâ'nın XIII. hadisi asıl olarak gerçekten Zühri'den rivâyet ettiği ile ilgili herhangi bir ipucu var mı? Aşağıda bu hadise yoğunlaşacağız. İçeriği şöyle: Hayberin fethinden sonra [Hz.] Peygamber, Yahudilere hasatlarının yarısını Müslümanlara verme şartıyla Hayber'de “dilediğimiz sürece kalma” izni vermiştir. [Hz.] Ömer Yahudileri Hayber'den sürene kadar bu böyle kalmıştır. Elimizdeki bu içeriğe sahip⁶⁵ çok sayıdaki hadisi gözden geçirdiğimizde bunların iki gruba ayrılmaya müsait olduğu görülecektir: Bir

⁶² A.g.e. özellikle dipnot 1 ve s. 298.

⁶³ Mâlik, *Muwatta*, kitâb 45, bâb 18. Tam bir benzer rivâyet kitâb 33, bâb 1,1'de bulunmaktadır. Aynı şekilde aşağıya bkz.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, ed. Wüstenfeld, s. 776; ed. es-Sakkâ, II (3-4), 256.

⁶⁵ Nâfi-İbn Ömer tarikiyle gelen hadi için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 82 vd., dipnot 13; Ebû Mâlik, *Meğâzî*, s. 252, dipnot 208.

grup, olayı Nâfi-İbn Ömer (ayrıca aynı şekilde Mûsâ'dan), diğeri Zührî-Said b. Müseyyeb (ayrıca aynı şekilde Mâlik b. Enes'ten) kanalıyla rivâyet etmektedirler. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde her iki "varyant" yan yana bulunmaktadır.⁶⁶

Bir karşılaştırma yapıldığında aslında farklı iki hadisin söz konusu olduğu hemen ortaya çıkmaktadır. Tabii her ikisi de aynı olayın anlatıldığı, köken itibariyle benzer iki hadistir ki Hz. Muhammed'in Hayber'in ele geçirilişinden sonra Yahudilerle pazarlık yapması ve vaha şehrini belli şartlar altında onlara bırakmasını anlatırlar. **[80]** Ancak detaylı olarak bakıldığında iki hadisin kökninde bile karakteristik bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu, en belirgin olarak [Hz.] Peygamber'in konuşmasındaki lafızlarda kendini göstermektedir. Zührî rivâyetinde bu -sözlü olarak sevk edildiği her yerde- أفرکم نفرکم فيها على ذلك ما نفرکم فيها ما أفرکم الله شئنا şeklindedir.

Bu istisnasız Nâfi-İbn Ömer rivâyetlerinin tamamında böyledir.⁶⁷ Mâlik b. Enes *Muvatta*'da Hz. Muhammed'in hukukî açıdan çok önemli bu sözünü Zührî aracılığıyla İbnü'l-Müseyyeb'den⁶⁸ rivâyet etmekte ve beklediği üzere diğer Zührî rivâyetlerine uygun bir şekilde (أفرکم فيها ما أفرکم الله) [Hz.] Peygamber'e dayandırmaktadır. İbn İshak da Hayber haberinde söz konusu olayla ilgili olarak

⁶⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 372-373; no: 9738; VI, 56, no: 9990; X, 360, no: 19369'da olayı, Ma'mer, Zührî'den, o da İbnü'l-Müseyyeb'den rivâyet etmektedir. VI, 55, no: 9989 ve X, 359, no: 19366'da İbn Cüreyc, Mûsâ'dan, Nâfi'den o da İbn Ömer'den şeklindedir.

⁶⁷ Örnekleri için bkz. Buhârî, *Sahih*, II, 824, no: 2213=İbn Hacer, *Feth*, X, 88, no: 2338; Buhârî, *Sahih*, III, 1149, no: 2983=İbn Hacer, *Feth*, XII, 239-240, no: 3152; diğer deliller için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 83, dipnot.

⁶⁸ Mâlik, *Muvatta*, kitâb 33, bab, 1, 1.

Zührî rivâyetine tabi olmaktadır.⁶⁹ Onun versiyonu tabii her zaman lafzen uygun olmasa da Ma'mer-Zührî versiyonuna çok yakındır. [Hz.] Peygamber beklendiği üzere burada da: أفركم فيها ما أفركم الله demektedir. Bunun peşi sıra İbn İshak'da bir Nâfi-İbn Ömer hadisi gelmektedir. Ancak söz konusu hadis, Mûsâ'nın Nâfi'den rivâyet ettiği içeriği aynı olan hadis değildir. Bu hadiste, Halife Ömer bir konuşmasında [Hz.] Peygamber'in Hayber'de söylediği iddia edilen sözünü açıklamaktadır. Burada da söz konusu Nâfi-İbn Ömer rivâyetinin lafzı görülmektedir:... إذا شئنا

O halde, Hayberli Yahudilere yapılan muameleyle ilgili Mûsâ-Nâfi-İbn Ömer ile Zührî-İbnü'l-Müseyyeb haberleri, içeriklerindeki kesişmelere rağmen *ayrı iki hadistir*. Bunlar daha II./VIII. yy.'ın birinci yarısında farklı iki rivâyet olarak görülmüşlerdir. Bununla sadece (zaten Schacht'ın da kabul ettiği) XIII. ve XIV. hadislerin Mûsâ'nın rivâyet müktesebatı içinde olduğu kesinleşmektedir. Aynı şekilde Mûsâ'nın -örneğin aynı İbn Cüreyc gibi- bunu Nâfi-İbn Ömer isnadıyla naklettiği; bunun gibi Mâlik, Ma'mer ve İbn İshak'ın repertuvarlarında ilk bakışta benzer, ancak aynı olmayan Zührî-İbnü'l-Müseyyeb rivâyetinin bulunduğu ve bu *isnadla* rivâyet ettikleri de kesindir. **[81]** Eğer her iki hadis sonunda aynı kaynağa dayanıyorsa, bu kaynağın çok erken bir döneme; *Musanîfler* Mûsâ, İbn İshak, Mâlik ve İbn Cüreyc'in iki kuşak öncesinden az olmayacak şekilde oturtulması gerekir.

Burada, ek olarak XIII. hadisle tematik olarak yakın bir ilişkisi olan XIV. hadis de ele alınacaktır. İsnadı, XIII. hadiste olduğu gibi Mûsâ-Nâfi-Abdullah b. Ömer şeklindedir. İçerik olarak ise şu şekildedir: Ömer b. el-

⁶⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, ed. Wüstenfeld, s. 776; ed. es-Sakkâ, II (3-4), 356-357.

Hattâb ehl-i kitaptan ticaretle uğraşanların Medine’de üç günden fazla kalmalarına izin vermiyordu. Mûsâ’nın başka râvilerinden benzer hadisler⁷⁰ Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde⁷¹ (isnadı: Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Mûsâ-Nâfi-Abdullah b. Ömer) ve Beyhakî’nin *Sünen*’inde⁷² (Hafs b. Meysere-Mûsâ vd.) yer almaktadır. Her üç tarihin (rezensiyonun) “kendine has bir vechi” vardır. İbn Cüreyc ve Hafs hadisin sonuna şöyle bir cümleyi ilave etmektedirler: “Bu yükümlülüğün onlara daha önce (yani [Hz.] Ömer’in halifeliğinden önce) getirilip getirilmediğini bilmiyorum.” Hafs rivayetinde bu haber, başı Yahudilerin Medine’den sürülmesi ile ilgili uzunca bir hadisin son kısmıdır. Hafs’ın [rivâyet ettiği] başlangıç kısmı, Abdürrezzâk’ta İbn Cüreyc-Mûsâ-Nâfi-İbn Ömer tarikiyle bağımsız bir hadisi teşkil etmektedir.⁷³ Neredeyse söylemeye bile gerek olamamakla birlikte, XIV. hadisin de Mûsâ tarafından Nâfi-İbn Ömer isnadıyla sevk edildiğini kesin olarak söyleyebiliriz.⁷⁴

Muhtemelen bu bölümde ele alınan Mûsâ-Nâfi tarihli hadisler, Medine ve civarındaki (Hayber dâhil) Yahudilerin akıbetlerini belli bir sistematik içerisinde ortaya koyan, ilk defa Mûsâ’nın râvileri tarafından parçalara (tek

⁷⁰ Benzer hadisler için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 86-87, dipnot 14; Ebû Mâlik, *Meğâzi*, s. 347, dipnot 773.

⁷¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 52, no: 9979; X, 358, no: 19362.

⁷² Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, 208.

⁷³ Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 54, no: 9988; X, 358, no: 19364.

⁷⁴ Abdürrezzâk bu hadisi, Nâfi’ye Mûsâ kanalıyla ulaşmayan başka bir yoldan daha nakletmektedir (Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 51, no: 9977; X, 357, no: 19360). Ma’mer-Eyyûb-Nâfi şeklinde bir isnada sahiptir ve ilave bir bilgiyi ([Hz.] Ömer’in katili tarafından saldırıya uğradıktan sonra mevzubahis hukukî soru hakkındaki bir görüş bildirmesini) içermektedir. Yine Mûsâ üzerinden değil de Mâlik b. Enes aracılığıyla Nâfi’den rivâyet edilen hadisin diğer bir versiyonuna Beyhakî, *Sünen*, IX, 209’da yer vermektedir. Burada da metnin “kendine has bir vechi” vardır. Bu delillerden yola çıkarak haberi yayanın Nâfi (*common link*) olup olmadığı irdelenmemiştir.

tek, kısmen hukukî hadislere) ayrılan daha uzun bir haberin parçalarıydı. [82]

VI

Daha önce gördüğümüz üzere Schacht, Mûsâ'nın kendisi üzerinden kaynak olarak yalnız Zühri'ye dayandırılan rivâyetleri prensip olarak *uydurma* kabul etmektedir. Onun bu görüşü kendisinin isnadların “geriye doğru büyümesi” (*growing backwards*) teorisine dayanmaktadır. [Bu teoride] birinci adımda başlangıçta anonim olan (daha “formüle” ve “sistemimize” edilmemiş) *tâbiün* (Peygamber takipçilerinin) haberleri, ikinci adımda *sahâbe* (Peygamber yoldaşlarına), icabında son olarak üçüncü adımda bizzat [Hz.] Peygamber'e geri yansıtılmış olduğu iddia edilmektedir. Mûsâ'nın Zühri'yi hocası olarak göstermesi işte tam da Schacht'ın modelindeki bu “birinci adımı” ifade etmektedir.

Burada bizim için şu soru ortaya çıkmaktadır: Mûsâ'nın Zühri'ye isnad ettiği rivâyetler gerçekten uydurma mıdır? Schacht'ın bu görüşü, ancak erken döneme ait Mûsâ'dan tamamen bağımsız Zühri materyallerinin rivâyeti ortaya konulmak suretiyle çürütülmüş olur. Artık Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde, *Müntehab*'daki Zühri hadislerine benzer birçok hadis bulunmaktadır.⁷⁵ Abdürrezzâk, bütün [bu] hadisleri Ma'mer b. Râşid üzerinden (yani Mûsâ'dan değil) Zühri'den rivâyet etmektedir. Benzer hadislerin isnadının Zühri'den “aşağısı” her zaman aynıdır. Benzer metinler anlam itibariyle aynı olmakla birlikte, lafız olarak, bazen uzunluk ve tertip ba-

⁷⁵ Bunlar: *Müntehab* III=Abdürrezzâk, V, 392 vd. [101-102]; IV=Abdürrezzâk, V, 395 [103]; VII=Abdürrezzâk, V, 382 [94-95]; IV=Abdürrezzâk, V, 395 [103]; XV=Abdürrezzâk, V, 382 yukarıda [93-94]; IV=Abdürrezzâk, V, 395 [103]; XVI=Abdürrezzâk, V, 381, 382 ortada [93-94].

kımından da oldukça farklıdır. Müteakip olarak *Müntehab*'ın III. hadisini⁷⁶ ve onun *Musannef*'deki benzerini⁷⁷ ele alacağız.

İsnadı şöyledir: Zührî-Abdurrahman b. Mâlik b. Cu'şum-babası-abisi Surâka b. Cu'şum. Mûsâ'dan rivâyette Zührî hadisi, iki kısımdan oluşan bir haber içermektedir. Birinci kısmı: [Hz.] Peygamber hicret sırasında Mekke'yi terk ettiğinde, Kureyşliler onu geri getirecek olana büyük bir ödül vaad etmişlerdi. Ödülü almak isteyen Sürâka b. Cu'şum silahlanır ve [Hz.] Muhammed'i takip eder. **[83]** Ancak fal okları ona başarısız olacağı yönünde iki defa kehanette bulunmuştu. Atı da iki defa tökezlemişti. Buna rağmen takipten vazgeçmemişti. Sonunda [Hz.] Muhammed'i ve arkadaşlarını bir duman bulutu içerisinde fark eder ve onun kendisinden korunduğu kanısına varır. O, kaçakların arkasından seslenir ve onlara bir şey yapmayacağı konusunda teminat verir. Onlardan güvence (eman) altında olduğuna dair bir mektup vermelerini ister. [Hz.] Ebu Bekir [Hz.] Muhammed adına ona bu mektubu yazar. İkinci kısım, sekiz yıl sonra [Hz.] Muhammed Mekke'yi ele geçirdikten sonrasında ilgilidir. Sürâka kendisine mızraklarla saldıran Medineli bir savaşçı birliğinin eline düşer. Bunun üzerine o, [Hz.] Muhammed'e yaklaşır ve ona mektubu gösterir. [Hz.] Peygamber bunu kabul eder, Surâka Müslüman olur vs.

Şimdi Mûsâ'dan rivâyet edilen bu Zührî hadisini, Ma'mer'den rivâyet edileni ile karşılaştıralım. Bununla

⁷⁶ =Beyhakî, *Delâil*, II, 487-488. Diğer paralel hadisler için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 64, dipnot 3; Ebû Mâlik, *Meğâzi*, s. 108-109. Dipnot 356.

⁷⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 392 vd. [101-102]=İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 175-176=el-Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, III, 6=Taberânî, *Mu'cem*, VII, 132, no: 6601.

burada ikinci kısmın eksik olduğu ortaya çıkacaktır. Başka farklılıklar da vardır: Birinci rivâyette Hz. Muhammed'in talimatıyla yazıyı yazan [Hz.] Ebu Bekir iken, diğer rivâyette bu kişi [Hz.] Ebu Bekir'in mevlası Âmir b. Fuheyre olarak verilmektedir vs. İki rivâyetin bu ve diğer benzerlik ve farklılıkları en güzel bir şekilde ancak bir metin karşılaştırması ile ortaya konulabilir. Birbirine benzer olan kısımla ilgili bir numune vermek gerekirse:

Mûsâ'nın Zühri'den rivâyeti (*Müntehab*'da):

فبينما أنا جالس في نادي قومي إذ جاء رجل منا فقال: والله لقد رأيت ثلاثة مروا علي أنفا. إني لأظنه محمدا.
قال: فأومأت له بعيني أن اسكت فقلت: إنما هم بنوا فلان يبيغون دالة لهم. قال: لعله. ثم سكت.
قال: فمكث تقلباً ثم قمت فدخلت بيتي فأمرت بفرسي.

Ma'mer'in Zühri'den rivâyeti (*Abdürrezzâk*'ın *Musannef*'inde):

فبينما أنا جالس في مجلس من مجالس قومي من بني مدلج أقبل رجل منهم حتى قام علينا فقال :
يا سراقه إني رأيت أنفا أسودة بالساحل أراها محمدا وأصحابه.
قال سراقه : فعرفت أنهم هم فقلت: إنهم ليسوا بهم ، ولكنك رأيت فلانا وفلانا انطلقوا بغاة.
قال : ثم ما لبثت في المجلس إلا ساعة حتى قمت فدخلت بيتي فأمرت جاريتي أن تخرج لي فرسي. [84]

Bu Zühri hadisinin diğer varyantlarından birisi İbn İshak'tan⁷⁸ diğeri Sâlih b. Keysân'dan⁷⁹ olandır. Her iki varyant iki kısımla rivâyetin tamamını vermekte ve diğer hususlarda da Mûsâ varyantına daha yakın (yazan [Hz.]

⁷⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, ed. Wüstenfeld, s. 331-332; ed. es-Sakkâ, I (1-2), 489-490.

⁷⁹ Taberânî, *Mu'cem*, VII, 134-135, no: 6603.

Ebu Bekir'dir vd.) durmaktadırlar. Buna karşın, Buhârî'nin Zühri'nin râvilerini zikretmeden *kâle ez-Zühri* şeklinde rivâyet ettiği, ancak Beyhakî'nin başka bir varyantta bunları el-Leys-Ukayl şeklinde zikrettiği hadis Ma'mer varyantına o kadar yakındır ki insan burada gerçekten bağımsız bir varyant söz konusu mu diye tereddüt edebilir.⁸⁰

VII

Müteakip olarak Buhârî'de olduğu gibi Ma'mer varyantında (bkz. yukarıya) söz konusu III. hadisin birinci kısmının devamı niteliğinde olan IV. hadisin⁸¹ (kısa) metninin tamamını, Ma'mer ve Mûsâ'nın rivâyetiyle, bu sefer karşılaştırmalı tercümesi ile sunacağım:

O (Mûsâ) dedi ki: İbn Şihâb (Zühri), Urve b. Zübeyr'in şöyle dediğini rivâyet eder: Zübeyr, Rasulullah'ı Suriye'de ticaret için bulunduktan (تجارا بالشام) sonra Mekke'ye dönen bir kervanla karşılar. Bunlar onunla [eşyalarını] karşılıklı olarak takas ederler (فعرضوا رسول الله). Bu sırada Zübeyr, Rasulullah'a ve [Hz.] Ebu Bekir'e beyaz elbiseler giydirmişti.⁸²

Ma'mer dedi ki: Zühri dedi ki: Urve, onun (Rasulullah'ın) Suriye'de ticaret için bulunduktan sonra Mekke'ye dönen Medineli tüccarlardan oluşan (?) (تجار المدينة veya تجارا للمدينة) Müslümanların bir kervanında Zübeyr ile karşılaştığını haber verdi. Orada [Hz.] Peygamber'e ve [Hz.] Ebu Bekir'e beyaz elbiseler vermişlerdir (فعرضوا).⁸³

⁸⁰ Buhârî, *Sahih*, III, 1420, no: 3693; İbn Hacer, *Feth*, XV, 93 vd., no: 3906; Beyhakî, *Delâil*, II, 485.

⁸¹ Benzer hadisler için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 68, dipnot 4; Ebû Mâlik, *Meğâzi*, s. 110, dipnot 360.

⁸² Müntehab, IV.

⁸³ Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 395 [103].

Beklendiği üzere kısa olan bu hadiste iki versiyon arasındaki fark daha önceki paragrafta varyantlarını karşılaştırdığımız uzun olan *Müntehab* III. hadise göre daha azdır. Ancak lafız olarak burada da farklılıklar vardır.

[85]

Kalan benzer rivâyetlerin incelenmesi de aynı sonucu verecektir: Zühri'den rivâyet edilen metinlerin iki hadis ağında da sahip olduğu “kendine has vechi”nin farklı karakterlerde olmasından dolayı, Abdürrezzâk mı yoksa daha önce Ma'mer mi Mûsâ'nın metnini taklit etmiştir (veya tersi) belli değildir. Bilakis Abdürrezzâk-Ma'mer ve Mûsâ versiyonlarının metinleri ortak bir kaynağa dayanıyor olmalıdır ki: o da Zühri'dir. Schacht'ın mantığıyla yorumlayıp; hem Mûsâ hem de Ma'mer birbirinden bağımsız olarak aynı anonim hadisleri elde etmişler ve bunlara aynı uydurma kaynağı yani Zühri'yi [senede] eklemişler ki o zamanlarda uydurma kaynağı olarak Zühri'yi göstermek moda (*en vogue*) idi demek de mümkün değildir. Bu durumda birincisi; benzer metinler birbirinden şu an olduğundan çok daha farklı olurlardı. İkincisi ise; Zühri'nin de kaynak zikrettiği vakidir ki bunlar her seferinde farklılık arz etmekle birlikte Mûsâ ve Abdürrezzâk-Ma'mer'de hep aynıdır.⁸⁴ O halde, Abdürrezzâk-Ma'mer ve Mûsâ'nın birbirinden bağımsız olarak, bu isimleri de her yerde aynı olacak şekilde uydurmuş olabilecekleri düşünülemez.

VIII

Bu arada Zühri'nin kaynaklarında durum nedir?

⁸⁴ Örneğin, VII. hadiste= Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 382-383 [94-95]; Abdurrahman b. Abdullah b. Ka'b b. Mâlik; XV. hadiste= Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 381 [93-94]; Urve; XVI. hadiste= Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 381, 382 ortası [93, 94]; Saïd b. Müseyyeb (*Müntehab*'da Urve ile birlikte)

Zührî uydurma hocalar zikretmiş midir? Eğer öyle olsaydı Schacht kısmen de olsa haklılık payı kazanırdı. Sadece onun öngördüğü uydurma hadisesi bir kuşak önce meydana gelmiş olurdu. Ancak bugün Zührî'nin zikrettiği kaynakların en azından büyük bir kısmının otantik olduğunu kesin olarak söyleyebiliyoruz. Her halükarda bu, Zührî'nin hocası Urve'den rivâyet ettiği çok sayıdaki hadis için geçerlidir. Çünkü Urve'den rivâyet edilen bu hadislerin çoğuna Zührî'nin rivâyetinden başka (bundan bağımsız olarak) Urve'nin oğlu olan Hişâm b. Urve rivâyetiyle de sahibiz.⁸⁵

Müntehab'da yer alan Zührî-Urve hadislerinden en azından birisinin bu durumu, Hişâm b. Urve-Urve benzer hadisi ile belgelenmektedir. **[86]** Söz konusu olan, yukarıda ele alınan IV. hadisin bir benzeridir.⁸⁶ O, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde bulunmaktadır.⁸⁷ İsnadı şöyledir: Yezîd b. Hârûn-Hammâd b. Seleme-Hişâm b. Urve-Urve-Babası (Zübeyr). Metni:

Rasulullah, [Hz.] Ebu Bekir ve Âmir b. Fuheyre Medine'ye hicret ederken Talha'nın [Hz.] Ebu Bekir'e içerisinde beyaz elbiseler bulunan hediyesi geldi. Böylece Rasulullah ve [Hz.] Ebu Bekir bunlar üzerlerinde olduğu halde [beyaz elbiseler içerisinde] Medine'ye girdiler.

(İbn Hacer'e göre⁸⁸ bu Urve hadisinin bir üçüncü rivâyeti daha vardır ki, İbn Lehîa-Ebü'l-Esved Yetîm Urve-Urve şeklindedir.)

Bu rivâyetin diğer Zührî rivâyetinden bağımsız olması, yani aralarında benzerlik olamaması, bu büyük

⁸⁵ Bunun için bkz. Schoeler, *Charakter*, s. 20-21, 144 vd., 150 vd.

⁸⁶ Bkz. VII. bölüm.

⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIV, 335, no: 18470.

⁸⁸ İbn Hacer, *Feth*, XV, 97.

farklılıklardan dolayı sorgulamayı gerektirmez. Beklendiği üzere bu farklılıklar iki Zührî versiyonunun kendi aralarındaki farklılıklardan daha çoktur. En ilginç olanı Urve'nin burada (ve İbn Hacer'in bildirdiğine göre Ebû'l-Esved-Urve rivâyetinde de) babası Zübeyr'i değil de onun arkadaşı ve daha sonra müttefiklerinden Talha'yı [Hz.] Peygamber'le karşılaştırmasıdır. Bu kısım Urve kaynaklı olmayıp Talha üzerinden başka bir rivâyette –dolayısıyla Zübeyr'den değil– haber verildiğine göre,⁸⁹ –Hişâm tariki-ni bilmeseydik– Urve'nin aslen babasıyla ilgisi olmayan bir haberi babasına nispet etmiş olabileceğini kolayca kabul edebiliriz. Hişâm (ve Ebû'l-Esved) versiyonlarının gösterdiğine göre böyle bir durum kesinlikle söz konusu değildir. Talha'nın yerine Zübeyr'in getirilmesinin büyük ihtimalle daha çok Zührî kaynaklı bir rivâyet hatası ile ilgilidir. İki rivâyetin isnadlarını karşılaştırdığımızda, Hişâm b. Urve'nin son râvi halkasında Zübeyr'i zikrettiği, Zührî'nin ise bunu yapmadığı görülmektedir. O halde, Zührî'de –kesinlikle bir hata sonucu– Urve'nin haberin kaynak râvisi olarak verdiği babası Zübeyr, haberin aktörüne dönüştürülmüştür. **[87]**

Nasıl olursa olsun, IV. hadis kesinlikle ne Mûsâ ne de ondan önceki bir kuşakta, örneğin Zührî tarafından uydurulmuştur. Bilakis rivâyetlerden çıkardığımız sonuca göre, daha H. I. yy.'ın sonlarına doğru Urve tarafından manasına sadık kalınarak yayılmıştır. Buna dayanarak haberin tarihi vakıya uygun olduğu elbette kesin olarak söylenemez. Ancak aşikâr olan Urve'nin, (babasının) olayının gerçekleştiği dönemde yaşayan birisinin haberini almış ve nakletmiş olmasıdır (*sözlü tarih*). Her halükarda bu, Schacht'ın –burada da yine– iddia ettiği gibi hadisin

⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, III a, 153, 19. satır.

Ali karşıtı bir uydurmacılıkla ilgili olduğu tezine göre hakikate daha yakındır. (“no. 4 extols ʿAlī’s adversary Zubayr [4 no.lu hadis Ali’nin rakibi Zübeyr’i övmektedir]”).⁹⁰

IX

Yukarıda biz Schacht’ın *Müntehab* ile ilgili aşağıdaki tezlerini sarıh bir şekilde açıkladık:

1) *Müntehab*’da Zühri’ye dayanmayan Mûsâ hadisleri sonradan yapılan ilavelerdir. –Buna karşın birçok durumda söz konusu olan bu hadislerin kesinlikle Mûsâ’nın rivâyet müktesebatı içerisinde yer aldığı gösterilmiştir.

2) Mûsâ’nın Zühri’yi hocası olarak zikretmesi her durumda uydurmadır. Mûsâ’nın kaynağı daha çok “toplumun belli belirsiz kolektif hatıralarıdır” (tabii ki eğer söz konusu hadisi kendisi uydurmadıysa). –Buna karşın burada gerçekten Zühri’ye dayanan hadislerin söz konusu olduğu birçok kez gösterilmiştir. Hatta bir durumda, Zühri’nin hocası olarak zikrettiği Urve’nin ilgili hadisi gerçekten yayan kişi olduğu ispatlanmıştır ki bu bizi H. I. yy.’a götürür.

3) *Müntehab* kuvvetli bir Ali karşıtı eğilim göstermektedir. [İçindekilerin] birçoğu Ali karşıtı eğilimli uydurma hadislerdir. Schacht’ın bu tezi iki örnekte (IV., VIII. ve IX. hadislerde) yanlış temellere dayandığı veya ihtimal dışı olduğu gerekçesiyle çürütülmüştür. [88] Ancak (şimdiye kadar ele almadığımız) bir örnekte ki o XIX. hadistir (İçeriği: [Hz.] Ebu Bekir duygularını ifade eden bir konuşmasında hiçbir zaman iktidar hırsı taşımadığını söylemesi; Ali ve Zübeyr’in onun yönetmeye daha layık

⁹⁰ Schacht, “On Mûsâ”, s. 289.

olduğu konusunda itirafta bulunmaları.) Ali karşıtı bir duruşun hadisi etkilediği söylenebilir.

Son olarak, şimdiye kadar ele alınmamış Schacht tezlerinden bir dördüncüsü hakkında görüş bildirilecektir:

4) *Müntehab*'da "Abbasi izleri açıktır" (*Abbasid traces are unmistakable*); bunun için ilgili hadisler "Abbasi iktidarının birinci yıllarından biraz geç bir periyoda" (*point to a period somewhat later than the very first years of Abbasid rule*) aittir.⁹¹ Bu tez, *Müntehab*'daki hadislerin büyük bir kısmının yaklaşık 132/750 yılından önce ortaya çıkmadığı, dolayısıyla –en azından bugünkü formuyla– bizzat Mûsâ tarafından uydurulduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda Sachau'un farklı bir tespitine⁹² karşı olan bu tezi için Schacht, ispat ettiğine inandığı Ali karşıtı eğilimli birçok hadislerin beyanını delil olarak kullanmaktadır. Bununla ilgili olarak 3. maddede önemli olan hususlar söylenmiştir. Buna, Ali karşıtlığının Abbâsî taraftarlığı ile kolayca yan yana getirilemeyeceği ve Ali karşıtı eğilimlerin daha çok erken bir dönemde etkin olmuş olabilecekleri bilgisi ilave edilebilir. Müteakip örnekte Schacht'ın tezi tamamen çürümektedir.⁹³ Abbasilerin önderi Abbas ile ilgili olan *Müntehab*'daki tek hadiste (VI.),⁹⁴ (İçeriği: [Hz.] Peygamber, Bedir'de esir düşen amcasının fidyesinin affedilmesine müsaade etmez) Hz. Muhammed Abbas'a karşı açık olarak dostça olmayan bir tutum ser-

⁹¹ Schacht, "On Mûsâ", s. 290.

⁹² Sachau, "Fragment", s. 446.

⁹³ Müteakip kısımla ilgili benzer deliller için bkz. Selmân, *Ehâdis*, s. 37-38.

⁹⁴ =İbn Sa'd, *Tabakât*, IV a, 8=Buhârî, *Sahîh*, II, 896, no: 2400=İbn Hacer, *Feth*, X, 261, no: 2537; diğer deliller için bkz. Ebû Mâlik, *Meğâzî*, s. 146, dipnot 571.

giler şekilde gösterilmektedir.⁹⁵ Eğer bu hadiste gayeli bir uydurmadan bahsedilecekse bu Abbâsî karşıtı olmalıdır. Bununla birlikte başka yerlerde gerçekten Abbâsî taraftarı eğilimli birisinin etkisinin olabileceği –Th. Nöldeke'nin önemli bir makalesinden⁹⁶ beri bilindiği üzere– Abbas-taraftarı hadisler de vardır. [89]

Eğer Schacht kendi zamanında İslâmî rivâyetlerde bir “yeniden değerlendirme” (revaluation) uygulamak istemişse,⁹⁷ bugün de onun teorilerini bir “yeniden değerlendirme”ye tabi tutma zamanı gelmiştir. Amacımız bu makalede buna muhtemel bir yol göstermekti.*

Kaynakça

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zâmî, I-XI, Beyrut 1970-1972.

....., [*el-Musannef. K. el-Meğâzî*]=ez-Zühri, Muhammed b. Müslim, *el-Meğâzî en-Nebeviyye*, Suheyl Zakkâr, Şam,1980.

Ebû Mâlik, bkz. Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzî (el-Kismu'd-dirâsî)*.

[Yusuf b. Muhammed b. Ömer b. Kâdi Şehbe (ö. 789/1385)], *Ehâdisü Müntehabe min Meğâzî Mûsâ b. Ukbe*, thk. Meşhûr Hasan Selmân, Beyrut,

⁹⁵ Bunu daha önce Guillaume, *The Life*, s. 42'de tespit etmiştir. Selmân, *Ehâdis*, s. 37-38'de Schacht'ın tezlerini çürütme bağlamında bunu açıkça ortaya koymuştur.

⁹⁶ Th. Nöldeke, “Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islâm's”, *ZDMG*, 52 (1898), s. 21-22

⁹⁷ Krş. Schacht'ın *JRAS*, 49 (1949), s. 143-154'deki “A Revaluation of Islamic Traditions” başlıklı yazısıyla.

* [Makalenin sonunda uzun bir İngilizce özete yer verilmiştir. (s. 90-95)]

1991.

- A'zamî, Muhammed Mustafa, *On Schacht's of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985.
- el-Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Husayn, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sahibi's-şerî'a*, thk. Abdu'l-Mu'ti Kal'acî, I-VII, Beyrut, 1985.
-, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarabad, H. 1344-1355.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, I-VI, Beyrut, 1990.
- Cerrâr, Mahir, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt/Bern, 1989.
- EP= *The Encyclopedia of Islam*. Yeni baskı, I-X, 1960-.
- GAS=Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, Leiden, 1967.
- Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishak's Sîrat Rasûl Allâh*, önsöz ve notlarla, Oxford, 1955.
- el-Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn fi'l-hadis*, I-IV, Haydarabad, H. 1334-1342.
- Hatîb el-Bagdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bagdâd*, I-XIV, Kahire, 1931.
- Horovitz, J., "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", I-IV, *Islamic Culture*, 1 (1927), s. 535-559; 2 (1928), s. 22-50, s. 164-182 ve s. 495-526.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef*, thk. Abdülhâlik el-Afgânî, I-XV, Haydarabad, Bombay, 1966-1983.

- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Tâhâ Abdurra'ûf ve Mustafa Muhammed el-Hevârî, I-XXVIII, Kahire, 1978.
-, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XIV, Beyrut, 1984-1985.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, I-VI, Kahire, H. 1313.
- İbn Hişâm, Abdülmelik, *Siretü Seyyidina Muhammedi'r-Rasulillâh. Das Leben Muhammed's nach M. Ishâk*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, I-II, Göttingen, 1858-1860.
-, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd., I-II (1-4), Kahire, 1955.
- İbn İshak, bkz. İbn Hişâm ve Guillaume.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakâti'l-kebir. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230*, I-IX, ed. Eduard Sachau vd., Leiden, 1905-1940.
- İbn Şebbe, Ömer, *Tarihü'l-Medineti'l-münevvere (Ahbârü'l-Medineti'n-Nebeviyye)*, I-IV, thk. Fehim Mahmûd Şeltût, Kum, 1368/1991.
- Jones, J.M.B., "The Chronology of the Maghâzî-A Textual Survey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (1957), s. 245-280.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, [Yahya b. Yahya rivâyeti] thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-II, Kahire, 1951.
- Motzki, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihr Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991.
-, "Der Fiqh des -Zuhrî: Die Quellenproblematik", *Der Islam*, 68 (1991), s. 1-44.
- Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzî*, thk. Muhammed Bâkşîş Ebû

- Mâlik, Agadir, 1994.
....., bkz. *Ehâdisu Müntehabe*.
....., bkz. Sachau, Eduard.
Nöldeke, Th., "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islâm's", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 52 (1898), s. 16-33.
Sachau, E., "Das Berliner Fragment des Mūsâ Ibn 'Uqba", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1904, s. 445-470.
Selmân, bkz. *Ehâdisü Müntehabe*.
Schacht, J., "On Mūsâ b. 'Uqba's Kitâb al-Maghâzî", *Acta Orientalia*, 21 (1953), s. 288-300.
....., "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 49 (1949), s. 143-154.
Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York, 1996.
et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr fî Esmâi's-Sahâbe*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi, I-XXVI, Beyrut, 1984-
et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, *Müsned*, Haydarabad, H. 1321.
ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb Arneût vd., I-XXIII, Beyrut, 1985.
....., *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-â'lâm*, I, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*; II, *el-Meğâzî*, thk. Ömer Abdü's-selâm Tedmurî, Beyrut, 1987.

KUR'AN-I KERİM'DE CARIYELERLE EVLİLİK MESELESİ

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK*

Özet

Kadın köle anlamında kullanılan cariye ve cariyelik meselesi çok eski dönemlerden beri var olan bir problemdi. Kur'an inmeye başladığı dönemde de son derece yaygın bir şekilde uygulanıyordu. Kur'an, cariyelik meselesini onaylamamış ama dünya çapında yaygın bir sosyal problem olduğu içinde bir anda kaldırmamıştır. Bir taraftan hür insanların köleleştirilmelerini yasaklarken diğer taraftan da ortaya koymuş olduğu uygulamalarla kölelik ve cariyeliği ortadan kaldırmayı amaçlamıştı.

Kur'an, insan yerine konulmadığı için evlenmeye dahi layık görülmeyen cariyelere birçok haklar tanımıştır. Onlara güçlerinin üzerinde görev verilmemesi ve dövülmemesi emretmiştir. Ayrıca efendilerinin onları dışlamak yerine aileden birileri olarak görerek yediklerinden yedirmelerini ve giydiklerinden giydirmelerini istemiştir.

Nikâh olmadan onlarla beraber olmayı yasaklamış, onlarla beraber olmak isteyenlere de nikâh yaparak beraber olmalarını emretmiştir. Cariyelerle evlenmeyi bir ruhsat olarak kabul etmiş ve hür kadınlarla evlenme imkânı olmayanlara tavsiye etmiştir. Hür kadınlarda sınırsız sayıda kadınla evlenmek olmadığı gibi cariyeler için de aynı kuralı koymuştur.

Anahtar kelimeler: cariye, evlilik, infak, savaş, esir

THE ISSUE OF MARRIAGE CONCUBINAGE IN THE HOLEY KORAN

Abstract

The issue of the concubinage which means "slave woman" has been a problem since the period of very old. It was

* Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

also used widely at the time the Koran began to descend. Koran has not ratified the concubinage but did not repeal it in a flash as the concubinage was a widespread social problem all over the world. On the one hand while Koran was prohibiting enslave the people, on the other hand it had repealed the concubinage and the slavery by the applications put forward.

Koran has recognized many rights to the concubines who not even deemed worthy to marry as they were not seen as persons. Koran has ordered people not to give the concubines tasks which would force them and not to beat them. In addition, Koran wanted the masters to see the concubines as a member of the family rather than to exclude them and to feed and dress them as they ate and wore.

Koran prohibited to be with the concubines without marriage and ordered them to be with them only after marriage if they want to be with them. Koran has recognized marrying with a concubine as a permission and advised it to the men who could not afford to marry with a free woman. As there was a limited number in marrying to free women Koran has put the same rule for marrying to the slave ones.

Key Words: concubinage, marriage, spend, war, captive

A. GİRİŞ

Cariye kelimesi Kur'an'da *اممة*, *ملكت ايمانكم* ve *ايم* şeklinde olmak üzere dört farklı isimle kullanılmıştır.

Mülk edinme,¹ *hükmetme*² ve *kuvvat*³ anlamına ge-

¹ el-İsfahâni, Huseyn b. Muhammed er-Rağıp, *el-Müfredât, fî Garibi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, s. 472; İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, İran, 1405 h., 10/493; Firûzâbâdi, Muhammed b. Yakup, *Mu'cemu'l-Kâmûsü'l-Muhîr*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005, s. 1241

² el-İsfahâni, *el-Müfredât*, s. s. 472; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/492; Firûzâbâdi, *Kâmûsü'l-Muhîr*, s. 1241

³ el-İsfahâni, *el-Müfredât*, s. s. 472; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/492

len ملك ile sağ el⁴, kılıç tutan el⁵ kuvvet⁶, bereket⁷ veya kudret⁸ anlamına gelen يمين kelimesinin çoğulu olan ايمان in birleşiminden oluşan ملكت ايمانكم den kasıt; “meşru surette kazandığınız ve mülklerinizden olan köle ve cariyeleri-nizdir”⁹ demektir.

ايم ise kocası olmayan kadın¹⁰ için kullanıldığı gibi hanımı olmayan erkekler¹¹ için de kullanılır ve çoğulu ايامى şeklinde gelir. Karı ile kocanın arasını ayırmasından dolayı savaş için de مأیمة kullanılır.¹²

Genç anlamına gelen فتى nin müennesi olan فتاة ise; genç bayan anlamında olup cariyeden kinaye olarak kullanılmıştır.¹³ Gece ve gündüz içinde فتیان denir.¹⁴

Mülk edinilmiş¹⁵ anlamına gelen اماء ise çoğulu اموات ve اموات şekillerde kullanılır.¹⁶

Önceki toplumların savaş anlayışının bir ürünü olarak ortaya çıkan cariyelik, Kur’an’ın ortaya koyduğu bir mesele olmamasına rağmen çözüme kavuşturmayı amaçladığı bir meseledir. Kur’an’ın cariyeler hakkındaki

⁴ el-İsfahâni, el-Müfredât, s. 553; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 13/ 458

⁵ İbn Aşûr, Muhammed Tahir, Tunus, Et-Tahrîr ve’t-Tenvîr ve’t-Tenvîr, ed-Daru’t-Tûnisiyyetü, 1984, 5/ 6

⁶ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 13/ 461; Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 1433

⁷ Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 1433

⁸ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 13/ 461

⁹ Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, Eser Kitabe 6/ (Tarihsiz), 2/1326

¹⁰ el-İsfahâni, el-Müfredât, s. 32; Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 72

¹¹ el-İsfahâni, el-Müfredât, s. 32; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 12/39; Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 72

¹² el-İsfahâni, el-Müfredât, s. 32; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 12/39; Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 72

¹³ el-İsfahâni, el-Müfredât, s. 373; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 15/146; Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 975

¹⁴ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 15/147; Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 975

¹⁵ Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 763

¹⁶ Firûzâbâdi, Kâmûsü’l-Muhît, s. 63

getirmiş olduğu düzenlemelerin gerektiği şekilde anlaşıl-
lamaması beraberinde birçok yanlış anlayışların ortaya
çıkmasına neden olmuştur.

Bu mesele, bulunduğu noktanın çok uzaklarına
çekilerek tamamen yanlış algılanır olmuştur. Bu yanlış
algılamalar, Kur'an'da varmış gibi gösterilmekle de ikinci
bir yanlış daha yapılmıştır. Bu çalışmamızda meseleyi
Kur'an penceresinden ele alarak izah etmeye çalıştık. Ko-
nu hakkındaki yanlış algılamaları ortadan kaldırarak me-
seleye açıklık getirmeyi amaçladık.

Her ne kadar günümüz dünyasında cariyelik me-
selesi müesses formuyla ortadan kalksa da Kur'an'da
zikredilen bir konudur. Fakat bu konu zamanla istismar
edilerek Kur'an'da olması gereken noktanın uzaklarına
çekilmiştir.

Asıl konumuz Kur'an'da cariyelerle evlilik meselesi
olmasına rağmen, meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı
sağlaması için meseleyi şu iki başlık altında toplamayı
gerekli gördük:

a. Kur'an'ın cariyelere genel manada tanıdığı
haklar

b. Kur'an'ın cariyelerle evliliğe bakışı

Şimdi sırası ile Kur'an'da cariyeler ile ilgili olarak
ele alınan hususları açıklamaya çalışalım.

B. KURAN'IN CARIYELERE GENEL MANADA TANIDIĞI HAKLAR

Kadın köleler anlamında kullanılan cariyeye¹⁷ ve ca-
riyelik meselesi çok eskilere kadar uzanır. Eski Mısır top-
lumunda köleler nüfusun çok büyük bir yekûnunu teşkil

¹⁷ Aydın, M. Akif, "Köle", *İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları,
2002, 26/237

etmekteydiler. İslam'ın ilk olarak ortaya çıktığı Arap toplumunda da var olan bu uygulamayı Kur'an, tek taraflı ve kesin bir kararla kaldırma yoluna gitmemiş, zaman içinde ortadan kalkmasına imkân sağlayacak bir zemin oluşturma yoluna gitmiştir. Bunun yanında İslam, diğer sistemlerin aksine köleliği yalnızca savaş esirlerine münhasır kılmış ve böylece diğer fırsatlara izin vermemiştir.¹⁸

Kölelik ve cariyeliğin zaman içinde ortadan kalkmasına imkân sağlayacak bir zemin oluşturma yolunu seçmiş olan Kur'an'ın, cariyelerle ilgili getirmiş olduğu düzenleme ve uygulamaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Cariyelere Karşı İyi Muamele Edilmesinin Emredilmesi

Kur'an, her türlü haklarından mahrum edilerek insan yerine konulmayan ve sadece insanların cinsel duygularına hitap eden varlıklar olarak görülen cariyeleri düşmüş oldukları bu zelil edici durumdan kurtarmak için onlara karşı güzel muamele edilip, iyi davranılmasını emretmiştir. Konu ile ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

“Allah'a kulluk edin, hiçbir şeyi (yücelterek ilâhlaştırıp veya tapınak haline getirip) O'na ortak koşmayın. (Sonra sırasınca) ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolda/sokakta kalmışa ve ellerinizin altında bulunan (köle-cariye)lara iyilik edin. Allah, kendini beğenenleri ve böbürleneni sevmez.”(Nisâ, 4/36)

“Allah rızık bakımından kiminizi kiminize üstün kıldı. Bol rızık verilenler ellerinin altında bulunanlara kendi rızıklarını (kendileriyle eşit seviyeye çıkacak derecede) vermezler. (Hâlbuki Allah, onların rızıkını kendilerine ema-

¹⁸ Aydın, *Köle*, 26/238

net olarak vermiştir.) Bu böyle iken Allah'ın nimetini inkâr mı ediyorlar?" (Nahl, 16/71)

Bu ayetlerdeki, "eleriniz altında bulunanlalar" dan maksat köle ve cariyeler olup, onlara güçlerinin üzerinde yük yüklenmemesi¹⁹, nafaka ve giyimlerinin en iyi şekilde temin edilmesi²⁰, sözle dahi olsa hakaret edilmeyerek onlarla iyi geçinilmesi²¹ ve zulmedilmemesi²² istenmiştir. Rencide olmamaları için "kölem" veya "cariyem" şeklinde değil de "gencim, delikanlım" şeklinde çağrılmalarını tavsiye etmiştir.²³ Yine onların efendilerine, onlara yediklerinden yedirmeleri, giydiklerinden giydirmeleri ve sevdiği şeylerden onlar için tasarrufta bulunmaları önerilmiştir.²⁴

Konuyla ilgili olarak ta Hz. Peygamber (sas)'den şu rivayetler gelmektedir:

“Hizmetçine yedirdiğin şeyler senin için sadakadır.”²⁵

¹⁹ el-Firuzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvirü'l-Mikbâs min Tefsiri İbni Abbâs*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008 s. 92; Tabersî, Hasan bin el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, 3/64; er-Razî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihü'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2005, 10/85; Kurtübî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1987, 5/190; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kurân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, 2/211

²⁰ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 3/ 64; er-Razî, *Mefâtihü'l-Gayb* 10/85; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/190; Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Beyrut: Dâr-ü Sâder, 2001, 1/554; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/ 211

²¹ er-Razî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 10/ 85; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/211

²² İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut: Dâr-ü İbni Hazm, 2002, s. 434; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/211

²³ Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/190

²⁴ et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, 4/86; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadir el-Câmiu beyne Fenniyyeyi'r-Rivayeti ve'd-Diryeti min Ilmu't-Tefâsîr*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007, s. 298

²⁵ Ahmed b. Hanbel, 4/131,132

“Elinin altında bulunanların yiyeceklerini temin etmemesi, kişiye günah olarak yeter.”²⁶

“Yemeklerinin ve-
rilmesi, giyeceklerinin temin edilmesi ve gücünün üzerinde bir işle görevlendirilmemeleri, kölelerin haklarındandır.”²⁷

هُوَ إِخْوَانِكُمْ خَوْلَكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَالْيَطْعَمَةُ مِمَّا
يَأْكُلُ وَالْيَابِسَةُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعْيَبُوهُمْ
“Köleleriniz, Allah’ın sizlerin elleri altına verdiği kardeşlerinizdir. Kimin eli altında böyle kimseler var ise, onlara yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin ve güçlerinin yetmeyeceği bir işle onları sorumlu kılmasın. Eğer kılacak olursa da onlara yardımcı olsun”²⁸

Köleler hakkında son derece hassas davranan Hz. Peygamber (sas)’in son nefesinde de kölelere iyi davranılmasını tavsiye etmiştir.²⁹

2. Cariyelerin Zinaya Zorlanmaması Emredilmiştir

Kur’an’ın nazil olduğu toplumda cariyeler, sahiplerinin cinsel duygularına hitap eden varlıklar olarak görüldüğü gibi bazı kimseler de onları para karşılığında başkaları ile birlikte olmaya zorlayarak bundan maddi bir gelir elde etmeye çalışıyordu. Kur’an bu yapılan çirkin işe şiddetle karşı çıkmış ve konuyla ilgili olarak şöyle buy-

²⁶ Müslüm, “Zekât”, 40

²⁷ Müslüm, “İman”, 41; Muvatta, “İsti’zân”, 40; Ahmed b. Hanbel, 2/247, 342

²⁸ Buhârî, “İman”, 22; Ebu Davud, “Edeb”, 124; Tirmîzî, “Bir”, 29; İbni Mâce, “Edeb”, 10

²⁹ es-Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed *el-Cevâhirü’l-Hisân*, Beyrut: Dâr-ü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, 1997, 2/272; eş-Şirbîni, Muhammed Ahmed, Beyrut: *es-Sirâcü’l-Münîr*, Beyrut: Dârü’l-Kutübi’l-İlmiyye, 2004, 1/349

rumuştur:

“Cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları zorlarsa, şüphesiz ki Allah, zorlanmaları sebebiyle (onları) çok bağışlayan, çok merhamet edendir.” (Nur, 24/33)

Ayet, Abdullah bin Ubey bin Selül'ün cariyesini ücret karşılığında birilerine zina etmesi için göndermek istemesi ve cariyenin de: “Allah'a yemin olsun ki gitmeyeceğim” demesi üzerine nazil olmuştur.³⁰

Dünyalık bir menfaat, ihtiyaç duyulan bir mal veya menfaat için onları zinaya zorlamayın. Kimde onları bu işe zorlarsa,³¹ bu fiilden dolayı meydana gelen günah zorlayanlarıdır.³² Aynı zamanda, Allah o zorlananların yardımcı olup³³, haddini aşarak onarı zinaya zorlayan kimselerden de intikam alacak, onları cezalandıracaktır.³⁴

Ayet, bir taraftan cariyeleeri zinaya zorlayarak onlardan bir takım maddi gelirler elde eden kimselerin bu işten vazgeçmelerini emrederken diğer taraftan da o işe zorlanan kadınlara sahip çıkarak sosyal bir problemi çözüme kavuşturmayı amaçlamaktadır.

³⁰ Mücahid bin Cebr, *Tefsîr'ü-Mücahid*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, s. 177; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/318; Beğâvî, Muhammed b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzil*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987, 3/344; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1361; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/162; Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'i-l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1993, 17/230

³¹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/318; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, 3/344; İbni Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 136; el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîrü'l-Geylânî*, İstanbul: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2009, 3/297; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/162; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 17/231

³² Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 10/ 318; Geylanî, *Tefsîrü'l-Geylânî*, 3/297; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/162; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 17/23

³³ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1361; Geylanî, *Tefsîrü'l-Geylânî*, 3/297

³⁴ Geylanî, *Tefsîrü'l-Geylânî*, 3/297

3. Cariyeler, İçerisinde Buldukları Ailenin En Yakın Fertleri Olarak Görülmüşlerdir

Kur'an, bir taraftan cariyeler hakkında öteden beri devam ede gelen yanlış uygulamaların kaldırılmasını isterken diğer taraftan da onlara bazı statüler vererek onura edilmelerini istemiştir. Kadınlara başörtüsü emredilmekle birlikte, birinci derecede yakını olan kocaları, oğulları, babaları, üvey oğulları ve kardeşleri karşısında başörtülerini takmayabilecekleri bildirilmiş ve cariyeler de bu akrabalar arasında zikredilmiştir. Konuyla ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır:

“Başörtülerini, yakalarının üstüne kadar (boyunlarını örtecek şekilde) koysunlar Ziyne (ve ziyne sayılan yer)lerini kendi kocalarından veya babalarından veya kocalarının babalarından veya kendi oğullarından veya kocalarının oğullarından veya kardeşlerinden veya kardeşlerinin oğullarından veya kız kardeşlerinin oğullarından veya kendi (mü'min) kadınlarından veya ellerinin altındaki sahip oldukları (cariyeleri)nden başkasına aç(ıp göster)mesinler.” (Nur, 24/31)

“Elleriniz altında olanlar” dan kastın küçük yaşta olan köleler³⁵, kâfir olsun mümin olsun erkek köleler³⁶, köle ve cariyeler³⁷ veya sadece cariyeler³⁸ olduğu

³⁵en-Nehhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kurâni'l-Kerîm*, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1988, 4/525

³⁶Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005, 3/226; İbni Atiyye, *Muharrerü'l-Veciz*, s. 1358; er-Razî, *Mefâti'hü'l-Gayb*, 13/ 188; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 12/ 233; Beydavî, *Envârü't-Tenzil*, 2/719; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Bahrü'l-Muhit*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, 6/433; es- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddin, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993, 6/184; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, s. 1008; Merâğî, *Tefsirü'l-Merâğî*, 17/100

³⁷er-Razî, *Mefâti'hü'l-Gayb*, X 3/ 188; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 12/ 302; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhit*, 6/433, 413

söylense de sahih olanı cariyeler olmasıdır. Çünkü köle-
nin durumu ne olursa olsun, ister müslüman ister kâfir,
ister burulmuş olsun isterse de burulmuş olmasın kadı-
na yabancı hükmündedir.³⁹ Bu manada İbni Abbas da
kölenin, efendisi olan kadının yanına girmesinin, onun
saçlarını ve benzeri durumlarını görmesinin helal olmadı-
ğını söylemiştir.⁴⁰

“Ey iman edenler! (Köle ve hizmetçi olarak) ellerini-
zin sahip olduğu kimseler ve sizden olup da henüz bulûğa
ermemiş (küçük)ler, şu üç vakitte (odanıza girmek isterler-
se) sizden izin istesinler.” (Nur, 24/58)

Buradaki “ellerinizin sahip olduklarından” kastın;
küçük köleler⁴¹, erkek köleler⁴², köle ve cariyeler⁴³ olduğu

³⁸ el-Firuzâbâdî, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s.371; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 110/ 307; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1358; en-Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, 2/600; el-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b.Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut: el-Kütübü'l-İslâmî, 1984, 6/33; Neseî, Abdullah b.Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, İstanbul: Pamuk Yayınları, Tarihsiz, 3/140; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 12/234; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhîd*, 6/413; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 6/ 184; el-Mehdî, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'anü'l-Mecîd*, Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010, 5/69

³⁹el-Firuzâbâdî, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s.371; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/ 307; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/ 226; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1358; Taberî, *Mecmeu'l-Beyân*, 7/192; Nisâburî, *Îcâzü'l-Beyân*, 2/600; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/140; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 12/234; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 1008

⁴⁰ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1358; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/140; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 12/234; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 6/184

⁴¹ İbn Abbas, *Tefsîr-ü İbni Abbas*, s.376

⁴² Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/ 345; et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsî'l-Arabîyyi, 2006, 15/132

⁴³ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 110/ 345; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1370; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhîd*, 6/433; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/188

ve efendilerinin odalarına girmek istedikleri zamanlarda izin almalarının⁴⁴ gerektiği belirtilmiştir.

Her iki ayette de cariyeler, adeta ailenin bir ferdi gibi kabul edilmiş ve aile fertleri için geçerli olan hüküm ve uygulamalar onlar için de uygulanmıştır.

C. CARIYELERLE EVLİLİK MESELESİ

Kur'an'da cariyelerle ilgili ele alınan konular içerisinde en geniş yer tutanı, onlarla evlilik meselesidir. Kur'an'ın inmiş olduğu zamanda insanların cariyelere sadece cinsellik penceresinden bakmış olmaları da bunun altında yatan sebeplerden olabilir. Kur'an cariye olarak alınıp satılan bu kadınları bir ticari meta olmaktan çıkararak, normal insanî haklarına ve statülerine kavuşturmuştur. Bir taraftan onlara birçok haklar tanırken diğer taraftan da oluşturmuş olduğu örnek toplum yapısı içerisinde bu müesseseyi zamanla ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Bu konuda getirilen düzenlemeleri şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

1. Cariyelerle Evliliğin Hür Eşlerle Evlilikle Birlikte Zikredilmesi

Kur'an, insanın fitrat olarak evliliğe meyyal yaratıldığını ve kişilerin sükûn bulmaları için eşlerinin yaratıldığını⁴⁵ ifade ettikten sonra, evlilik dışı ilişkileri de yasaklamıştır. Bir taraftan müminlere zinadan uzak durmaları⁴⁶ emredilirken diğer taraftan da kendilerine helal olan eşleri ve cariyeleri ile bir araya gelebilecekleri ifade edilmiştir. Konu ile ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

⁴⁴ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/ 345; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1370

⁴⁵ A'râf, 7/189

⁴⁶ İsrâ, 15/32

“Onlar, edep yerlerini/iffetlerini korurlar. Sadece eşleri veya ellerinin sahip oldukları (kendi cariyeleri) ile (münasebet) kururlar. Çünkü onlar (bundan dolayı) kınanmazlar. Kim bu (helal olan)ndan ötesini isterse, işte onlar haddi aşanlardır”(Mü'minûn 23/5-7)

“Onlar edep yerlerini, eşleri ve ellerinin (altında) mâlik oldukları (cariyeleri) dışında herkesten koruyanlardır. Şüphesiz ki onlar (bundan dolayı) kınanmazlar”(Meâric 70/29-30)

Bu ayetlerin, erkeklere hür kadınlarla ve sınırsız şekilde de cariyeler ile evlenebileceklerine ruhsat verdiği zikredilmiştir.⁴⁷ Yine onlarla evliliğin kişinin namusunu koruduğu, bunların dışındaki diğer kadınlarla meşru olmayan yollarla beraber olmanın ise haddini aşmak olduğu ifade edilmiştir.⁴⁸ Ayrıca bu şekilde davranmakla, kişi cinsel duygularını meşru yoldan gidermiş⁴⁹ olacağından dolayı kınanmayacağı belirtilmiştir.⁵⁰

Cariyelerle evliliğin sayısını daha sonra inceleyeceğimiz için o konuya girmiyoruz. Fakat burada asıl dikkat çeken husus, evlilik noktasında hür kadınlar ve cariyelerin birlikte zikredilmiş olmasıdır. Bir taraftan insanlara evlilik tavsiye edilirken diğer taraftan da evlenilecek kadınların hür veya cariye olabileceği zikredilmektedir. Kur'an, insanların kendileri ile evlenmeyi bir zül olarak kabul ettikleri ama ahlaksızlık noktasında da kendilerinden asla vazgeçemedikleri cariyeleri, evlenilecek eşler ola-

⁴⁷ el-Firuzâbâdî, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s.359; İbn Ebi Zemenin, Muammed b. Abdulah, *Tefsîrû'l-Kur'anû'l-Azîm*, Kahire: el-Faruku'l-Hadis, 2002, 3/195; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 978

⁴⁸ en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, I4/444

⁴⁹ Beyhakî, Ahmed b. El-Huseyn, *Ahkamu'l-Kur'an li İmamû's-Şaftî*, Beyrut: Dârû'l-İhyâi'l-Ulûm, 1990, s. 210; İbn Atiyye, *Muharrerû'l-Vecîz*, s. 1325

⁵⁰ Beydavî, *Envârû't-Tenzîl*, 2/696

rak zikretmekle onlara verdiği değeri ortaya koymuştur.

2. Cariyelerin Evlendirilmelerinin Emredilmesi

Kur'an'ın cariyeler hakkında getirmiş olduğu en önemli uygulamalardan biri de onların evlendirilmelerinin emredilmesidir. Bu şekilde hem onları içerisinde bulunmuş oldukları aşağılayıcı konumlarından kurtarmış hem de onlara insan olarak en yüce değeri kazandırmıştır. Konu ile ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır:

“İçinizdeki bekârları, köle ve cariyelerinizden sâlih (evlenmesi uygun) olanları evlendirin. Eğer fakir iseler, Allah lütfüyle onları zengin eder. Allah lütuf ve ihsanı geniş olandır, O her şeyi bilendir.”(24/32)

Ayetin muhatabının; veliler⁵¹, babalar⁵² ve tüm müminler⁵³ olduğu zikredilmiştir.

ایم kocası olmayan kadın⁵⁴ için kullanıldığı gibi hanımı olmayan erkekler⁵⁵ içinde kullanılır ve çoğulu ایامی şeklinde gelir.⁵⁶ Ayetteki ایامی dan kasıt ise; eşi olmayanlar demektir. Hiç evlenmemiş, evlenmiş boşanmış, kocası veya karısı ölmüş olan, yani bekâr ve dul herkesi kapsar.⁵⁷ Ayet, bekâr hür kadın ve erkekler ile köle ve cariyeler-

⁵¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/ 228; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX 3/ 191; II, 686; el-Mehdi, *el-Bahru'l Medid*, V, 72; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/215

⁵² Cassâs, Ahmed er-Razî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1993, 3/466

⁵³ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/ 311

⁵⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 32; Fîrûzâbâdi, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 72

⁵⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 32; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/39; Fîrûzâbâdi, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 72

⁵⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 32; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/39; Âbâdi, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 72

⁵⁷ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/311; Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 3/467; Burse 6/ *Rûhu'l-Beyân*, 6/158; eş-Şa'râvî, *Tefsîrü's-Şa'râvî*, Kahire, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1991, IV, 1987, 16/10261; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/215; et-Tabâtabâi, *el-Mizân*, 15/91

lerden salih olanların evlendirilmesini⁵⁸ emretmektedir.

“Fakir iseler Allah onları lütfüyle zenginleştirir” buyrulmakla; evlilikteki asıl amacın insan namusunun korunup, insan neslinin devam etmesi⁵⁹ olduğundan dolayı evliliğin kolaylaştırılması⁶⁰ ve eş tercihinde zenginliğin ön plana çıkartılmamasını istemiştir. Fakirlik sebep gösterilerek evliliklerin ertelenmemesi⁶¹, evliliğin fakirliği gidermek için bir sebep olduğu⁶² ve Allah'ın evlenenleri lütfü ile zenginleştireceği⁶³ müjdelenmiştir.

3. Cariyeler ile Evliliğin, Hür Kadınlarla Evliliğin Alternatifi Olarak Görülmesi

Kur'an, öncelikli olarak mümin erkeklere hür mümin kadınlarla evlenmelerini istemiş ama bunlarla evlenebilecek kadar maddi imkânlara sahip olmayan kimselelere de mümin cariyeler ile evlenmelerini tavsiye etmiştir. Müşrik bir hür kadınla evlenmektense mümin bir cariye ile evlenmenin daha hayırlı olduğunu, çünkü o müşriklerin kendisini cehenneme çağırırken mümin cariyelerin onu cennete davet ettiğini vurgulamıştır. Bu konu ile ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

“(Ey mü'minler!) Müşrik (ve kâfir) kadınlarla (gerçek bir inanışla) inanuncaya kadar evlenmeyin. İmanlı bir cariye (bile), hoşunuza giden müşrik (ve kâfir) bir kadından, elbet daha hayırlıdır. İman edinceye kadar müşrik (ve kâfir) erkeklere de (mü'min kadınları) nikâhlama-

⁵⁸ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/311; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 3/341; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 6/35; el-Mehdî, *el-Bahru'l Medîd*, 5/72

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/158; eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'ra'vî*, 16/10261

⁶⁰ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 7/195; eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'ra'vî*, 16/10261

⁶¹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 9/31; eş-Şerbini, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 2/687

⁶² Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/231; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 6/36

⁶³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/194

yn.”(Bakara, 2/221)

“Eğer, yetim kızlar(la, hoşunuza gitsin veya gitmesin, malı için evlendiğiniz takdirde, aile olarak onlar)ın haklarını tam gözetemeyeceğinizden korkarsanız, sizin için helal olan (başka hür) kadınlardan ikişer, üçer ve dörder nikâh edin (nikâhsız yaşayıp zina etmeyin). Eğer yine (o kadınlar arasında da mühim olan huzur ve) adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız, o zaman bir tane ile veya (varsa) sahip olduğunuz (cariye) ile nikâhlanın. Bu sizin adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.” (Nisâ, 4/3)

İlk ayet; iman eden bir cariyesini azat eden ve azat ettiği bu cariyesi ile evlenen Abdullah ibn Revâha hakkında nazil olmuşken⁶⁴, ikinci ayet ise, yetim olan ve velileri ile kalan kızlar hakkında inmiştir. Veliler, güzellikleri hoşlarına giden yetim kızları, diğer kadınlara verdikleri mehirlerden daha düşük mehir vererek nikâhları altında tutmayı ve bu arada da onların mallarına da sahip olmayı amaçlıyorlardı. Ayet ise, ya o yetimlere mehirlerinin tam olarak verilerek evlenilmesini ya da onların yerine diğer kadınlarla evlenilmesini emretmiştir.⁶⁵

İlk ayet, evlenilecek kişide ilk aranacak şartın iman olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar o günkü top-

⁶⁴ Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhît*, 2/173; Suyûti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 1/615; es-Sâvi, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvi alâ Tefsiri'l-Celâleyn*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998, 1/214; es-Sâbûni, Muhammed Ali, *Tefsîrû Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, İstanbul: Dersââdet, Tarihsiz, 1/284

⁶⁵ es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrû'l-Kurân*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Tarihsiz, 1/145; El-Kiyâ el-Harrâsi, İmadüddin b. Muhammed, *Ahkamu'l-Kurân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, 2/311; Ebubekir İbnü'l Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu'l-Kurân*, Beyrut: Dârü'l-Meârif, 1987, 1/310; el-Hazin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, Midyat, Tarihsiz, 1/321; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahire, Mektebetü Darü't-Türâs, Tarihsiz, 1/449; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akl's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut: Dâr-ü İhyaü't-Türâsi'l- Arabiyye, 1990, 1/141;

lumlarda köle ve cariyeler ile evlilik tasvip edilmeyen bir durum olarak kabul edilse de Kur'an bu anlayışı; “siz birbirinizdensiniz (hepiniz Âdem'den gelmektesiniz, aranızda insanlık bakımından bir fark yoktur)” (Nisâ, 4/25) buyurarak ortadan kaldırmıştır. “Ey iman edenler! (Ailede beraberce İslâm'a uygun yaşayın da böylece) kendinizi ve çocuklarınızı, yakıtı insanlar ve (yanıcı) taşlar olan ateşten koruyun”(Tahrîm, 66/6) ayetinin emri gereğince, insanın ailesini cehennemden korumasının tek yolu İslami temeller üzerine bina edilmiş aile ortamı ile olacağından dolayı, eş seçiminde eşlerin mümin olması şartı birinci şart olarak kabul edilmiştir.

İkinci ayet ise, eşler arasında adaleti sağlayamama durumu söz konusu olduğunda, eş sayısının azaltılmasını⁶⁶, aralarında adaleti sağlayabilecekleri kadarı ile sınırlı tutulmasını⁶⁷, adaleti sağlasa bile dörtten fazla evlenmemesini⁶⁸, eğer birden fazla eş arasında adalet sağlanamayacak ise evliliğin bir ile sınırlı tutulmasını⁶⁹ emretmektedir.

Ayette vurgu yapılan en önemli hususlardan biri; eşler arasında adaleti gerçekleştiremeyecek olan kimse- nin bir kadınla veya cariyeler ile evlenmesinin emredilmiş olmasıdır.⁷⁰ Çok eşli olup eşlere zulmetmektense tek eşli olmak daha hayırlıdır. Veya hür kadınların hak ve huku-

⁶⁶ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 3/57; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 39; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/12

⁶⁷ Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkâmu'l-Kurân*, 1/313

⁶⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 3/12; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/7; es-Savî, *Hâşiyetü's-Savî*, 2/8

⁶⁹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 3/575; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/206; el-Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, 1/174; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/1281; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/226

⁷⁰ El-Kiyâ el-Harrâsî, *Ahkâmu'l-Kurân*, 2/311; İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/227

kunu yerine getirme noktasında sıkıntı çeken kimse cariye ile evlensin daha hayırlıdır. Çünkü cariyenin hak ve sorumlulukları hür kadınlara göre daha az olduğundan dolayı zulmetme olasılığı da daha az olacaktır.⁷¹

Ayette evlenilecek eş sayısı hakkında getirilen sınırlamanın hür kadınlar için olup, cariyeler hakkında bir sınırlamanın olmadığı⁷² söylenmekle birlikte, aynı sınırlamanın cariyeler için de geçerli olduğu da zikredilmiştir.⁷³ Cariyeler hakkında da dörtten fazla evlenilemeyeceğini söyleyenlere göre; buradaki “*nikâh*” tan maksat *akit* olup, “*cariyelerinizden nikâhlayın*” demektir⁷⁴ ve “*sahip olduğunuz*” lafzı müstakil bir lafızdır ve kendisinden önceki kısmın hükmünü içerir. Ayetin öncesi de nikâhlanmadan bahsetmekte ve “*veya*” lafzı bir önceki ile bir sonraki arasında tercih yapılmasını ifade etmektedir.⁷⁵ Birden fazla hür kadın arasında adaleti sağlayamayacak kimseleri için birden fazla evlenmesi helal olmadığı gibi aynı durum cariyeler için de geçerlidir.⁷⁶ Aradaki “*ev*” bir önceki cümleye atıf olup, bir tane cariye ile evlenin demektir.⁷⁷

Ayet, mümin olmaları şartı ile evlenilecek bayanın hür kadın veya cariye olabileceği konusunda kişilere muhayyerlik imkânı vermiştir. Ayrıca, “*kadınların temiz olanlarından*”, “*Mümin bir cariye müşrik bir kadından hayırlı-*

⁷¹ el-Firuzâbâdî, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s. 84; Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/314; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/451

⁷² el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/8; er-Razî, *Mefâatihü'l-Gayb*, 9/151

⁷³ el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/8

⁷⁴ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/83; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/13

⁷⁵ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/83

⁷⁶ El-Kiyâ el-Harrâsî, *Ahkamu'l-Kurân*, s. 320; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 268

⁷⁷ El-Kiyâ el-Harrâsî, *Ahkamu'l-Kur'ân*, s. 320; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 268

dur” ve “*bunların dışındakiler size helal kılındı*” gibi ayetlerdeki ifadelerin umum gelmiş olması da bu durumu teyit eder.⁷⁸

4. Esir Düşen Evli Cariyelerin Durumu

Esir düşen cariyelerin durumuna geçmeden Ahzap suresinde geçen şu ayeti açıklamak konu bütünlüğü açısından daha uygun olacaktır:

“Ey Peygamber! (müminlerin) ellerinin (altında) mâlik oldukları (cariyeleri) hakkında üzerlerine farz ettiğimiz şeyleri elbette biz bildirdik. (Bu da) sana bir zorluk (ve sıkıntı) olmaması içindir. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir. (Ahzab, 33/50)

“*Cariyeler hakkında farz ettiğimiz şeyleri*” ayetindeki “*elleriniz altındakiler*” den kastın cariyeler olduğu⁷⁹, onlar hakkında bildirilen şeylerin ise; onların nikâhlanmaları, nikâhlanmaları için velilerinin izinlerinin alınması ve mehirlerinin verilmesi olduğu söylenmiştir.⁸⁰ Burada kastedilen manayı bunlar ile sınırlandırmayıp Kur'an'ın geneline şümullendirmek daha uygun olacaktır. Bilhassa Nisa suresi 24 ve 25. ayetlerinde olduğu gibi Kur'an'ın birçok yerinde cariyelerden bahsedilmiş ve onlarla ilgili birçok bilgiler verilmiştir.

Kur'an eşler arasında adaleti gerçekleştirilememesi durumunda hür bir kadınla veya cariyeler ile evlenebileceğini belirttikten sonra, savaşta esir düşen evli kadınların halleri ile ilgili olarak şöyle buyurmaktadır:

“Evli kadınlar(la evlenmeniz) de (haram kılınmıştır). Ancak (savaşta esir olarak) ellerinize geçen cariyeler hariçtir. (Çünkü esaret, önceki nikâhı geçersiz kılar.

⁷⁸ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/84

⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/270

⁸⁰ Es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 5/122

Bunlar,) Allah'ın size yazdığı (haramlar)dır. Bunların başkasını, iffetli/namusuna düşkün ve "sifah"tan (nikâhsız birleşme/faydalanma olan zinadan) sakınan kimseler olarak, mallarınızla (mehir vermek şartıyla) istemeniz (ve şartsız olarak) nikâhlamanız size helal kılındı." (Nisâ, 4/24)

Ayetin iniş sebebi ile ilgili olarak şu rivayetler zikredilir:

1. Huneyn günü Hz. Peygamber (sas) Evtas'a bir ordu gönderir ve ordu yanlarında birçok evli kadın esirlerle döner. Kocaları memleketlerinde kalan bu kadınlarla beraber olmayı müslüman erkekler kerih görür ve onlarla evlenmek istemezler. Bu durum üzerine bu ayet nazil olur.⁸¹

2. Hz. Peygamber ile beraber, kocaları olmadan muhacir olarak gelen kadınlar vardı. Kocaları gelmediğinden dolayı bazı Müslüman erkekler bunlarla evlenmek ister ve evlenirler. Fakat daha sonra bu kadınların kocaları da hicret edince Müslümanları bu durumdan menetmek için bu ayet nazil olur.⁸²

Bir önceki ayette nikâhlanılması haram olan kadınlar zikredildikten sonra, evli kadınların da anne, kız ve kız kardeş gibi nikâhlanmalarının haramlığına vurgu yapıldı. Fakat "*Ancak (savaşta esir olarak) ellerinize geçen cariyeler hariçtir.*" buyurarak evli cariyeler istisna tutuldu. Önceki ayette nikâhlanılması yasak olanları sayarak, evli cariyeleri bunlardan istisna tutmasından bu cariyeler ile nikâhlanılabileceği anlaşılmaktadır. Yani

⁸¹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/4; Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/380; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 421; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/49; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/479

⁸² es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 2/263; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 421; eş-Şirbîni, *Es-Sirâcü'l-Münîr*, 1/339

savaş sebebi ile eşlerinden ayrılan ve bir daha birleşme imkânı olmayan evli cariyelerle ancak nikâh yolu ile bir araya gelinebilir.

“*Muhsanat*” kelimesi; menetmek, engellemek anlamına gelen “*ihsan*” kelimesinden veya bir kavmin düşmanlarından sığındıkları ve içerisinde güvende oldukları mekân anlamına gelen “*husn*” kelimesinden türemiştir.⁸³ Ayette zikredilen “*muhsanât*” kelimesi ise, hür, iffetli ve evli kadınlar anlamında kullanılmıştır.⁸⁴

Araplar *muhsan* kelimesini: İslam⁸⁵, hürriyet⁸⁶, nikâh⁸⁷ ve iffet⁸⁸ için kullanıyorlardı.

Araplarda, evli olan kadınlarla da yapılan değişik nikâh türleri vardı. Adam hanımı temizlendikten sonra çocuk edinmesi için onu yabancı bir erkeğe gönderir veya bir kadınla birden fazla erkek evlenebilirdi.⁸⁹ Bu ayet bu tür evli kadınlarla yapılan nikâhı haram kılarken, evli cariyeleri bundan istisna tutmuştur. Buradaki evli cariyelerden kastın ne olduğu, onlarla hangi şartlarda evliliğin olup olamayacağı durumu tartışma konusu

⁸³ el-İsfanî, *Müfredât*, s. 121; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 13/119; Firûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhîd*, 296; eş-Şa'râvî, *Tefsirü's-Şa'râvî*, 4/2110

⁸⁴ el-İsfanî, *Müfredât*, s.121; İbni Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 13/120,121; Firûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhîd*, 296; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/487; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-Me'sûn fî Ulûmü'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dimeşk: Dârü'l-Kalem, Tarihsiz, 3/646

⁸⁵ Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, I, 381; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 421; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/120; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Âyâtü'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâr-ü İbn Kesîr, 1999, 2/431

⁸⁶ Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/381; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/50; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 421

⁸⁷ Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/381; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/120

⁸⁸ Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/381; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/50; Kurtübî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/120; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhîd*, 3/222; es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 2/209

⁸⁹ İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/6

olmuştur. Bu konuda mevcut olan görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Evli bir kadın, dini ve statüsü ne olursa olsun kocasından ayrılmadan başka biri ile nikâhlanamaz.⁹⁰

2. Kadın esir düşer, kocası da Darü'l-harpte kalır ve bir daha bu kadınla kocasının bir araya gelme imkânları olmazsa, bu durumda kadın kocasından hükmen boşanmış sayılır.⁹¹ Bu kadınlar eski kocalarından ayrıldıktan sonra yeni bir nikâhla evlenebilirler.⁹² Bunlarla evlenilmesi köle oldukları için değil, eşlerinin farklı ülkede olması ve bir daha da bir araya gelme imkânlarının olmamasından dolayıdır.⁹³

3. Evli bayanlarla nikâhlanmak helal olmadığı gibi, esir düşmeden önce evli olan cariyeler ile de nikâhlanmak helal değildir.⁹⁴

4. Evli olan bir cariye'nin satılması onun nikâhını düşürür ve boşanmış sayılır.⁹⁵

5. İmamı Şafi, İmamı Maliki, İmamı Ebu Hanife ve cumhura göre, evli bir cariye bir yerden başka bir yere nakil edilmekle nikâhı düşmez, ancak boşanma ile düşer.⁹⁶ Delil olarak da Hz. Aişe'nin, Muğis ile evli olan

⁹⁰ Serahsî, Şemsüddîn, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, Tarih-siz, 10/ 96; eş-Şirbîni, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 1/339

⁹¹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/3; Ebubekir ibnül Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/382; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 487; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/193; Yazır, *Hak Dînî Kur'an Dîlî*, 2/1326; İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/6; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Âyâtü'l-Ahkâm*, 2/432

⁹² er-Razî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 10/ 36; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/218

⁹³ Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 218; el-Hâzin, *El-Lübâbü't-Te'vîl*, 1/342

⁹⁴ Es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 2/209

⁹⁵ Sanânî, *Tefsîrû'l-Kur'an*, 1/153; Ebubekir İbnül Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/382; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/122; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Âyâtü'l-Ahkâm*, 2/ 432

⁹⁶ er-Razî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 10/37; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/122;

Berire'yi satın alarak azat etmesini gösterirler. O evli biriydi ve Hz. Peygamber onu muhayyer bıraktı. Buda cariye'nin satılma ile boşanmayacağını, ancak onun boşanması ile boşanmış olabileceğine delildir. Eğer onun satılması boşanması olsaydı onu bu şekilde muhayyer bırakmazdı.⁹⁷

6. Evli olan cariyeler iman ettiklerinde, eski kocalarıyla olan nikâhları düşer ve onlarla evlenile bilinir. Evtaslı kadınlarla evlenilmesi onların esir ve köle olduklarından değil müslüman olduklarından dolayıdır. Müslüman olunca eski kocaları ile olan nikâhları düşmüş ve temizlendikten sonra da müslüman erkeklerle evlenmişlerdir.⁹⁸

Ayet, cariyelerle bir araya gelmek için nikâhı şart koşmuş ve onların ancak nikâh yolu ile kişilere helal olacağını belirtmiştir.⁹⁹ Ayette “ملكت ايمانكم” “*sahip olduklarınız*” derken de, onlara mülk olarak sahip olanlar değil sahih bir nikâhla sahip olanlar kastedilmiştir. Çünkü Müminun suresi 6. ayette “ملكت ايمانكم” derken de eşlerinin mukabili olarak kullanılmışlardır.¹⁰⁰

Bu ayette kastedilen evli cariyelerden maksat evli olan bütün cariyeler değildir.¹⁰¹ Ayet savaştan ve bu savaşın sonucunda esir düşen evli cariyelerden bahsetmektedir. Başka bir kimsenin nikâhı altında olan

İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'anü'l-Azîm*, 1/473

⁹⁷ Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/122

⁹⁸ Sanânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/154; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/10; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/121; el-Hâzin, *el-Lübâbü't-Te'vîl*, 1/342

⁹⁹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/10; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 421; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 3/45; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/123

¹⁰⁰ Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Âyâtü'l-Ahkâm*, 2/433

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dilî*, 2/1326

cariyelerin sahiplerine helal olacağını ifade etmemektedir. Savaşta esir düşen ve kocaları kendi ülkelerinde kalan kadınlar, diğer hür evli kadınlar ile aynı hükümlere tabi değildirler. Kuran, milletlerin geleneklerinde olduğu gibi savaşı nikâhı ortadan kaldırıcı bir neden olarak kabul etmiş¹⁰² ve savaşta esir düşen evli kadınlar için ayrı bir uygulama getirmiştir. Arapları savaştan alı koyan en önemli şey de hanımlarının düşmanlarının eline esir olarak düşmesi korkusu¹⁰³ olduğunu da göz önünde bulundurduğumuz zaman, bu hükmün altında insanları gereksiz savaşlardan engelleme düşüncesinin yattığını da söyleyebiliriz.

İslamın evlilik konusundaki hassasiyetine baktığımız da en doğru görüşün evli olan cariyeler ile tekrar evlenilmeyeceği şeklinde olan görüş olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber (sas)'ın Berire hakkındaki uygulaması da bunu desteklemektedir. Evli olan bir cariyeye kocası tarafından boşanmadan, sahibi de olsa hiçbir kimse ile evlenemez, bir araya gelemez. Fakat savaş durumu biraz daha farklı bir durum arz etmektedir. Savaşta kocası ile birlikte değil de kendisi tek olarak esir düşen cariyelerin, tekrar eski memleketlerine gitme durumu veya kocalarının kendi yanlarına gelme durumu söz konusu olmadığından dolayı onlar hükmen boşanmış sayılarak başka birileri ile evliliklerine müsaade edilmiştir. Ayetin inişi ile zikredilen ikinci rivayette olduğu gibi, eğer esir düşen kadının kocası ile tekrar buluşma durumu varsa onunla başka birinin evlenmesi uygun değildir.

¹⁰² İbn Aşûr, Et-Tahrîr ve't-Tenvîr, 5/6

¹⁰³ İbn Aşûr, Et-Tahrîr ve't-Tenvîr, 5/6

Bu ayeti, nazil olmuş olduğu toplumdaki savaş anlayışı ve savaş kültürü içerisinde değerlendirmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamızı sağlayabilir. O günkü toplumda esir olan bir kimsenin bir daha kendi toplumuna dönmesi imkânsız gibi bir şeydi. Köle pazarlarında elden ele satılmakta ve tekrar ailesi ile bir araya gelme imkânı olmamaktaydı. Sürekli el değiştiren, bir efendiden diğer efendiye giden bir cariyenin insanlık adına hiçbir hakkı yoktu. Ama bugünkü toplumlarda ve savaş hukukunda esir değişimi denen bir durum olduğundan dolayı, esir düşen bir kadının belirli anlaşma yolları ile eski memleketlerine ve eski eşlerine dönme imkânları olabilmektedir. Bu durumda, evli olan savaş esiri bir kadını nikâhlamanın uygun olmadığını söyleyebiliriz.

5. Hür Bir Bayanla Evlenme İmkânına Sahip Olamayanın, Cariye İle Evlenmesi

Kur'an da, cariyeler ile nikâhlanmak suretiyle birlikte olunabileceğini belirtmekle birlikte öncelikli olarak hür bir bayanla evlenilmesini tavsiye edilir. Ama hür bir bayanla evlenebilmek için maddi durumu elverişli olmayan kimseler için mümin cariyeler ile evlenmelerini tavsiye etmiştir. Bu konu ile ilgili olara şöyle buyrulmaktadır:

“Sizden kimin muhsan (ıffetli, hür ve mü'min) kadınlarla evlenmeye servetçe gücü yetmezse, elleriniz altında sahip olduğunuz imanlı genç kızlarınız (durumundaki cariyeler)den alsın (onları hor görmesin). Allah, sizin imanınızı en iyi bilendir. Zaten siz birbirinizdensiniz (hepiniz Âdem'den gelmektesiniz, aranızda insanlık bakımından bir fark yoktur). O halde fuhuş yapmayan ve gizli dostlar edinmeyen, namuslu kadınlar olarak (ve öyle kalmak üzere) onları, velilerinin

izniyle nikâhlayın ve örfe uygun nikâh bedelî olan mehir)lerini kendilerine verin. Evlendiklerinde bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür (olarak evlenen) kadınlara verilen cezanın (değnek olarak) yarısı (verilir). Bu (cariye ile evlenme izni) sizden sıkıntıya düşmek (zinaya sapmak)tan korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.” (Nisâ, 4/25)

Daha önceki ayetlerde cariyeler ile evlenilebileceği belirtilirken herhangi bir şart zikredilmemişti. Bu ayette ise, her isteyen, istediği şekilde ve istediği cariyeler ile evlenemeyeceği, evlilik için hem kendisinde hem de evleneceği cariyede bulunması gereken bir takım şartlardan bahsedilmiştir. Bu anlamda bir cariye ile yapılacak evlilikte gereken şartları; Cariye ile evlenecek kimsede bulunması gereken şartlar ve evlenilecek cariye ile ilgili şartlar olarak iki başlık altında sınıflandırabiliriz:

a. Cariye İle Evlenecek Kimsede Bulunması Gereken Şartlar

Kur'an, her isteyen cariyeler ile evlenmeleri yerine belli şartları taşıyan kimselerin cariyeler ile evlenmelerini istemiştir. Bu da evlenecek kimsenin maddi durumu ve içerisinde bulunduğu halle ilgili iki gruba ayrılmıştır.

1. Evlenecek Kimsenin Maddi Durumu

Maddi durumdan kasıt, hür bir bayanla evlenebilecek imkâna sahip olmayan kimseler olup, konuyla ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır:

“Sizden kimin iffetli, hür ve mü'min kadınlarla evlenmeye servetçe gücü yetmezse, elleriniz altında sahip olduğunuz imanlı genç kızlarınız (durumundaki cariyeler)den alsın”

Kelime olarak, uzun olmak veya uzamak¹⁰⁴ anlamlarına gelen طول kelimesi kudret, genişlik ve zenginlik¹⁰⁵ anlamlarında olup mehir ve nafakadan kinaye¹⁰⁶olarak kullanılmıştır.

Bu ayette geçen “*muhsanat*”tan maksat ise hür¹⁰⁷ ve iffetli¹⁰⁸ kadınlardır.

Buradaki maddi imkândan kastın ne olduğu konusunda ise şu görüşler zikredilmiştir:

1. Hür kadınlarla evlendiği zaman onun mehrini ve nafakasını karşılayabilecek imkâna sahip olmayan kimselerdir.¹⁰⁹

2. Bazıları da buradaki maddi imkânsızlığı mehir ile sınırlandırmışlar ve hür bir kadına mehir verecek kadar maddi imkâna sahip olmayan kimseler olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁰ İmamı Malik, İmam Ahmed b. Hanbel ve bazı âlimler de, hür bir kadına mehir verebilecek imkânı olan ama nafakasını karşılayacak imkâna sahip olmayan kimsenin cariye ile evlenmesini uygun görmemiştir.¹¹¹

¹⁰⁴ Firûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, s. 819

¹⁰⁵ Firûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, s. 821; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/12

¹⁰⁶ er-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 312

¹⁰⁷ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/12; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/235

¹⁰⁸ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 12

¹⁰⁹ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/224; Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/393; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/136; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhît*, 3/229; el-Cüzeyy *et-Teshîl*, 1/185; es-Savî, *Hâşiyetü's-Savî*, 2/33

¹¹⁰ el-Firuzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s. 89; Mücahid b. Cebr, *Tefsîr'ü-Mücahid*, s. 49; eş-Şirâzî, Ebu İshak, *el-Mühezzeb*, Beyrut, ed-Dârü's-Şamîyetü, 1996, 4/155; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/489

¹¹¹ İbn Gudâme, Ahmed b. Muhammed, *e-Muğnî*, Riyad, Dar-u Âlemi'l-Kütüb, Tarihsiz, 9/555; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 423; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/166; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/13

İbni Abbas da, üç yüz dirhemi olan kimseye haccın farz, cariye ile evlenmesinin ise haram olduğunu söylemiştir.¹¹²

2. Cariye İle Evlenecek Olan Kimsenin Durumu

Evlenecek kimsenin durumundan kastımız, kişinin psikolojik ve biyolojik halidir. Kişinin hür bir kadınla evlenememesi ve cariye ile de evlenmediği zaman da zinaya düşme tehlikesi içerisinde olmasıdır. Bu durumda olan kimsenin cariyeler ile evlenebileceği konusunda görüş birliği vardır. ¹¹³ İmam Ahmed b. Hanbel bu durumda olan kimsenin evlenmek yerine sabretmesinin daha evla olduğunu söyler.¹¹⁴

Enes b. Malik, Peygamber (sas)'i şu şekilde söylerken işittim: “*Kim Allah'ın huzuruna temiz ve pak olarak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin.*”¹¹⁵

Kelbi: “*Cariye ile evlenmektense, evlenmeyip sabretmek daha hayırlıdır.*”¹¹⁶

Hatta İmam Ebu Hanife ve İmamı Şafi, hür bir bayanla evlenme imkânı olmayan ama zinaya düşme tehlikesi de olmayan bir kimsenin cariye ile evlenmesini uygun görmez. ¹¹⁷

¹¹² es-Seâlibi, *El-Cevâhir*, 2/267

¹¹³el-Firuzâbâdi, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s. 90; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/223; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/137; el-Kurtûbî, Muhammed b.Abdulberr en-Nemrî, *el-Kâfî fî Fıkhı Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikîyyi*, Beyrut, Darü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Tarihsiz, s. 244; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 4/154; İbn Gudâme, *e-Muğni*, 9/555; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/489; es-Savî, *Hâşiyetü's-Savî*, 2/33

¹¹⁴ İbn Gudâme, *e-Muğni*, 9/ 555

¹¹⁵ İbni Mâce, *Nikâh*: 8

¹¹⁶ es-Seâlibi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/268

¹¹⁷Serahsî, *el-Mebsût*, 5/108; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'an li İmamı's-Şafî*, s. 203; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 4/154; Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/393; Sabûnî, *Ayâtü'l-Ahkâm*, 2/189

Aralarında İmam Ebu Hanife ve İmamı Malik'in de bulunduğu bazı âlimlere göre, hür bir hanımı olan kimsenin onun üzerine bir cariye ile evlenmesi uygun değildir.¹¹⁸

Mesruk ve Şa'bî gibi bazı âlimler, cariye ile evlenmenin darda kalınmadığı sürece uygun olmayacağını söyleyerek, bu durumu darda kalıp, helak olma tehlikesi geçiren bir kimsenin ölmeyecek kadar haram olan şeylerden yemesine benzetmişlerdir.¹¹⁹

Kur'an, evliliği eşler arasında sevgi ve ülfetin kaynağı ve sağlıklı insan neslinin yetiştiği ortam olarak gördüğünden dolayı hür bayanlarla evliliği teşvik etmiştir. Cariyelerle yapılan evliliklerde ise bu gayelerin gerçekleşmesi güçleşecek veya imkânsız gibi bir hal alacağından dolayı cariyeler ile evlilik hoş görülmemiştir. Fakat cariyeler ile yapılan evlilik hakkında zikredilen bazı rivayetlerin Kur'an'ın ruhuna uygun olmadığını düşünüyoruz. Mesela onlarla yapılan evliliğin darda kalan bir kimsenin ölmeyecek kadar haram olan şeylerden yemesine benzetilmesini¹²⁰ buna örnek olarak zikredebiliriz. İnsan olmaları açısından hür insanlardan hiçbir farkı olmayan cariyeleri böylesi bir konuma düşürmek islamın ruhuna terstir.

b. Evlenilecek Cariye İle İlgili Şartlar

Evlilik çift taraflı gerçekleşen bir akit olduğundan dolayı cariyelerle yapılacak evlilikler için de bir takım

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/108; es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 2/216; el-Kurtübî, *el-Kâfi*, s. 244; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/13; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/1329

¹¹⁹ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/224; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsûn, Beyrut: *Âyâtü'l-Ahkâm*, 2/437

¹²⁰ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/224; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsûn, Beyrut: *Âyâtü'l-Ahkâm*, 2/437

şartlar konulmuştur. Bunlardan cariyeler ile ilgili olan hususları ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Evlenilecek Cariyenin Müslüman Olması.

Bakara suresi 221. Ayette müşrik bir hür bayanla evlenmektense mümin bir cariye ile evlenmenin daha hayırlı olduğu zikredildikten sonra, Nisa suresi 25. Ayette de “*mümin cariyelerinizden nikâhlayınız*” buyrulmuştur. Bu ayetlerden hareketle, aralarında İmamı Malik’in de bulunduğu cumhura göre, hür bayanlarla evliliğe güç yetiremeyip, cariyeler ile evlenecek olan kimselerin evlenecekleri cariyelerin mümin olmaları şarttır

Aralarında İmam Ebu Hanife’nin de bulunduğu bir gruba göre ise mümin cariye ile nikâhlanması efdal olmakla birlikte, mümin olmayan cariyelerin nikâhlanması da caizdir.¹²¹

2. Cariyenin Mehrinin Verilip, Efendisinin İzninin Alınması.

“onları, velilerinin izniyle nikâhlayın ve örfe uygun nikâh bedel(i olan mehir)lerini kendilerine verin.” İfadesinden, evlendirilecek cariyelerin efendilerinin izninin alınması ve onlara mehirlerinin verilmesi anlaşıldığından dolayı, evlenilecek cariye ile efendisinin onayı alınmadan ve cariye ile nikâh mehri verilmeden nikâhlanılmasının doğru olmadığı söylenmiştir.¹²²

¹²¹Serahsî, *el-Mebsût*, 5/110; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/490; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/56; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/218

¹²² el-Firuzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s. 89; Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/388; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 424; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/57; el-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 62; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/14; Sabûnî, *Âyâtü'l-Ahkâm*, 2/189; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/111

3. Evlenilecek Cariyelerin Belli Sayısı Geçmemesi

İmam Ebu Hanife, İmamı Malik, İbni Şihâb ez-Zühri ve Haris el-Uklîye göre hürlerle evlenmeye güç yetiremeyen kimse cariyelerden dörde kadar nikâhlar, daha fazlasını nikâhlayamaz.¹²³ Hammad bin Ebî Süleyman ise bu sayıyı iki ile sınırlandırırken,¹²⁴ İbni Abbas, İmam Şafî, Ebu Sevr, İmam Ahmed ve İshak ise birden fazlasını uygun görmemiş ve bir kimsenin birden fazla cariye ile evlenemeyeceğini söylemişlerdir.¹²⁵

4. Sahih Nikâhın Şartlarına Göre Nikâhlanmaları

Cariyeler, normal ölçüler içerisinde mehirleri verilip¹²⁶ nikâhları kıyılmak suretiyle kişinin eşi konumuna gelmiş olur¹²⁷ ve onlardan faydalanılabilir.¹²⁸ Onlar evlendikten sonra¹²⁹ zina yapacak olurlarsa onlara aynı fiili işleyen hür kadınlara uygulanan cezanın yarısı uygulanır.¹³⁰

¹²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/108; Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/225; Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/139; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhît*, 3/230; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/490; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 292

¹²⁴ Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/139; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhît*, 3/230; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/490; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 292

¹²⁵ Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/139; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhît*, 3/230; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/490; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, s. 292

¹²⁶ el-Fîruzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s. 89; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/21; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, 2/65; eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 1/340

¹²⁷ Sanânî, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1/153; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/6; Es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 2/ 264

¹²⁸ Sanânî, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1/154; es-Seâlibî, *el-Cevâhir*, 2/264; Ebubekir İbnü'l Arabî, *Ahkamu'l-Kurân*, 1/389; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-Muhît*, 3/225; eş-Şîrbînî, *Es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 340

¹²⁹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/23; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, 2/65; İbni Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 425

¹³⁰ el-Fîruzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, s. 90; en-

Nisâ Suresi 25. Ayeti, cariyeler ile evlilik ve evliliğin şartları açısından birçok düzenlemeler getirmesi açısından önemlidir. Cariyelerle nikâhsız beraberliğin olmayacağını, ancak onların velilerinin izni dâhilinde nikâhlanılabileceği belirtilmiştir. Hür bir kadını nikâhlamak için gerekli olan mehir ve şahit gibi şartların aynısı cariyelerin nikâhlanması içinde geçerlidir.¹³¹

D. SONUÇ

Kölelik meselesinin bir uzantısı olan cariyelik meselesi Kur'an'da değişik yerlerde ve değişik şekillerde ele alınmıştır. Kur'an'ın indiği dönemin toplum yapısı ve savaş anlayışı ile de ilgili olan cariyelik meselesi gerektiği şekilde anlaşılamamıştır. Kur'an konu ile ilgili olarak birçok düzenlemeler getirmiş fakat bunlar gerektiği şekilde anlaşılamamıştır. Kur'an, Cariyelere en iyi şekilde muamele edilmesini emrederek onların insan oldukları vurgusu yapılmıştır. Sadece onların esaret zincirinden kurtulmaları amaçlanmamış aynı zamanda onların iman ederek gerçek hürriyete kavuşmaları da amaçlanmıştır. Bunun için de cariyelerle nikâhlanmaya izin vermiş ama nikâhlanılacak cariye'nin mümin olmasını şart koşmuştur. Evlilik yolunun açılması ve bununda iman şartına bağlanması onların iman etmesi için büyük bir sebep olmuştur.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, cariyeler insan yerine konulmaz, onarla evlenilmez ve bu durum bir zül olarak kabul edilirdi. Bundan dolayı onlarla evlenmezler ama onlarla gayri meşru şekilde birlikten de

Nehhâs, Meâni'l-Kur'an, 2/68

¹³¹ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 4/6; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/362

kaçınmazlardı. İslam cariyeleri bu konumdan kurtarmış ve ancak onlarla evlilik yolu ile birlikte olunabileceği prensibini getirmişti. Bu evliliği de, kişinin evli olmaması, hür kadınlarla evlenmeye imkân bulamaması ve zinaya düşme tehlikesi içerisinde bulunması gibi şartlara bağlamıştı. Bu şartlar meydana geldikten sonra da cariyelerle evlenilecek olduğu zaman dahi sınırsız sayıda değil, belirli bir sayıda olmasını şart koştu. Bu sayının bir olduğunu söyleyenler olduğu gibi dörde kadar çıkarımlar da olmuştur. Cariyelerle evliliğin bir emir değil bir ruhsat, hatta zorda kalan kimselerin kullanacağı bir ruhsat olduğunu düşündüğümüz zaman bu sayıyı en alt sınır olan bir ile sınırlandırmak daha doğru olacaktır. Ayetin sonundaki “ *eğer sabrederseniz*” şeklindeki ifade de bu görüşümüzü desteklemektedir. Allah, insanın darda da kalsa cariyeler ile evlenmek yerine evlenmeyip sabretmesinin daha hayırlı olacağını vurgulayarak, cariyeler ile evlenmemenin evlenmeden daha faziletli olduğunu belirtmiştir.

İslam, bazılarının iddia ettiği gibi sınırsız şekilde cariye ile evlenmeye izin vermemiş, evli kadınlarda olduğu gibi onlar hakkında da sayı sınırlaması getirmiştir. Sanıldığı gibi aksine cariyeler ile evlilik tasvip edilmemiş, maddi imkânı olmayan ve zinaya düşme tehlikesi olan bekâr kimseler için bir ruhsat olarak verilmiştir. Yine hür bir hanımı olan kimsenin onun üzerine bir cariye ile evlenemeyeceği hükmü de getirilmiştir.

Kaynakça

Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, Darü'l-Fıkr, 1993

- Aydın, M. Akif, “Köle”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, 2002
- Beğâvî, Huseyn b. Mesûd, *Meâlîmu't-Tenzîl*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 1987
- Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut, Dar-ü Sâder, 2001
- el-Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. El-Huseyn b. Ali b. Abdullah ibn Musa, *Ahkamu'l-Kur'an li İmamı's-Şafî*, Beyrut, Darü'l-Ihyâi'l-Ulûm, 1990
- Buharî, el- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, Çağrı Yayınevi, 1992
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009
- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed er-Razî, *Ahkamu'l-Kur'an*, III, 642, Beyrut, Darü'l-Fıkr, 1993
- el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmü't-Tefsîr*, Beyrut, el-Kütübü'l-İslamî, 1984
- el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Tezkiretü'l-Erîb fi Tefsîri'l-Garîb (Garîbü'l-Kur'anı'l-Kerîm)*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004
- Ebubekir İbnü'l Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu'l-Kurân*, Beyrut, Darü'l-Meârife, 1987
- Ebû Davud, Sleyman bin el-Eşa's, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsi, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhît*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, III. Baskı, 1993
- el-Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008

- Firûzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Mu'cemu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 2005
- el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîrû'l-Geylânî*, İstanbul, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009
- el-Haccâc, Ebu'l-Huseyin Müslüm, *Sahih-i Müslüm*, İstanbul, Çağrı Yayınevi, 1992
- el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-Me'sûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dımeşk, Darü'l-Kalem, Tarihsiz
- Hanbel, Ahmed b., *Müsned*, İstanbul, Çağrı Yayınevi, 1992
- el-Hazin, Alaâddin Ali b. Muhammed b.İbrahim el-Bağdadî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Midyat, Tarihsiz
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ed-Darü't-Tûnisyyetü, 1984
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endülisî, *El-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, Dar-ü İbni Hazm, 2002
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, *Tefsîrû'l-Kur'anî'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadis, 2002
- İbn Gudâme, Muvaffikuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed, *e-Muğnî*, Riyad, Dar-u Âlemi'l-Kütüb, Tarihsiz
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrû'l-Kur'anî'l-Azîm*, Kahire, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz
- İbn Mâce, Ebû Abdullah, Muhammed bin Yezîd, *Sünen-ü İbni Mâce*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, İran, 1405 h.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıp, *el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961

- el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995
- Keyalharrâsî, İmadüddin b. Muhammed et-Taberî, *Ahkamu'l-Kurân*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985
- Kurtübî, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed, *el-Camu' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, Darü'l-Fıkr, 1987
- el-Kurtübî, Ebu Amr Yusuf b.Abdullah b.Muhammed b.Abdulberr en-Nemrî, *el-Kâfi fi Fıkhı Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikiyyi*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tarihsiz
- Malik bin Enes, *Muvatta*, İstanbul, Çağrı Yayınevi, 1992
- el-Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010
- Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâgî*, Beyrut, Dar-ü İhyâ'ü't-Türâs, Tarihsiz
- Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatif es-Sübki; Muhammed İbrahim Kârsün, *Âyâtü'l-Ahkâm*, Beyrut, Dar-ü İbni Kesîr, III. Baskı, 1999
- Mücahid bin Cebr el-Kureysî, *Tefsîr'ü-Mücahid*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, 2005
- Nesefî, Abdullah b.Ahmed b. Muhammed, *Medârikü't-Tenzîl*, İstanbul, Pamuk Yayınları, Tarihsiz
- en-Nehhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kurani'l-Kerîm*, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988
- en-Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *İcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1995
- Razî, Muhammed b. Ömer, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut, Darü'l-Fıkr, 2005,
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîrü Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, İstanbul, Dersaâdet, Tarihsiz

- es-Sanâni, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrû'l-Kurân*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, Tarihsiz
- es-Sâvi, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvi alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1998
- es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebi Zîr, *el-Cevâirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut, Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1997
- es-Serahsî, Şemsüddîn, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, Tarihsiz
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdi, *İrşâdü'l-Akl's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'anı'l-Kerîm*, Beyrut, Dar-ü İhyaü't-Türâsi'l-Arabiyye, 1990
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1993
- eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, Kahire, Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1991, IV, 1987
- eş-Şirâzî, Ebu İshak, *el-Mühezzeb*, Beyrut, ed-Dârü's-Şamîyetü, 1996
- eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min Ilmu't-Tefâsîr*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 2007
- et-Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut, Dar-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2006
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997

- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, Çağrı Yayınevi, 1992
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, Tarihsiz
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, V. Baskı, 2005

Kur'an'da Cariyelerle Evlilik Meselesi

**MODERN KOZMOLOJİ VE İSLAM KELÂMINDA
YARATMA VE KİŞİSEL YARATICI¹**
**(Creation and the Personal Creator in Islamic Kalam
and Modern Cosmology)**

M.B. ALTAİE*

Çev.: Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ**

Özet

Evrenin zamansallığı veya ezeliği sorunu, Müslüman teologlar tarafından geniş ölçüde tartışılmıştır. Esasen Kelamcı olarak adlandırılan bunlardan çoğu ex nihilo, yani yoktan yaratma fikri üzerinde ittifak etmişlerdir. Diğer yandan, bazı Müslüman filozoflar, başlangıçsız, devamlı var olan, Yunan kökenli ezeli bir evren fikrini benimsemişlerdir. Modern çağda ise, Kelâm kozmolojik delili, Tanrı'nın varlığına mantikî bir sebep olarak kullanılmak üzere William Craig tarafından yeniden canlandırıldı. Bu makalede ben, yaratma ilkesini destekleme sadedinde Kelamcılar tarafından ortaya konan temel İslamî argümanları açıklayacağım ve çalışmamı, iki temel düşünür tarafından ortaya konan argümanlar üzerine yoğunlaştıracam ki bunlar ünlü düşünür Ebu Hamid Gazali ve tanınmış Kelamcı İbn Hazm ez-Zahiri'dir. Daha sonra, ilk tekilliğin rolü ve kuantum etkileri vasıtasıyla böyle bir tekillikten kaçınma imkanını içine alan modern

¹ *Humanity, the World and God, Studeis in Science and Theology*, XI, (2008), 149-166, Lund University-Sweden.

* Prof. Dr., Yermuk Üniversitesi-Fizik Bölümü, Ürdün. Ürdün, Yermuk Üniversitesinde teorik fizik profesörü olan Altaie, ilk evren kozmolojisi ve genel rölativite teorisi alanından uzmanlaşmıştır. 1978 yılında Manchester Üniversitesi'nden (UK) doktora derecesi aldı. Big bang (büyük patlama) safhasından önceki ilk evren hakkında bir model önerme gayreti doğrultusunda kuantum kozmolojisi hakkında pek çok makale yayınladı. Altaie, din, bilim, astronomi ve rölativite de dâhil olmak üzere Arapça olarak bazı kitaplar yayınlamıştır. Onun asıl ilgisi, çağdaş bilim ve din tartışmasında İslamî Kelâmın delilleri ve metodolojisinden faydalanma üzerine yoğunlaşmaktadır.

**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi cetintas68@hotmail.com

kozmojinin felsefi sonuçları bağlamında ortaya çıkan bazı sorunları tartışacağım. Aynı zamanda, bu dünyanın göz önüne serilen hakikatine tanıklık eden zorunlu gözlemci varlık insanoğlu ile beraber mevcut dünyanın inceliğini açıklamak için gerekli görülen antropolojik ilke üzerinde duracağım.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Kelamcılar, yaratma, kişisel yaratıcı, antropolojik ilke, ezellik, zamansallık, İslami düşünce, kozmik tekillik.*

Giriş

Eskiler felsefi olarak düşünsel yeteneklerini geliştirir geliştirmez, dünyanın kökeninin ezeli mi yoksa zamansal mı olduğu gibi, kendileri için önemli pek çok soru ortaya atmışlardır. Dünya üzerindeki her milletin bu tür sorulara cevapları vardır ve çoğunlukla herkesin verdiği cevaplar kendi dinî inançları çerçevesinde şekillenmiştir. Biz geçmişe 21. yüzyılın penceresinden baktığımız için bu inançların kaynaklarını tahlil edebilir ve sahip oldukları ortak temel faktörleri ve neden ayrıştıkları veya farklılaştıklarını görebiliriz.

Muhtelif düşünce ekollerinin aynı problemi ele almak için farklı çıkış noktaları ve yaklaşım tarzları vardı. Netice itibarıyla bu (onları) farklı cevaplara götürecekti. Şu anda biz bütün bilgi birikimi, düşünce ve metodolojilerimizle birlikte 21. yüzyılın manzarasından (geçmişe baktığımız zaman), zihinsel başarılar arasından, insanlığın yararına en iyi hizmet edecek olanlarını seçme özgürlüğüne sahibiz. Bununla birlikte insanın yararına en iyi hizmet edecek olan şeyin ne olduğunu tarif etmek de kolay bir iş olmayabilir; çünkü farklı insanlar farklı çıkarlara sahip ve ben, genel olarak insanlığın, henüz paylaşılan müşterek bir menfaat ve ortak bir anlayış seviyesine ulaşmadığını düşünüyorum. İnsan hayatı, hala dinlerin

yüzyıllardır öğütlediği irfandan uzak bencillik, kıskançlık ve aç gözlülükle şekillenmektedir.

Bugün, evrenin zamansallığı veya kendi kendine yeten ve ezeli olup olmadığı sorusu hayati bir sorudur; çünkü bu, bizim varlığımızın anlamı ve nedeniyle doğrudan doğruya ilgilidir. Bu aynı zamanda, bizim ahlakımızla ve bu ahlakımızı elde ettiğimiz kaynakla yakinen irtibatlıdır; o halde bu dünyadaki ölüm ve yaşamın bütün yapısını tanımlamak için hayatiyet arz edecektir. İnsanoğlu, doğal olayların oluş sürecini aklı izahlarla inşa etmeyi mümkün kılan oldukça yüksek düzeyde bir kavrayışa sahiptir. Böyle bir akıl yürütme, insanoğlunun düşüncesine hâkim olan genel bir mantığın temelini oluşturdu ve dolayısıyla (insanoğlu) sonucu yönetecek şekilde sadece varsayımlar ileri sürerek bu mantığı besledi. Başka bir deyişle, köken olarak, olayların aklı analizlerinin tasarımları sonucu elde edilen mantık, bütün evreni kavramak için düşünce yapısını belirleme konusunda baskın hale geldi.

Âlem (evren)'in yaratılması sorununu tartışırken bizim burada iki farklı alan hakkında konuşacağımız hatırlanmalıdır: genel olarak birisi metafizik, diğeri ise fizik olarak adlandırılır. Aslında bizim, tümdengelimsel çıkarım ve önsel (a priori) akıl yürütme yolu hariç önceki (metafizik) hakkında gerçekleştirdiğimiz bir şey yoktur. Maalesef bizim zihinsel yapımız kuruludur ve öyle bir usulle çalışmaktadır ki metafizik alanda, fizik dünyasındaki tümevarımsal modelimize fazla bir rol oynama imkanı verilmemiştir. Buna rağmen pek çok insan, fiziksel olgu ve olaylara dair gözlem ve çalışmanın bizi, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğimiz metafiziksel dünya seviyesine emin bir şekilde götürebileceğini düşünmektedir.

Evrenin zamansallığı ve ezeliğini sorguladığımız

zaman, kullandığımız kavramları tanımlamak durumundayız. Örneğin, mebde (origin) kavramı ile yaratma (creation) kavramı arasındaki farkı ayırt etmemiz gerekmektedir. Aynı şekilde “Tanrı” kavramını sadece kişisel bir yaratıcı varlık veya tabii evrensel bir kanun veya şart (condition) olarak değil aynı zamanda onun varlığı ile birlikte ortaya çıkması muhtemel mantık (logic), kuralları ve yapısıyla ilişkili olarak mahiyeti bakımından da tanımlamak önem arz etmektedir. Şayet “Tanrı” kavramının açık olarak tanımlanmasını dikkate almazsak çok karışıklık meydana gelebilir. Biz, teolojik düzeyde bile teistler arasında farklı Tanrı kavramlarına sahip insanlar görüyoruz. Bu nedenle, “ateistler Tanrı’nın varlığını inkar ediyor” dediğimiz zaman hangi Tanrı’yı inkar ettiklerini veya “teistler Tanrı’ya inanıyor” dediğimiz zaman hangi Tanrı’dan bahsettiklerini bilmemiz önem arz etmektedir. Bununla birlikte en büyük problemimizin; başka bir mazere sığınmaktan ziyade geleneksel mantığımız (mentalite) ve insan algımızdan kaynaklandığını kabul etmemiz gerekmektedir.

20. yüzyıl boyunca gelişen modern kozmoloji ve elde edilen astronomik buluşlar açık bir şekilde, evrenin sonlu bir zamanda, bir ilk halden meydana geldiğine işaret etmektedir. Başlangıcından bu yana evren sürekli bir değişim ve gelişim içerisindeydi. Kendiliğinden devam eden bu gelişim sürekli yaratmadan başka bir şey değildir; evren her an oluş sürecindedir. Bu, uzun zaman önce Kelamcıların ileri sürdüğü temel bir görüştü.

Kelamcılar 8. yüzyıl sürecinde ortaya çıkmış ve 10. yüzyıla kadar İslam düşüncesine hakim olmuş olan bir grup Müslüman düşünür ve teologdan oluşmaktaydı. Onlar “Kelam” olarak isimlendirilen düşünce sistemi geliştirdiler. Arapça’da “kelam”, “konuşma” ve “diyalog” an-

lamına gelir; ancak aynı zaman da o, filozofların argümanlarına karşılık vermek ve İslami dünya görüşünü izah etmek için Kelamcılar tarafından geliştirilen düşünce sistemine işaret etmektedir.

Kelamcılar bize evrenin hareketli ve devamlı gelişmekte olduğu; evrendeki hiçbir şeyin iki anda sabit bir durumda kalmadığı düşüncesini verdi. Bu, evrenin son derece düzenli, statik ve değişmez bir sistem olarak değerlendirildiği Batı düşüncesine egemen olan görüşe aykırı idi. Bazı yazarlar buna atıf yaparak, şöyle der: “Büyük ölçüde eş yönlü ve türdeş yapı (homogeneous) evren anlayışına sahip kozmolojik ilke, Newtoncu evrenin statik olamayacağını garanti etmek için yeterlidir, ancak o genişlemek veya büzülme zorundadır. Batı toplumlarındaki düzenli ve değişmez bir kozmos yönündeki felsefi yazgı, açıkçası 20. yüzyılda yapılan gözlemler tarafından zorlanana kadar bilim adamlarının bu sonucu elde etmelerini engellemiştir” (Coles ve Luccin 2004: xii).

Kuran’a Göre Dünya’nın Yaratılması

Kur’an, Müslümanların kutsal kitabı ve İslam inancının temel kaynağıdır. Kur’an, dünyanın sonlu bir zamanda her şeye kadir, harici fâil olan Allah (Tanrı) tarafından yaratılmış olduğunu hükme bağlar. Yaratma konusuyla ilgili olarak Kur’an tarafından ifade edilen rivayetin Eski Ahit tarafından anlatılan rivayetten çok fazla farkı olmamasına rağmen, açıkçası iki kutsal metin arasındaki küçük farklar, iki kitaptaki Yaratıcı kavramları arasındaki temel farklılıkların yansımasından oluşmaktadır. Kur’an’daki Yaratıcı, Eski Ahit’tekinden daha soyuttur; Kur’an’a göre Yaratıcı, dünyayı yarattıktan sonra yorulmaz, halbuki Eski Ahid’e göre Tanrı, yaratma işini tamamlandıktan sonra biraz dinlenmesi gerekmektedir. Ayrıca, her iki kutsal metin bize, her ne kadar yaşadığı-

mız günlerle aynı anlamda olmasa da, dünyanın altı günde yaratıldığını söylemesine rağmen, Eski Ahit'in aksine Kur'an fazla detay vermez. Kur'an'daki Tanrı, yarattığı her zerre ve değişimi kontrol eden, dünyanın Hâlık'ı ve Rabb'idir:

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlık ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur” (Kur'an, En'âm, 6:1).

Kur'an aynı şekilde, Allah'ın, evrenin Rabb'i olduğunu da hükme bağlar:

“Rabbiniz o Allah'tır ki; gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arşa istivâ etti (tahta kuruldu) O, geceyi, durmadan onu kovalayan gündüzün üzerine bürüyüp örter. Güneşi, ayı ve yıldızları buyruğuna boyun eğmiş vaziyette (yaratan O'dur). İyi bilin ki, yaratma ve emir O'nundur. Âlemlerin Rabbi Allâh, ne uludur!” (Kur'an, A'râf, 7:54).

Kur'an ayrıca, Allah'ın insanların dışında, akıllı varlıkların bazı formlarını yaratabildiğine de işaret etmektedir: “Gökleri ve yeri gerçekten Allah'ın yarattığını bilmiyor musun? Dilerse sizi yok edip yeni bir yaratılış (topluluk) getirir” (Kur'an, İbrahim,14:19).

Kur'an, Allah'ın bizimle aynı özelliklerde başka yeni dünyalar yaratabileceğini mümkün görür: “Görmediler mi ki, o gökleri ve yeri yaratan Allah, kendilerinin benzerlerini yaratmaya da Kâadir'dir. Onlar için bir süre belirlemiştir, bunda kuşku yok. Ama zalimler, inkardan başka bir şeyde direnmiyorlar (Kur'an, İsrâ,17:99).

Kur'an açıkça, evrenin ilk yaratıldığı andan bu yana genişlemekte/büyümekte olduğuna işaret etmektedir: “Göğü kudretimizle biz inşa ettik; şüphesiz biz, onu genişleticiyiz” (Kur'an, Zâriyât, 51:47)”.

Kur'an çok açık olarak, evrenin (göklerin) son

aşamada çökeceği konusunda hükmünü ortaya koymaktadır: “Gün olur göğü, yazı tomarlarını dürer gibi düreriz. İlk yaratılışta başladığımız gibi onu baştan yaparız. Üzerimizde bir vaat olarak biz bunu mutlaka yapacağız” (Kur’an, Nûr, 24:104).

İnsanlığın yaratılması bakımından Kur’an, insanın aşamalar halinde çamurdan yaratılmış olduğunu belirtmektedir: “Andolsun ki biz, insanı süzölmüş çamurdan yarattık” (Kur’an, Mu’minûn, 23:12) ve ayrıca şunu okuruz: “O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmaya çamurdan başlamıştır” (Kur’an, Secde, 32:7).

Ayrıca Kur’an’da Allah’ın, insanı yarattıktan sonra tanrısal ruhundan ona üflediği ve o aşamada, Meleklerle, “insana itaat edin!” diye emir verdiği ifade edilmektedir: “Ona (uygun niteliklerde) şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen secdeye kapanın!” (Kur’an, Hicr, 15:29).

İnsanın yaratılmasıyla ilgili yukarıdaki âyet, onun karakterinin temel bir parçası olan tanrısal ruhun aşısı sebebiyle, özel yeteneklere sahip gelişmiş bir yaratık olarak kaderinin önceden çizildiğine ve yaratılmış olduğuna işaret etmektedir. İnsanoğlunun kavramsal olarak düşünme ve dünyayı keşfetmesi için eşyayı inşa etme yeteneğini, bu tanrısal aşının bir göstergesi olarak görüyorum. Bu, insanın, o tanrısal aşıyla, sanki tanrısal sıfatların bir kısmını elde ettiği şeydir. Bu, yaşadığımız dünyada, insanın evreni araştırma yoluyla Tanrı hakkında kendi görüşünü oluşturması için yüklendiği misyonu görmesini mümkün kılar.

Allah’ın sıfatlarına gelince, Kur’an, Allah’ın âlim, hikmet sahibi, her şeyi bilen, hâlik, rahim, cömert ve kadir-i mutlak olduğunu söyler. O, iştir ve kullarıyla konuşur ve insanoğlunda bulunan bütün sıfatları kullanır;

ancak bu sıfatlar gerçek anlamıyla (literally) alınmaktan ziyade Allah'ın güzel isimleri olarak ifade edilir.

Müslüman Düşünelere Göre Yaratma

Müslüman düşünürler, teologlar ve filozoflar olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Teologlar da, selefîyyûn ve kelamcılar şeklinde bölünmüşlerdir. Kelamcılar, İslam inancını akli olarak kanıtlamaya çalışırken, aynı zamanda Kur'an vahyini düşüncelerinin arka planında tutarak âlemin yoktan yaratıldığı ve zamansallığına inanan tabii teologlardır. Diğer yandan Müslüman filozoflar, çoğunlukla eski Yunan geleneğini takip ederek, akli çıkarıma öncelik vermişlerdir. Onlar, evrenin mahiyetinin ezeli ancak yaratmanın zamansal olduğuna inanırlar (İbn Rüşd 2011).

Kelamcılar, Kur'an'ı dünya bilgileri için birinci kaynak olarak gördüler ve bu yüzden, Kur'an'ın hükümlerine dayalı bir dünya anlayışını elde etmek için çaba harcadılar. Richard Walzer bu durumu şöyle özetler: "Kelamcılar filozoflardan ayrı bir metodoloji takip ettiler; çünkü onlar İslamî hakikati başlangıç noktası olarak ele aldılar (Walzer 1970:648)

Kelamcılar, İslam Fıkhnının temellerinin atılmasında ve İslam Kelamının gelişmesinde büyük bir rol oynadılar. Bununla birlikte, itikadi delil (dogmatic argümant) bakımından Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak değişik kelam grupları arasında sürüp giden çatışmalar sebebiyle halifeler kelam tartışmalarına, ona dair çalışmalar ve öğretilerin hepsine son vermek zorunda kaldı.

Kelamcıların söylemi olan kelam; tabiatın niteliklerinin tartışıldığı Dakiku'l-Kelam ve metafizik ve ilâhi sıfatların tartışıldığı Celalü'l-Kelam şeklinde ikiye ayrıldı (Altaie 1994:7-18). Ian Barbour (Barbour 1998:100)'un

terminolojisi kullanıldığı zaman Celalü'l-Kelam “tabii teoloji” (natural theology) olarak isimlendirilebilir; halbuki Dakiku'l-Kelam “tabiatın teolojisi” (the theology of nature)dir.

Müslüman düşünürlerin üst düzeyini temsil eden Kelamcılar, dünyanın yaratılışının, Tanrı'nın varlığı için bir delil olarak kullanılabileceğine inanmaktadırlar. Esasen bu, Gazali tarafından formüle edilen basit bir argümana dayandırılmaktaydı ki, okunuşu şöyledir: “Başlangıcı olan her olayın bir sebebinin olması gerekir, dünya var olmaya başlamıştır; o halde onun bir sebebinin olması gerekir” (Gazali 1983:19).

Orijinal İslamî literatürde dünyanın yaratılmasına dair pek çok argüman, Tanrı'nın varlığına dair argümanlarla karıştırılmıştır. Bununla birlikte, bu karışıklığın sebebinin, argümanın bizzat doğası ve hatta klasik İslamî geleneğin bu soruna yaklaşım tarzıyla ilgili olduğunu görmek zor değil. Yaratma problemi normal olarak kelam kitaplarının pek çoğunda tartışılan ilk problem olarak ortaya konulur.

Dünyanın zamansallığına dair argüman, Kelamcılarının *Dakiku'l-Kelâm* adı altında kurmaya çalıştıkları bütün tabii felsefe teorisinin bölümüdür. Gerçekten böyle bir teori, *Dakiku'l-Kelâm*'ın yapısını oluşturan beş ilke üzerine dayandırılmaktaydı ki bu ilkeler şunlardır:

1- Zamansallık: Bu, dünyanın zamansal, sonlu ve sınırlı olduğunu ve yaratmanın *ex nihilo*, yani yoktan yaratma şeklinde olduğunu şart koşar (el-Âlûsi 1980:59; Wolfson 1976:359-372).

2- Ayrılık: Bu, uzay, zaman, enerji ve maddenin yapısı ve bütün müşterek özelliklerin ayrı olduğunu ifade eder.

3- Devamlı Yaratma²: Bu, âlemin her lahza yeniden yaratılması gerektiğini şarta bağlar. Bu ilkenin çok bir güzel ifadesi, eş-Şâmil fî Usûlü'd-Dîn (Cüveynî 1969:159) isimli eserde bulunur. Bu ilkenin müzakeresi ve çağdaş bir analizi Wolfson tarafından yapılmıştır (Wolfson 1976: 392-406).

4- Sebepsizlik (indeterminism): Bu, bizim bildiğimiz olumsal ve belirlenmemiş tabiat yasalarını ifade edip, Kuantum teorisinin Kopenag yorumuyla birlikte yankı uyandıran bir kavramdır (bkz. Jammer 1974:259).

5-Uzay-Zaman Bütünlüğü (integrity): Bu ilke, uzayın kendi başına bir anlamı olmadığı ve varlığının bir cismin varlığına bağlı olduğu ve aynı şekilde zamanın da, içinde her hangi bir olayın meydana geldiği uzay olmaksızın bir anlamı olmadığı görüşünü ifade eder (Altai 2005).

Müslüman Filozoflar tarafından Tanrı'nın varlığı ve evrenin ezeliğini ispat etmek için ileri sürülen deliller, onuncu asrın büyük düşünürü Ebu Hamid Gazali tarafından Tehafütü'l-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) kitabında çürütüldü (Gazali: 2000). Gazali'nin amacı, filozofların ilahi varlık ve fiili hakkında tutarlı teistik bir teori ortaya koymaları konusunda yetersiz olduklarını kanıtlamaya yönelikti.

Kelamcılar yaratma sorununun üstesinden gelebilmek için iki farklı yol izlemişlerdi. (Şehristanî: 14). İlki, dünyanın zamansal, yaratılmış olduğu ve sonlu bir geçmişte kesin bir mebdeye sahip olduğunu kanıtlamaya dayanır. Bu bir dizi delillerle yapıldı ki varsayımı şöyledir:

² Kaynakta bu ilke "sürekli yeniden yaratma (continuous recreation) olarak ifade edilir, fakat daha kesin ve ayrılık kavramıyla daha uygun olması için ben "continuous" yerine "continual" kelimesini kullanmayı tercih ettim. Çünkü "continuous" kelimesi sonsuz olarak bölünme anlamına da gelebilir.

“Âlem bir bütün olarak cevher ve arazlardan oluşmaktadır ve hiçbir cevher bir veya birkaç arazdan ayrı kalmaz. Fakat bütün arazlar zamanda yaratılmıştır; buradan zorunlu olarak, arazlara dayanak işlevi gören cevherin de aynı şekilde zamanda yaratılmış olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Çünkü ortaya çıkışı zamansal olan şeyle, bitişik olan ve ondan ayrılmayan şeyin de ortaya çıkışı zamansaldır. O halde, bir bütün olarak dünyanın ortaya çıkışı zamansaldır (İbn Meymun 1969:63)”. İbn Meymun aynı zamanda, arazın yeniden yaratılması varsayımının nedeninin şöyle olduğu kanısındadır: “Böylece hiç kimse şeylerin (things) bir tabiatı olduğunu ve şu veya bu tür arazları gerekli kılan şeyin bu cismin tabiatı olduğunu iddia etmez. Bunun yerine, kelamcılar, herhangi bir doğal aracı olmaksızın Tanrı'nın bu arazları yarattığını söylemek istemektedirler (İbn Meymun 1969: 64)”.

Kelamcıların takip ettiği ikinci yol ise dünyanın ezeli olduğunu ileri süren delillerin çürütülmesi fikrine dayanmaktadır. Pek çok Kelamcı söylem ve sunumlarında her iki yolu da takip etmişlerdir.

Dikkate şayandır ki, Kelamcıların, âlemin zamansallığı ve tabii teolojileri vasıtasıyla onun bileşenlerini kanıtlama konusundaki yaklaşımları daima aşağıdaki şekilde özetlenebilecek temel varsayımlara dayanmaktadır:

1. Sonsuz bir uzamın imkansız olduğu şeklindeki felsefi varsayıma dayalı âlemin sonluluğu.
2. Olayların sonsuz geriye gidişinin imkânsızlığı
3. Âlemin var olmaya başlamış olduğu, uzay ve zamanın sınırlı uzama sahip olduğu ve bu ikisinin de ancak bu dünya meydana geldiği zaman var oldukları.
4. Maddenin kendiliğinden ve kendi başına bir gücü yoktur ve her hangi bir değişimi etkileme kapasitesine

sahip değildir.

5. Tanrı uzay ve zaman dışı, fiziksel olmayan bir varlıktır.

Evrenin varlığı ve onun Tanrı ile ilişkisine dair soruna yönelik farklı yaklaşımları sebebiyle, Kelamcılar tarafından ileri sürülen pek çok delillendirme yoluyla bu tür varsayımlar göze çarpar. Onlar delillerinin güçlendirilmesi gerektiğini hissettikleri zaman, genellikle böyle bir varsayımı benimsemek için mantıkî sebepler ortaya koyarlar. Bu mantıksal yaklaşım, bilginin belirli bir çerçevesi olması için kelimayı uygun hale getirdi ve bu nedenle onun delilleri standart skolastik öğretinin bir formu içinde ifade edildi.

Bütün kelamcıların yoktan (ex nihilo) yaratmaya inandıkları önemle kaydedilmelidir; ancak onlar [yaratmadan önceki] boşluğun mutlak bir boşluk veya niteliksel gerçekliği olan bir şey olup olmadığı hususunu tartışmışlardır. Bu tartışma Mütezile'yi, boşluğun doğası gereği gerçekleştirilebilir (realizable) bir nitelik olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Bununla birlikte bu tartışmanın Wolfson'un düşündüğü gibi³ Kur'an hükümleriyle bir ilgiden ziyade boşluk kavramının kendi dilsel bağlamıyla bir ilgisi vardı (Cüveyni 1969. 134-135).

Kelamcılar, kesintisiz yaratma ve ayrılık prensibi

³ Harry Wolfson (1976:357) uzunca, evrenin tümüyle yoktan mı yoksa daha önce var olan bir şeyden mi yaratıldığı üzerine Kelam tartışması yürüttü. O, Kur'an'ın "Sonra O (Allah), göğe [yaratmak için] yöneldi ki, o duman halindeydi" (Fussilet, 11), şeklindeki ayetini delil getirerek, yaratma anlamında Kur'an'ın tutumunun belirgin olmadığını iddia etti. Aslında Wolfson'un bizzat kendisi tarafından kareli parantez içerisinde iki kelime ilave edilerek ortaya konulan bu yaklaşım bir yanlış anlamadır. Çünkü, şayet biz Kur'an'a gidersek pek çok ayette yaratma kavramının yoktan (ex nihilo) var etme şeklinde olduğunu açıkça görebiliriz. Bu yüzden Wolfson'un iddiası burada geçersizdir.

yoluyla gelişen bir evren teorisi inşa etmek için çaba harcadılar (Âlûsi 1965: 269-297). Arazlar temelde olumsuzdur ve Allah tarafından müteselsil her lahza yeniden yaratılmak durumundaydı (MacDonald 1927: 326-344). Bu nedenle onlara göre Allah, evrenin sadece Yaratıcısı değil aynı zamanda onun Kayyûm [her an gözetip ayakta tutan]'udur. Bu "Kayyûm" Tanrı kavramı; "Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur (Sadece O vardır). Hayy'dır, Kayyûm'dur (Bakara: 255)" şeklinde canlı bir Kayyûm olarak ifade edildiği gibi öncelikle Kur'an'dan alınmıştır. Bu görüş Kelam'da o kadar asıl ve temeldir ki hemen hemen bütün kelimî gruplar ve firkalar bu görüşü onaylamış ve pek çok kelimî düşüncüyü gelişim keyfiyeti ve tabiatı bakımından etkilemiştir. Gerçekten dünyadaki sebeplilik (kozalite) kavramı ve fiziksel yasaların işleyişi Allah'ın "Kayyûm" vasfına çok bağlıdır; o olmadan dünyanın düzeni işleyemez. Çünkü Allah sadece fiziksel yasaların işleyişini başlatan değil aynı zamanda onun işleyişinin devamlılığını sağlayanıdır; aksi takdirde tabiat işlemezdi. Bununla birlikte bu kavram bazı yazarları, kelamcılarının ve özellikle de Gazali'nin nedenselliğe inanmadıkları şeklinde bir iddiaya sevk etmiştir. Halbuki gerçekte onlar nedensel ilişkilere inanırlar, ancak sonuçların hariçi bir illetin, yani Allah'ın müdahalesi olmaksızın sadece doğalsallık sebebiyle ortaya çıktığını reddetmişlerdir (Altaie 2006: 239-247).

İbn Hazm ez-Zâhirî (933-1063 MS)

O, ilk dönem mütekellimin tarafından geliştirilen İslam kelam tezlerinden çoğunu toparlayan ilk Müslüman düşünür ve teologlardan biridir. Kelamcılarının liderlerinden biri olarak değerlendirilmese de hiç şüphe yok ki o meşhur bir kelam âlimiydi. Dünyanın zamansal olduğunu ispat etmek için İbn Hazm argümanını aşağıdaki var-

sayımlara dayandırdı:

1. Sonsuz, var olamaz ve olayların sonsuz geriye gidişi mümkün değildir.
2. Dünya [nın hareketleri] sayılabilir.
3. Uzay ve zaman var olmaya başlamıştır (yani yaratılmıştır) ve zamansaldır.

İbn Hazm argümanlarını aynı zamanda, “dünyanın bir başlangıcı olsa bile gerçekte o yaratılmış değil, ezeldir” diyenlere karşı da ortaya koymuştur. Durumu destekleme sadedinde ileri sürülen deliller serisi, zamanın başlangıcı ve zamanın kendine atfedilebilen her hangi mutlak bir niteliğin reddi etrafında odaklanmaktadır ki ben bu noktayı başka bir yerde analiz edip tartıştım (Altaie 2005).

Gazâli (1058-1111)

Gazali büyük İslam düşünürlerinden biridir. O, yaratma problemini Tehafütü'l-Felâsife (Filozofların Tutatsızlığı) isimli kitabında, filozofların delillerini çürütme sadedinde ele almıştı. Her iki düşünürün delillerinde de benzerlikler olsa da, İbn Hazm'ın delillerine nazaran Gazali'nin delilleri daha gelişmiş bir şekilde düzenlenmişti. Yine Gazali, uzay ve zamanın birbirine bağlı, sonlu olduğuna ve mutlak bir niteliğe sahip olmadığına inanmaktaydı.

Eserinin ilk tartışmasında Gazali, filozofların dünyanın geçmişte sonsuz olduğu iddialarına dâir fikirlerini çürütür. O, evrenin yaratılmasının, ezeli ve zamana bağlı olmaksızın var olan ilahî iradeye atfının değişikliğe yol açacağı görüşünü reddetti.

Evren yaratılmadan önce zamanın varlığı soruna gelince, Gazali böyle bir konumlandırmayı reddederek, şöyle der: “Bize göre zaman ve sürecin her ikisi de yara-

tılmıştır” (Gazali 2000:20) ve uzay ve zaman madde/enerji yaratıldığı zaman yaratılmıştır ve hiç biri yaratılma zamanından önce mevcut değildi. O bunu şu sözlerle tanımlar: “Zaman muhdes ve yaratılmıştır, ondan önce kesinlikle zaman yoktu. Biz bu ifademizle Tanrı'nın âlem ve zamana önceliği olduğunu kastediyoruz; yani O vardı ve âlem yoktu ve sonra O vardı ve O'nunla birlikte âlem vardı” (Gazali 2000: 31).

Gazali dikkatli bir şekilde ilahî iradeyi ilahî kudretten ayırdeder ve şöyle der: “İrade, bir şeyi benzerinden ayırdetme fonksiyona sahip bir niteliktir. Eğer bu onun fonksiyonu olmasaydı, o zaman kudret yeterli olacaktı” (Gazali 2000: 22). Bu bakımdan Gazali, ilahî bilgi ve iradeyi insanî bilgi ve iradeden ayırarak, “(Zaten) bizim tespit ettiğimiz konularda ilahî irade insanî iradeden farklılık arz etmektedir. O halde irade konusunda (ilahî ve insanî arasındaki) fark niçin ihtimal dışı olmalı?” (Gazali 2000: 23) sorusunu sorar.

Gazali, yaratmanın ilk zamanına dair problemi derinlemesine tartıştı ve âlemin yaratılmasından önce Tanrı var olmasına rağmen, yaratılış zamanının bir öncesi olmadığını gösterdi (Gazali 2000: 30-36). Gazali'nin bazı argümanlarını okurken, “büyük patlama [big bang]'yı önceleyen zaman anları olmadığı için büyük patlamanın bir sebebi olamayacağını” söyleyen Adolf Grünbaum (Grünbaum 1991: 233-254) gibi kişilerin bugün ortaya koydukları argümanları çürütüyormuş gibi düşünmek insana ilginç gelmektedir.

Diğer yandan, bu problem hakkındaki derin düşünce Gazali'yi zaman ve uzayın benzer olduğu sonucuna götürmüştür; âlemin yaratılışından önceki zamanın yokluğu, uzayın yokluğu veya dış dünyanın boş olduğu düşüncesi ile irtibatlandırılmıştır. O, bu konuda şöyle der:

“Bütün bunlar vehmin [başlangıç için] bir “öncelik” farz etmeksizin, başlangıcı olan bir varoluşu kavramaktan aciz oluşu sebebiyledir. Vehmin kendisini [farz etmekten] ayırmadığı bu “öncelik”in gerçek, mevcûd bir şey olduğu, yani bunun “zaman” olduğu düşünülmektedir. Bu durum, âlemin ötesinde boş veya dolu bir yer vehmeden [zihin gücünün] başın üstünde, yukarılığı olan bir yüzey olmaksızın, cismin sonluluğunu farz etmekten aciz olmasına benzer. Bu yüzden, vehme âlemin yüzeyinin üstünde bir “üst” yoktur denildiği zaman bunu kabul etmekten kaçır; tıpkı âlemin var oluşundan önce kesinleşmiş bir varlık olan bir “öncelik” yoktur denildiği zaman bunu kabul etmekten kaçındığı gibi (Gazali 2000:32)⁴. Daha da ötesi Gazali, âlemin ebat olarak daha büyük veya daha küçük olabileceği ihtimalini tartıştı ve bunun mümkün olduğu sonucuna vardı ve böylece büyüyen bir evren ihtimalini öne sürdü (Gazali 2000: 37-39).

Sıfatlar konusunda, kelamcılarının hayli çeşitli görüşleri pek çok itikâdi problemlere sebep olmuş, bu yüzden karşılıklı olarak kafir (İslam’a göre inanmayan) olmakla ilgili ithamlara yol açmıştır ki işte burası Kelam’ın rasyonel olarak sona erdiği bir noktadır. Bu, 11. yüzyılın sonuyla birlikte kelam öğretimi, tartışması ve çalışmasının terk edilmesinin arkasında yatan bir sebepti. O günden bu yana kelam konusunda ciddi bir çalışmanın yapılmadığını söyleyebiliriz.

Kelam Kozmolojik Delili

Bu, son zamanlarda William Craig tarafından yeniden canlandırılan kelam delilidir. O (Craig) bu delili

⁴ Marmura’nın original İngilizce tercümesinde “estimation” ve “estimative (faculty)” Arapça’daki “vehim” sözcüğü yerine kullanılmıştır. Ben, bu kavramın yerine “vision” veya “imagination”in daha iyi bir çeviri olduğunu düşünüyorum (M.B. Altaie).

şöyle kurmuştur: “Var olmaya başlayan her şeyin varlığının bir sebebinin olması gerekir, âlem var olmaya başlamıştır, o halde âlemin varlığının bir sebebi vardır” (Craig 1979: 63).

Delilin orijinal hali, yukarıda atıf yapıldığı gibi, Gazali tarafından, İslam inancının temellerini özetlediği *el-Iktisad fi'l-İtikat* isimli kitabında ileri sürülmüştür. Delilin yeniden canlanması, enerji korunum yasası ihlal edilerek, madde/enerji ihtiva eden âlemin içeriğinin boşluktan (vacuum) yaratıldığını ve geçmişte, belirli bir zaman önce meydana getirilen evrenin büyüdüğünü gösteren modern kozmolojik araştırmaların bulgularından yararlanmayı sağlamıştır. Bu bulgular, evrenin var olmaya başladığını göstermektedir ve bu nedenle, kelam kozmolojik argümanını (KKA) savunanlar, âlemin var olması için bir sebebinin olması gerektiğini iddia etmektedirler.

Bununla birlikte, âlemin varoluş nedeninin, evrenin içinde ve onun fiziksel muhtevasında bulunup bulunmadığı veya fizik kanunlarına egemen olan bazı doğa üstü eylemlerin sonucu olup olmadığı sorunu hala geçerliliğini korumaktadır. Öte yandan, bazı KKA muhalifleri, evrenin varlığı için herhangi bir sebep olduğu görüşünde değildirler. Onlardan bazıları başlangıçta doğa üstü bir sebebi inkar ederler; çünkü onlar fizik, matematik ve ölçümlerin ötesinde herhangi bir şeye inanmamaktadırlar. Diğer KKA muhalifleri, 20. yüzyılın buluşlarına rağmen, âlemin sürekli var olageldiği [varlığa geldiği] görüşünde değildirler. Onlar, Hawking ve Hartle'nin öne sürdükleri gibi, âlemin büyük patlamadan önce muhayyeli bir zamanda sonsuz olarak var olabilecek olduğu şeklindeki teorik spekülasyonlarla meşguldürler. Diğerleri, âlemin var olmasına yönelik gerekli enerjiyi sağlamak için doğal boşluk dalgalanması ve belirsizlik ilkesine yönelmektedir-

ler. Onlar, evrenin varlığa çıkması için harici bir illete gerek olmadığını düşünmektedirler. Bütün bunlar bizi, yaratılış problemini modern kozmoloji noktayı nazarından araştırmaya sevk etmektedir.

Modern Kozmolojide Yaratma

Modern kozmolojideki hakim paradigmaya göre, evren bir Hubble zamanı önce var olmaya başlamıştır (Hubble zamanı, Hubble sabitesinin zıddı ve $\sim 10^{10}$ yıl tutarındadır). Evrende var olan bütün madde/enerji gibi zaman ve uzay da, “büyük patlama” olarak kavramsallaştırılan bu olayla birlikte yaratılmıştır. Büyük patlamadan önce hiçbir şey yoktu; ne uzay ne zaman ve elbette madde ve enerji de yoktu. Bu nedenle, büyük patlamaya göre evrenin yaratılışı yoktan (ex nihilo) var olmuştur, demek doğru olur⁵. Uzay, zaman ve madde/enerjinin meydana gelmesini müteakip fizik başlamış, evren hızlı bir genişlemeye maruz kalmış ve yarıçapına ters orantılı olarak sıcaklık düşmüştür. Ardından, maddi parçacıklar bir araya gelir ve elektronlar başlangıçtan itibaren yaklaşık 300.000 yılda, hidrojen ve helyum atomlarını oluşturmak için protonlarla birleşir. Dolayısıyla ilk evren en fazla hidrojen ve helyum bulutçuklarından (nebulae) oluşmaktaydı. Bu bulutçuklardaki yıldızlar, biriken madde tarafından şekillendirilir ve bu nedenle, sıcaklık, nükleer çekirdeklerin daha yoğunlarını oluşturmak için kaynaştığı nükleer reaksiyonun başlama seviyesine çıkar.

Evrenin ilk safhalarında hafif elementlerin parçacık karışımından oluştuğuna yönelik bütün senaryo geçen yüzyılın kırkları sonlarında George Gamow ve mes-

⁵ Evrenin boşluktan yaratıldığını söylemek bana cazip görünmektedir; fakat maalesef bu doğru bile değil. Çünkü fiziksel boşluk bir dayanak olarak uzay ve zamana ihtiyaç duyar, bu yüzden, sanırım, “ex nihilo” [yoktan] en iyi ifade biçimidir.

lektaşları tarafından ortaya atıldı. Onlar, şu anki yaşının yaklaşık olarak 3 Kelvin'e eşit olması gereken kozmik mikrodalga arka plan radyasyonunun varlığını öngördüler. Arno Penzias ve Robert Wilson, 1965'de, Kozmik Mikrodalga Arkaplan Işıması (CMB) şeklinde ifade edilen mikrodalga sinyali elde etme konusunda yerleri şansa sahiptiler. Bu radyasyon, büyük patlamadan (big bang) yaklaşık 300000 yıl sonra elektronlarla çekirdeklerin birleşme safhası olan büyük patlamanın kalıntılarını ifade eder. Bu keşif, Gamow ve meslektaşlarının, büyük patlama teorisi için bir başarısı sayıldı. Çünkü o günden bu yana CMB'e dair detaylı çalışmalar yürütüldü ve bugün evren hakkındaki gerçek bilgilerimizden çok daha fazlası, CMB'ye yönelik hassas ölçümler yoluyla elde edilmiştir.

Modern kozmolojinin standart modeli olan bu big bang modelinin, kısmen şişme/genişleme (inflation) teorisile halledilen bazı problemlere maruz kaldığı görülmüştür. Ancak biz big bang teorisinde ne kadar hata bulursak bulalım, şimdiye kadar hiçbir bilim adamı hafif elementlerin doğal bolluğunu elde edemedi veya alternatif bir model kullanarak 3KCMB'yi öngöremedi. Big bang modeli bazı yazarlar tarafından, evrenin var olması için zati bir sebebe sahip olan teistik savı desteklediği düşünülmektedir. Ama yine de bazı filozoflar bu konuyu tartışmaya devam etmekte ve edecektir de.

Tekillik

Tekillik sorunu, evrenin başlangıç koşullarıyla ilgili olduğu için tek/bir ile ilgili bir konudur. Gerçekte büyük patlamayı önceleyen ne uzay ne zaman olmadığı için bu olay tekti. Uzay ve zamanın olmadığı durumda, fizik olası değildir, bu nedenle biz, büyük patlamayı hangi başlangıç hallerinin öncelediği sorusunu soramayız. Bazen evrenin sonsuz bir yoğunluk, basınç ve sıcaklık halinden başladı-

ğı söylenir, fakat bu ifade problemlidir. Çünkü böyle bir hali tanımlayacak her hangi bir fizik mevcut değildir. Diğer yandan, tekillik fikrine dayanan kozmolojik modeller, yani “evren sonsuz bir yoğunluk, basınç ve sıcaklık noktasından doğmuştur” fikrine işaret eden bu modeller genellikle kuantum etkilerini dikkate almamaktadırlar. Kuantum etkilerini dikkate alan modeller tekil olmayan başlangıçlara sahip evrenler ortaya koymaktadırlar (Altaie 2002:044028; Altaie ve Setari 2003: 044018).

Hawking ve Hurtle (Hawking ve Hurtle 1983: 2690)’in, “evren big bang’den önce, sonsuz olarak, muhayyel bir zamanda var olabilirdi” şeklindeki önerisi, evrenin fiziksel olarak meydana gelmediğini ima etmektedir. Çünkü “muhayyel zaman”, fiziksel olarak ölçülebilecek bir nitelik değildir. Bu nedenle ben, Carroll (Carroll 2003)’u takiple, “açıkçası önerilerin tamamını iyi formüle edilmemiş olarak” değerlendiriyorum. Dahası, nazari olmasına rağmen, Hawking ve Hurtle’nin önerisi, Tanrı olmaksızın işleyen ezeli bir evren anlayışıyla, bize herhangi bir katkı sunmamaktadır.

Bazı teistler, bir yaratıcıya duyulan ihtiyaç sebebiyle destekleyici bir kanıt olarak, evrenin başlangıcında bir tekilliğin var olduğunu düşünebilirler. Oysa benim fikrime göre, evrenin başlangıcında bir ilk tekliliğin var olması, teistik argümandan ziyade ateistik argümanı destekler. Bu, tek olmayan evrenin muhtelif tasarım ihtimallerini kontrol ederek kendini varlığa çıkaracak kişisel bir yaratıcıya gereksinim duyması sebebiyledir. Bu konu şu şekilde açıklanabilir: Tekil bir evren, var olma veya yok olma (0 veya 1: 0 yok olma ve 1 var olma haline karşılık gelir) arasında bir seçimi ima eder. Bu iki ihtimalden birisini seçmek bir diğerinin hükümsüzlüğünü zorunlu hale getirir. Şayet evrenin yaratılışı tekillik fikrine dayan-

dırılmamış olsaydı, o zaman biz sadece (0 ve 1)'i değil, aynı zamanda, basit parçacık kümesini karakterize eden ilk verilerin nasıl tercih edildiği fikri üzerinde de düşünmemiz gerekecekti. Bununla birlikte, tek evren fikri, Tanrı'nın evrendeki rolünü tamamen ortadan kaldırmasa da, bunu kolaylaştıracaktır; çünkü bu durumda Tanrı'nın başlangıçta yaratılan ilk sonlu parçacık kümesinin tercihen özelliklerini belirleme gereksinimi ortadan kalkacaktır. Şayet başlangıç şartlarında bir tercih durumu söz konusu olursa, elbette bununla bir tasarım kastedilir, o halde bu durumda bir amaç veya sebebin varlığı zorunlu hale gelirdi.

Epistemolojik açıdan tek evren düşüncesi, tek olmayan evren düşüncesine nazaran daha deterministtir. Sonsuz küçük değişimlerin aksine, sonlu ayrı değişimler, değer aralığı ile orantılı olan belirsizliklere yol açar. Bu nedenle biz her ne zaman indeterminist kuantum etkilerini dikkate alırsak, tek olmayan evren fikrine ulaşırız; halbuki bu etkileri göz ardı ettiğimiz zaman başlangıç olarak tek (singular) bir evren fikrini elde ederiz.

Adolf Grünbaum (1989:373-394; 1994:225-236), büyük patlamanın gerçek bir olay olmadığını düşünür; çünkü, $t=0$ 'da başlamayı tanımlayacak bir zaman yoktur. O halde Grünbaum'a göre, "Big Bang, bir zaman ve üç uzam koordinatının atfedildiği uzam-zamana dair fiziksel bir noktayı ifade etmez". Açıkçası bu doğru; fakat bu, ne big bang'in olmadığı anlamına gelir, ne de big bang'in sebepsiz bir olay olduğuna işaret eder. Buna rağmen ben, "bu sorun metafiziğin konusudur" diyen Lovell (1961:106) ile aynı görüşteyim. Gerçekten fiziksel bir dünyada nedensel öncelik zamansal önceliği gerekli kılar. Şayet bu durum big bang'e de uygulanırsa, o zaman big bang'in bazı fizik dışı (metafizik demiyorum) sebeplere

sahip olduğu anlamına gelir. Neticede, bizim şu anda sahip olduğumuz fizik insanlığın sonsuza değin keşfedeceği bütün fizik olmayabilir.

Tanrı Olmaksızın Yoktan Yaratma

Bazen fiziksel bir boşluğun tamamen boş olmadığı söylenir ki bu, zaman zaman fiziksel varlığa gelip giden [hüviyet kazanan ve kaybolan] sanal parçacık ve anti parçacık çiftlerinden oluşmaktadır. Heisenberg'in belirsizlik prensibine göre, bu haller çok kısa bir süre canlı kalabilmekte, bu nedenle ölçülememektedir. Bunun için bunlara "sanal" denilmektedir. Bu haller, bazı insanlar tarafından, herhangi hâricî bir müdahaleye gerek kalmaksızın evrene dair kendiliğinden muhtemel bir yaratmanın kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir süreci açıklayabilecek kesin bir teori olmamakla birlikte, belirsizlik ilkesinin güçlü bir kuvvet alanı olmaksızın her hangi sanal bir durumun gerçeğe dönüşmeyeceğine işaret etmesi önemlidir. Bu durum bu alanda uzman fizikçiler tarafından çok iyi bilinir ve bu bizi yeniden, evrenin varlığını önceleyen boşluğun sanal durumlarından enerji ve maddenin gerçek durumlarına dönüşme keyfiyeti olan böylesi harici bir alanın kaynağına dair sorunla karşı karşıya getirmektedir.

Nedensel Öncelik ve Zamansal Öncelik

Bu görüş "nedensel önceliğin zamansal önceliği zorunlu kılmadığı" şeklindeki savıyla, William Craig hakkında yorum yapan Grünbaum tarafından ortaya atılmıştır. Bu konuda o şöyle der: "Eş zamanlı asimetric sebeplilik fikrini savunanlar bize, sebepli bitişik eş zamanlı iki olaydan birinin diğerinin sebebi olduğunu ayırt edecek bir kanıt göstermek zorundadırlar. Açıkçası, eş zamanlı olaylarda, nedensel öncelik için gerekli ölçütü sağlayan zamansal öncelik mevcut değildir" (Grünbaum 1994:

225-236). Benzer bir nokta, ayrıntılı şekilde, ezeli bir dünya [fikrinin] çürütüldüğü tartışma bağlamında, Gazalî (2000: 30-32) ve Şehristanî (2004:9-17) tarafından ifade edilmiştir. Şehristani tarafından ileri sürülen argüman Gazalî'ninkinden daha detaylıdır. Fakat her ikisi de konuya, sebeplilik (causality) kavramının anlamı ve tazamumlarının müzakeresine ilaveten “mümkün-zorunlu” ve “zamanda öncelik-mahiyette öncelik” arasındaki farkı ayırt etme çabasıyla başlarlar. Kısaca Gazalî ve Şehristanî, mukayese önceliği olmaksızın, meydana gelen yaratmanın anlamını kavrayabilmek için, evren var olmadan önce, ne zamanın ne de uzayın olmadığını kabul etmenin bir zorunluluk olduğunu düşünmektedirler.

Antropik İlke

Son kozmolojik araştırmalar fizikçilerin dikkatini, akıllı ve gelişmiş canlı organizmaların yaşamalarına uygun olarak tanzim edilmiş evrenimizin, böylesi yüksek düzeyli bir karmaşıklık (complexity) ve düzenin varlığına imkan veren “ince ayarlı” yapısını düşünmeye sevk etmiştir (Barrow ve Tipler 1986). Evrenin yapısının, temel fiziksel devamlılığı sağlayıcı değerlere karşı çok hassas olması dikkat çekicidir. Bu ince ayar evren, bazı fizikçi ve filozoflar tarafından, “insanoğlunun yaşamasına uygun olacak şekilde önceden tasarlanmış” olarak yorumlanırken, diğerleri, “böyle bir evrende bizim varlığımız sadece bir şans olarak algılanabilir” biçiminde düşünmektedirler (Davies 1982). Ünlü fizikçi S. Weinberg, ince ayar ve antropik ilke konusunu eserlerinde farklı düzeylerde tartıştı (Weinberg 2000). O, American Association for Advancement of Science (AAAS), Washington, D.C.'de “Kozmik Plan” üzerine yapılan konferanstaki bir konuşmada, “evren, doğal seleksiyondan ziyade başka bir amaç için tasarlanmış veya takdir edilmiştir” şeklindeki inancın hilafına kam-

panya yürüterek şunları söyledi: “Neticede biz bugün anlıyoruz ki, insanoğlu bile milyonlarca yıl boyunca üreme ve beslenme yoluyla işleyen doğal seleksiyonun bir sonucudur” (Weinberg 1999).

Ne hazindir ki Weinberg gibi bir bilim adamı, hem mantıkî hem de epistemolojik bakımdan doğal seleksiyon ifadesinin gerçekten müphem bir ifade olduğunu kavrayamamıştır. Doğanın seçim yapması için bir iradeye ve meydana getirmesi için düzeni koordine edecek bir güce sahip olması gerekir ki bu, doğanın akli olduğu anlamına gelir. Fakat bu, Tanrı’nın akli ile aynı mıdır? Bu konu aşağıda tartışılacaktır. Ve yine hazindir ki, Weinberg din ile bilim arasındaki yıkıcı dili cesaretlendirmiştir. AAAS’daki kapanış konuşmasında Weinberg şöyle der: “American Association for Advancement of Science’den aldığım bir mail mesajından, bu konferansın amacının, din ile bilim arasında yapıcı bir diyalog elde etmek olduğunu öğrendim. Ben hâlâ, din ile bilim arasında bir diyalogdan yanayım; ancak yapıcı bir diyalogdan yana değilim. Şayet bilim, akıllı insanların dindar olmasını imkansız hale getiremese bile, en azından onların dindar olmalarını sağlarsa bu onun en büyük başarılarından biri olur. Bunu başarmaktan geri kalmamalıyız”.

Tanrı’nın Akli

Son soru, bizim kafa yordüğümüz ve keşfettiğimiz fizik kanunlarının, Tanrı’nın aklını yansıtıp yansıtmadığı sorusudur. Bilimsel teorilerin, hakikatleri ve gerçekleri ifade edip etmediği veya bunların bizim aklımız ve hayallerimizin ifadeleri olup olmadığı sorusunun cevabını aldığımız zaman, bunun cevabı da alınır. Modern bilim tarihi bize, bilimsel teorilerin zamanla değiştiğini söyler ve bazen yeni teorilerin üzerine oturduğu hesaplamaların sonuçlarıyla eskileri arasında uygunluk tesis edilse bile,

kavramların değişmeye meyyal olduğu tespit edilmiştir. Bizim şu anda meşhur ve iyi çalışılmış iki örneğimiz var: “Kuantum Teorisine mukabil klasik ışınım fiziği” ve “rölativite teorisine mukabil Newton mekaniği ve yerçekimi teorisi”. Biz, klasik parçacık kavramının nasıl değiştiğini ve dalga-parçacık dualite kavramının eskisiyle nasıl yer değiştirdiğini ve kuantum teorisinin dayanağını oluşturduğunu gördük. Ayrıca, klasik fizik determinizmi kuantum ölçümüne ait indeterminizmle yer değiştirmiştir. Bu yeni görüşler doğal kanun felsefesini tamamen değiştirmiştir. Şayet doğadaki kanunlar bağımsız olarak işlerse, determinizm Tanrı’ya ihtiyaç duymayabilir, fakat, farklı ve bazen çatışan kanunların hareketlerini koordine edecek ve sonuca karar verecek harici bir Tanrı’ya elbette indeterminizm ihtiyaç duyacaktır. Determinist bir kanun, bir tür kendi kendini yönetime zorlar; şayet kanunlar, bütün evrenin kendi kendini idare edebileceği tarzda determinist ise, bu durumda onu idare edecek harici bir faile ihtiyaç kalmaz. Aksine, indeterminizm tabiat kanunlarının yapısının temelini oluşturuyorsa, bu durumda elbette harici bir kanun koyucuya ihtiyaç kaçınılmaz hale gelir. Bu nedenle Einstein, Eski Bir (Tanrı)’in zar atma anlayışını kabul edemez⁶. İşte bu noktada akıl, zihnimizle tasarladığımız kanunlara uyma zorunluluğu olmayan fakat Tanrı tarafından tasarlanan kanunlara uyan tabiatla çelişir.

Bize keşfedilmesi söylenen tabii fizik kanunları aslında bizim zihnimiz tarafından tasarlanır; örneğin, Paul Davies’in zihni ile [tasarlanır], “Tanrı’nın Zihni” ile değil.

⁶ Einstein’ın Tanrı anlayışının bütün evren düzeniyle yakinen ilgili olduğunu dikkate almamız gerekmektedir. Bu yüzden zar atan bir Tanrı’yı reddetmesi tabiatdaki belirlenemezciğe (indeterminizm) karşı bir itirazdır.

Bu nedenle biz şu veya bu şekilde kendi zihnimizi ve kendi zihnimizin çalışma şeklini keşfediyoruz, Tanrı'nın Zihni'nin değil. Bu gerçek şu örnekle kolaylıkla anlaşılabilir; insanlar 200 yıldan fazla Newton'un yer çekim kanununu, güneş sistemini kontrol eden Tanrı'nın kanunu diye düşündüler. Astronomlar gökyüzündeki gezegenlerin yörüngelerini kesin bir şekilde hesaplamak için başarılı bir şekilde bunu kullanmalarına ve hatta daha sonra doğru şekilde keşfedilen diğer gezegenlerin varlığını öngörmelerine rağmen, sonradan ne Newton kanununun matematiksel formülünün ne de yer çekimiyle ilgili düşüncesinin doğru olmadığı ortaya çıktı. Bu nedenle iş başında (at work) kimse Tanrı'yı yakalayamaz, hatta Einstein'ın kendisi bile⁷.

Muhtelif çelişkili ve bağımsız kanunların kendileri, doğanın inceliğini ve tabii düzenin niteliklerini meydana getirme işini gerçekleştiremezler. Bu kanunlar, koordine edici bir mekanizmaya ihtiyaç duyacak ki o da, özü itibarıyla, yine tabiatın içinde başka bir kanun olacaktır. Aksi halde, tabiatın bizzatı kendi yapısına bağlı olmayan harici bir faile başvurmak zorundayız. Tabiatın içinde, bütün kanunları birleştiren tabii bir kanun bulma imkanı yoktur. Çünkü basitçe böyle bir kanunun doğadaki diğer bütün kanunların işleyişini tazammum etmesi ve gerekli koordinasyonu sağlaması gerekecektir. Yani bu kendi kendini baltalayan bir amaçtır; çünkü sonsuza değin kendini tekrarlayan böyle bir amaç bizim için hiçbir zaman anlaşılamayacaktır. O halde böyle bir ikilemden kurtulmak için, zaman ve mekan dışı fiil halinde olan, mutlak surette bizim kavrayışımız ve mantığımızıza bağlı olma-

⁷ Einstein'ın hayatının sonuna doğru, "Tanrı iş yaparken [Ona] muttali olmak istiyorum" dediği rivayet edilir. Muhtemelen böyle bir ayrıcalığa ancak öldüğü zaman ulaşmıştır.

yan ve doğaya tâbi olmayan harici bir illetin rolünü zorunlu olarak varsaymak gerekmektedir.

Evreni başlatan, yöneten ve devamlılığını sağlayan şey her ne ise onu veya harici bir kudret, irade ve akıl sahibi [bir varlık] ihtimalini ciddi şekilde kavrayabilmek için, fizikçiler ve diğer ilim adamları Tanrı hakkındaki düşünme metotlarını yeniden gözden geçirmek durumundadırlar. Tanrı, fiziksel uzay ve uzamın ötesinde fiil halinde ve var olan soyut bir varlık olarak düşünülmelidir. Aksi halde, şayet biz Tanrı'yı fizik dünyanın içinde ve bizim fizik dünyamızın bir parçası olarak düşünür ve kendi bilimsel ölçülerimize göre nitelendirirsek, o zaman elbette biz, Sean Carroll (Carroll 2003)'ün ortaya koyduğu gibi, "Tanrı'yı işin içine katmak şeyleri daha karmaşık hale getirecek ve bu hipotezler, bilimsel standartlar tarafından reddedilmelidir sonucunu çıkarmaya" götürüleceğiz. Tanrı fiziksel değildir. Şayet öyle olsaydı evrenin muhtevasında olurdu. O zaman Tanrı, evrenin kanunlarının konusu olurdu ve irade ve kudretinin devamlılığını sağlayacak ve yaptığı işleri koordine edecek doğa üstü bir güce ihtiyaç duyardı.

Kaynakça

Altaie, M.B. 1994., "The Scientific value of *Daqiq al-Kalām*", *The Journal of Islamic Thought and Scientific creativity*, 4, 1994, 7-18.

_____ 2002 "Back reaction of Quantum Fields at Finite temperature in an Einstein Universe", *Phys. Rev. D*65, 044028.

_____ and M.R. Setari 2003, "Finite-temperature scalar fields and the cosmological constant in an Einstein universe", *Phys. Rev. D*67, 044018.

_____ 2005. "Time in Islamic Kalām", makale,

- Einstein, God and Time konferansında sunulmuştur, University of Oxoford, Eylül 12-15, 2005.
- _____ 2005. *Nature and Causality according to Baqillani*, Jordan University, Dirasat B 33, No. 2, sf. 339-347.
- Âlûsi, H.M.1965. *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdat: Baghdad University Pres.
- _____ 1980. *A Dialogue between the Philosophers and the Mutakallimûn*, Beyrut, Arab Foundation for Studies, 2. Baskı.
- Barbour, I. 1998. *Religion and Science*, London: SCM Press.
- Carroll, S. 2003. Why (almost all) cosmologists are atheists?, God and Physical Cosmology: Russian-Anglo-American Conference on Cosmology and Theology, Notre Dame, Ocak/Şubat 2003.
- Coles, P. and F. Lucchin. 2002. *Cosmology*, New York: John Wiley&Son, Ltd.
- Craig, W.L. 2979. *The Kalâm Cosmological Argument*, London and Basingstoke: The Macmillan Pres Ltd.
- Cüveyni 1969. *eş-Şâmil Fî Usulü'd-Dîn, İskenderiye*, Riligious Library Publishers.
- Davies P.C.W. 1982. *The Accidental Universe*, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Gazalî, A. 2000, *Tehâfütü'l-Felâsife*, İng. çev.: Michael Marmura, Utah: Brigham Young University Pres.
- _____ 1983. *Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut: Dâr'ul-Kutûb'ül-İmiyye.
- Grünbaum, A. 1991, *Creation as a Pseudo-Explanation in Current Physical Cosmology*, *Erkenntnis* 35,233-54.

- _____ 1994. *Some Comments on William Craig's Creation and Big Bang Cosmology*, *Philosophia Naturalis*, 31, No. 2, S. 225-236.
- _____ 1989. *The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology*, *Philosophy of Science*, sayı: 56, No: 3, 373-394.
- Hartle, J.B. ve S.W. Hawking 1983, "The Wave Function of The Universe", *Phys. Rev.* D28, 2960.
- İbn Meymûn, 1969. *Delaletü'l-Hâirîn*, Arapça Çev.: Hüseyin Atay, Kahire, Religious Library Publishers.
- İbn Rüşd 001, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, İng. Çev.: Simon Van Den Bergh, Basım ve Dağıtım:
- Jammer, M. 1974. *The Philosophy of Quantum Theory*, New York: John Wiley.
- MacDonald, D.B. 1927. *Continuous re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology*, *Isis* 9, S. 326-344.
- Lovell, A. 1961. *The Individual and the Universe*, New American Library, New York: Mentor Boks.
- Şehristanî, A. 2004. *Kitabu'l-İkdam Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye. Trustees of the E.J.W. Gibb memorial.
- Walzer R. 1970. *Early Islamic Philosophers*, in *The Cambridge History of Late Grek and Early Medieval Philosophy*, Yayın: A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Weinberg, S. 2000. *The Cosmological Constant Problem*, Marina del Rey 2000, Sources and detection of dark matter and dark energy in the universe 18-26.
- _____ 1999. *A Designer Universe?*, Washington, D.C.,

American Association for the Advancement of Science'da Kozmik Disayn hakkındaki Konferansta verilen bir konuşma.

Wolfson, H. 1976. *The Philosophy of the Kalām*, Harvard University Press, 1976.

KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMESİ

Arş. Gör. Ümit KOCA*

Fıkıh Usûlü

Abdullah Karaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010 356 s, ISBN 978-605-4074-68-6.

Fıkıh usûlü ilmine dair Arapça olarak telif edilmiş bol miktarda çalışma bulmak mümkündür.

Alana yeni gönül verenler ya da bu saha ile yeni tanışanlar için bu eser bolluğu rahat çalışmaları ve kaynak sıkıntısı yaşamamaları adına büyük bir avantajdır. Ancak bu kaynaklardan istifade sürecinde bir sorunla karşılaşmaktadır ki o da alanla alakalı bir çalışma yapabilmek için Arap diline belli bir seviyede hâkim olunması gerekliliğidir.

Üzülerek söylemeliyiz ki bu dil sorunu nedeniyle alanın temel kaynaklarına yabancı kalındı ve bu süreç birtakım sorunları da beraberinde getirdi. Bununla beraber bu eksikliğin fark edilerek konuya gereken önemin verildiğini ve bu açığın kapatılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Gerek Arapça eğitime yoğunluk kazandırılması gerekse alanla ilgili Türkçe eserler verilmesi şeklinde çift yönlü bir çalışma ile bu eksiklik giderilmeye çalışılmaktadır. Hem kaynaklardan istifadenin kolaylaştırılması hem de alanla alakalı bilgilerin herkesin istifadesine sunulması adına bir süre bu eksiklik çeviri eserlerle giderilmeye çalışılmıştır. Bir süreliğine belli ölçüde ihtiyaca bu şekilde cevap verilme yoluna gidilmişse de özellikle çevirilerin, kaynak dilin kendine has üslubunu ve tabirlerini de beraberinde getirmesinden dolayı bu çözüm de

* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

geçici olmaktan kurtulamamıştır. Tam da bu noktada konunun önemini kavrayan bazı akademisyenlerimiz bu eksikliğin giderilmesi hususunda özgün eserler verme eğilimine girerek kalıcı adımlar atmışlardır. Size tanıtmak istediğimiz eser de bu minval üzere meydana getirilmiştir.

Abdullah Karaman tarafından kaleme alınan bu eser bir giriş ve onu takip eden üç müstakil bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde fıkıh usûlünün mahiyeti, tarifi, konusu, gayesi, faydaları, teşekkülü ve telif metotları hakkında bilgi veren yazar bu bölümün sonunda İmamiyye Şiasının fıkıh usûlü hakkında bilgi vermektedir. Bu metot yani ele alınan konuyla ilgi İmamiyye Şiasının görüşüne müstakil bir başlık halinde yer verilmesi daha öncesinde görmeye çok da alışık olmadığımız bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu bölümde Şianın kollarından Ehl-i Sünnet'e en yakın olanın Zeydiyye kolu olduğu belirtilmesine rağmen neden ağırlık olarak İmamiyye'nin görüşlerine yer verildi? sorusu aklımıza gelmekte ancak cevapsız olarak kalmaktadır (s.19). Belki Zeydiyye'nin usûl anlayışının dört büyük Sünni mezhebinin usul anlayışından önemli derecede farklılık arz etmediğinin düşünülmesi, belki İmamiyye'nin usûl müdevvenatının daha derli toplu olması, belki de daha başka bir sebepten dolayı genel olarak böyle bir tercihte bulunuldu.

Birinci bölümde yazar tarafından şer'î deliller tek tek ele alınıyor ve genellikle her bir delile dair Maliki, Hanefi, Şafii ve Hanbeli mezheplerinin görüşlerine yer veriliyor. Bu dört mezhebin görüşlerine yer verildikten sonra Şia-İmamiyyesinin konu ile ilgili görüşüne yer verilmek suretiyle bir sonraki başlık olan yeni delile geçiliyor. İlk olarak delilin tarifi yapılarak delilin çeşitlerinden bahsedilerek delillere ait genel bilgiler veriliyor. Ardından deliller,

asli ve ferî deliller şeklinde alışık olduğumuz tarzda işleniliyor. Asli delillerin ilki olan Kitab (Kur'an-ı Kerim) tarif edildikten sonra şâzz kıraatlerden bahsediliyor. Şâzz kıraat ise şöyle tarif ediliyor: "Kur'an'dan olduğu iddia edilen fakat bize kadar mütevâtir yolla gelmeyen kıraatlere usulcülerin verdiği addır". Burada Abdullah İbn Mesud'un ve Ubey b. Ka'b'ın Mushaflarına oruç kefareti, yemin kefareti gibi konularda atıflar yapılarak konu sürdürülüyor. Devamında Kitab'ın özelliklerinden, indirilişi ve kitap haline getirilişinden, delil oluşundan, Şia-İmamiyyesinin hüküm kaynağı olarak Kur'an'a bakışından, Kur'an'ın hükümlere delaletinden ve hükümleri açıklamasından bahsedilmektedir. Kitap ile alakalı son olarak onun muhtevassından aile hukuku, borçlar hukuku ve ceza hukuku gibi alanlara dair hükümlerine yer verilerek şer'î delillerden ilki olan Kitab bölümü tamamlanmaktadır.

Kitaptan sonra ise sünnet ikinci asli delil olarak ele alınmaktadır. Sünnetin tarifi, delil ve kaynak oluşu ve çeşitleri hakkında bilgi verilmektedir. Özellikle sahabenin ve müctehid imamların âhad haber ve onunla amel edilmesiyle ilgili görüşlerine geniş bir şekilde yer verilmektedir. Bu da hakkında özellikle amel konusunda farklı görüşlerin bulunmasından dolayı karmaşık bir hal alan konu ile ilgili okuyucuya doyurucu bir bilginin aktarılması anlamına geliyor. Ardından, Şia-İmamiyyeye göre sünnet, sünnetin kısımları ve delil oluşu hakkında bilgi veriliyor. Bu kısım, Kitab ve sünnetin delil olmaları, ihtiva ettikleri hükümler ve sübut-delalet bakımından karşılaştırılmasıyla son buluyor.

Asli delillerden üçüncüsü olarak sünnetten sonra icma'ya yer veriliyor. Tarifi, geçerlilik şartları, çeşitleri ve delil oluşundan bahsediyor yazar. İcma'nın gerçekleşmesinin imkânı konusuna da yeriyor ve çoğunluğa göre

icma'nın gerçekleşmiş olmasının mümkün olduğunu hat- ta icma'nın meydana geldiğini ifade ediyor. Devamında icma'yı kabul eden İslam hukukçularının bunun için bir- takım şartlar ileri sürdüğünü, bu şartlarınsa ancak sa- habenin ilk döneminde yani Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde gerçekleştiğini belirtiyor (s.133-134). Bu baş- lık Şia-İmamiyyesinin konu ile ilgili görüşüne yer verile- rek bitiriliyor. Burada onlara göre icma'nın tarifinin "ma- sumun kavlini keşfetmeye yönelik bir araçtır" şeklinde olup Sünnilerin tarifinden farklı olduğuna ve onlara göre Sünnilerin icma' anlayışlarını belirleyen faktörün, ortada Hz. Peygamber'in belirlediği bir imam namzedi varken onu bırakıp Ebu Bekir'e beyat edenlerin ve onların peşin- den gidenlerin bu tasarruflarına meşruiyet kazandırmak olduğuna yer veriliyor(s.136).

İcma'nın ardından asli delillerin sonuncusu olarak kıyas işleniyor. Tarifi, unsurları ve şartları hakkında bilgi verildikten sonra illet-hikmet konusuna değiniyor. Bura- da, hükümlerin illete göre mi yoksa hikmete göre mi ta'lil edileceği sorusunun cevabı niçini ile birlikte verilmeye çalışılıyor. İleti tespit etmenin yolları da anlatıldıktan sonra delil olma açısından kıyas ele alınıyor. Yine son olarak konu ile ilgili Şia-İmamiyyesinin görüşüne yer ve- rilerek bölüm noktalanıyor.

Asli deliller bu şekilde sıralanıp açıklandıktan son- ra fer'i delillere geçilip onlar da istihsan, mesâlih-i mürsele, seddü'z- zerâî, şer'u menkablenâ, kavlu's sahabî ve istishab şeklinde sıralanıyor. İstihsanla başlanarak bu bölüm de önceki bölüm gibi başlıklar halinde işlenilmeye devam ediliyor. İstihsanın fıkıh usûlü âlimlerince yapılan farklı tariflerinin olduğu ve farklı tarifler yapılmasının sebebi olarak bazılarının onu kıyasın bir çeşidi olarak değerlendirmesi, bazılarının ise genel kuralın istisnası

olarak kabul etmeleri belirtilirken ancak asıl sebebin ise istihsana eserlerinde ilk yer veren ve onu ilk kullanan Hanefilerin onunla ilgili kesin bir tarif vermemeleri gösteriliyor. Ardından istihsan çeşitleri sıralanıyor ve bunların nass sebebiyle istihsan, icma' sebebiyle istihsan, zaruret sebebiyle istihsan, maslahat sebebiyle istihsan, örf sebebiyle istihsan ve kapalı kıyas sebebiyle istihsan olduğu ifade edilerek teker teker izah ediliyor. Son olarak ise delil olarak istihsan ele alınarak bu başlık tamamlanıyor. Mesalih-i mürsele başlığı altında ise mesalih-i mürselenin tarifine, çeşitlerine ve delil oluşuna yer veriliyor. Onun bir delil olduğunu kabul etmeyenler olmakla birlikte dört büyük Sünnî mezhep imamı tarafından delil olarak kabul edildiği ifade ediliyor. Kıyas, istihsan ve mesalih-i mürselenin karşılaştırılmasıyla bu başlık da sonlandırılıyor.

Örf deliline gelindiğinde ise önce örfün tarifine yer veriliyor sonra ise örf yerine kullanılan âdet ve teâmül kelimelerine değiniliyor. Örf, sahih ve fasit olmak üzere ikiye ayrıldıktan sonra sahih örf amelî, kavli, umûmî ve husûsî örf alt başlıkları şeklinde ele alınıyor. Örfün çeşitlerine değinildikten sonra şartları sıralanıyor ve delil oluşu açısından örf ele alınıyor. Son olarak ise örfe bağlı olarak hükümlerin değişip değişmeyeceği konusuna işaret ediliyor. Seddü'z- zeraî de ise öncelikle seddü'z- zerâînin tarifine yer veriliyor. İkinci olaraksa mefsedete götüren fiiller konusu işleniyor ve delil oluşu açısından seddü'z- zerâînin değerlendirilmesiyle bu başlık da tamamlanıyor. Şer'u menkablênâ ele alınırken de benzer bir yol takip ediliyor. Önce şer'u menkablênânın tarifi veriliyor ardınca kısımları Kur'an-ı Kerim'de veya Hz. Peygamberin hadislerinde yer almayan hükümler ve Kur'an-ı Kerim'de veya Hz. Peygamberin hadislerinde zikredilen hükümler şek-

linde ikili bir taksime tâbî tutuluyor. Birincisinin Muhammed ümmetini ilgilendirmediği belirtilerek ikincisi de kendi içerisinde üç alt başlık şeklinde ele alınıyor. İlki önceki ümmetleri ilgilendiren ve Müslümanlar bakımından neshedilmiş olduğuna dair delil bulunan hükümler; ikincisi, Müslümanlar hakkında geçerli olduğuna dair delil bulunan hükümler; üçüncüsü ise neshedildiğine dair bir delil bulunmayan ve Müslümanlar hakkında da geçerli olup olmadığı bildirilmeyen hükümlerdir. Bunların her biri yazar tarafından konu ile ilgili mezhepler arası ihtilaflarla birlikte tek tek ele alınıyor. Son olaraksa şer'u menkabelnânın delil oluşu açısından değerlendirilmesiyle bu başlık da noktalanıyor. Kavlu's- Sahabî başlığı işlenirken de önce tarifi veriliyor ardından delil oluşu açısından konu ele alınıyor. Feri delillerin sonuncusu olan istishab da aynı şekilde işleniyor. Öncelikle tarifi veriliyor sonra istishabın çeşitlerine geçilerek bunlar beraati asliye istishabı, ibâhe-i asliye istishabı ve şer'î hüküm istishabı olarak sıralanıyor. Son olaraksa başka delil olmadığı zaman onun bütün mezheplerce delil olduğu belirtilerek konu tamamlanıyor.

İkinci bölümde ise şer'î delillerden çıkarılan hükümler konusu işleniyor. Ele alınan hükümler olunca haliyle hâkimin tarifi ile başlanıyor. Devamında ise İslam âlimlerinin hükümlerin idrakini temin eden yolun ne olduğu hususundaki ihtilafına ve bu ihtilaflar çevresinde konu il ilgili Eş'arî, Mutezile ve Maturidilerin görüşlerine yer verilerek konu devam ettiriliyor. Ardından fukaha ve kelamcı ekolüne göre hükmün tarifi veriliyor. Tariften sonra hüküm, teklifi hükümler ve va'dî hükümler şeklinde iki kısımda işleniyor. Burada da konu hem fukaha hem de kelamcı ekol açısından ele alınıyor ve teklifi hüküm ile va'dî hüküm arasındaki farklar verilerek teklifi

hükmün kısımlarına geçiliyor. Teklifi hükümler de talebin olumlu-olumsuz oluşu ve bağlayıcı olup olmaması bakımından ve talebin umumi olup olmaması bakımından şeklinde kendi içinde de bir tasnife tabi tutuluyor. Talebin olumlu-olumsuz oluşu ve bağlayıcı olup olmaması bakımından teklifi hükümler vâcib, mendub, haram ve mekruh başlıkları altında ve her bir başlık da kendi alt başlıklarıyla birlikte işleniyor. Vacibin farklı açılardan kısımları kısa örneklerle açıklanmaya çalışılıyor. Mendub alt başlığında sünnet, nâfile, tetavvu, ihsan ve fazilet kelimelerinin mendub ile ya aynı ya da yakın manada kullanıldıkları belirtildikten sonra mendubun kısımları veriliyor. Haram da kısımları ile işlendikten sonra mekruha geçiliyor ve burada Hanefilerin genelden ayrı olarak mekruhu iki kısma ayırmalarına da temas ediliyor. Mubah konusu da aynı şekilde işlenildikten sonra talebin umumi olup olmaması bakımından teklifi hükmün kısımlarına geçiliyor. Bu kısımda azimet, ruhsat ve ruhsatın neveleri verilerek va'dî hükmün kısımları aktarılmaya çalışılıyor. Bunlar sebep, şart, rükun, mâni, sıhhat-fesat ve butlan olarak sıralanarak tek tek izah ediliyor. Ayrıca burada sebep ile illet arasındaki farka ve şart ile rükun arasındaki farka da yer veriliyor.

Hâkim, hüküm ve hükmün kısımları ele alındıktan sonra el-mahkûmu fih yani hükmün mevzuu olan fiiller konusuna yer veriliyor. Burada el-mahkûmu fihin tarifi, şartları ve kısımları verilerek konu tamamlanıyor. Ardından el-mahkûmu aleyh yani hükmün muhatabı olan mükellef konusu işleniyor. Mükellefin tarifi ve mükellef olmanın şartları verildikten sonra ise ehliyet ve kısımlarına geçiliyor. Ehliyetin tarifi verilerek ehliyet, vücûb ve edâ ehliyeti olarak ele alınmasının ardından ehliyet bakımından insan hayatının evreleri inceleniyor. Sonrasında ise

ehliyet arızalarına yer veriliyor. Ancak fıkıh usûlü kitaplarında görmeye alışık olduğumuz semavi arızalar ve müktesep arızalar şeklinde bir tasnife gidilmeyip böyle bir tasnif olduğuna atıf yapılarak sadece ehliyet arızaları olarak akıl hastalığı, uyku, bayılma ve sarhoşluğa değinilmesi dikkatimizi çekiyor (s.254).

Üçüncü bölümde ise kaynaklardan hüküm çıkarma metotları konusu işleniyor. Usul âlimlerinin kaynaklardan hüküm çıkarmayı ifade etmek için istinbat terimini kullandıkları herkesin malumudur. Burada konu ile ilgili olarak üç tür metottan bahsediliyor. Bunlardan ilki dilin hususiyetlerinden faydalanma metodudur. Burada Hanefilerin lafza dair en geniş taksimi yaptığından bahsedilerek bu taksim üzerinden konu ele alınıyor. Hanefilerin taksimine göre lafzın dört bakımdan taksime tabi tutulduğunu ve bunların vaz' olunduğu mana bakımından lafız, kullanıldığı mananın vaz' olunduğu mana ile aynı olup olmaması bakımından lafız, kullanıldığı manaya delaletinin açıklık derecesi bakımından lafız ve son olarak da manaya delalet şekli bakımından lafız olduğu bildirilerek bu dört taksim ayrı ayrı ele alınıyor. Vaz' olunduğu mana bakımından lafzın kısımlarının has, âmm, müşterek ve müevvel şeklinde ele alındığı belirtilecek yazar tarafından aslında müevvelin de müşterek içerisinde değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı ileri sürülüyor (s.282).Yine burada has lafzın tarifi verilerek delaletinden bahsedildikten sonra has lafzın çeşitlerine ve mutlakın mukayyede hamledilmesine de yer veriliyor. Emir ve nehiy konuları da hâss lafzın diğer iki çeşidi olarak anlatılarak bunların müceplerine ve delaletlerine de değiniliyor. Ayrıca nehiy ve haram kılmadan sonra gelen emir konusu da mevcut ihtimaller verilerek işleniyor ve konu ile ilgili takdire şayan görüşün ise yasaktan önceki

hükmün geri gelmesi şeklindeki görüş olacağı ifade ediliyor. Has lafız tamamlandıktan sonra amm lafız konusuna geçiliyor. Âmm lafzın tarifinin verilmesinin ardından umum ifade eden lafızlar beş madde halinde sıralanıyor (s.273–274). Amm lafzın tahsisi meselesi bir cumhur bir de Hanefiler açısından olmak üzere iki açıdan da veriliyor. Burada muhassısın (tahsis eden delilin) kısımları da müstakil muhassıs ve gayr-i müstakil muhassıs şeklinde beyan ediliyor ve her iki kısım da alt başlıklarıyla birlikte işleniyor. Amm lafzın delaletine de değinildikten sonra özel bir sebebe binaen vârid olan âmm hususuna da işaret ediliyor. Bu konuda usulcüler arasında ihtilaf olduğu ifade edildikten sonra tercih edilen görüşün hususi bir sebebe binaen gelmiş olması âmm lafzı umumundan çıkararak hususi sebebe has kılmaz aksine, taşıdığı mananın uygun olduğu bütün fertler için geçerlidir şeklindeki görüş olduğu ifade ediliyor. Sonrasında müşterek lafza geçiliyor. Burada müşterek lafzın tarifi ve hükmü verildikten sonra müşterek lafzın umum ifade etmesi meselesi işlenerek konu ile ilgili Hanefilerin de içinde bulunduğu cumhurun görüşü ile Şafiilerin görüşüne yer veriliyor. Takdire şayan görüşün ise müşterek lafız ile onun delalet ettiği manalardan biri muayyen edilmeden manalardan her birinin bir anda kastedilmesinin kabul edilemez olduğu şeklindeki görüş olduğu ifade edilerek sebebi ise nassların muallâk bırakılmasının mükellefler için zorluk meydana getireceği şeklinde açıklanıyor.

Kullanıldığı mananın vaz' olunduğu mana ile aynı olup olmaması bakımından lafızlar hakikat, mecaz, sarih ve kinaye şeklinde dört kısma ayrılarak işlenilmektedir. Her birinin tarifi ve hükmü verildikten sonra kullanıldığı manaya delaletinin açıklık derecesi bakımından lafzın kısımlarına geçiliyor. Bunlar, manaya delaleti açık onla-

lar ve manaya delaleti kapalı olanlar şeklinde ele alınıyor. Manaya delaleti açık olanlar zahir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde sıralanarak teker teker açıklanıp hükümleri belirtiliyor. Hanefilerin dışındakilerin ise burada zahir ve nass şeklinde ikili bir gruplama yapıldığına da işaret ediliyor. Ayrıca, teville müsait olan zâhir ve nass lafızlardan dolayı tevil konusuna da yer veriliyor. Tevilin tanımını yapılarak sahih bir tevilin şartları sıralanıyor ve tevilin çeşitleri de beyan ediliyor.

Manaya delaleti kapalı olan lafızlarsa hafi, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde sıralanarak her birinin tarifi yapılmakta ve hükümleri belirtilmektedir. Yine Hanefiler haricindeki usulcülerin manaya delaletinin kapallığı bakımından lafızları mücmel ve müteşâbih olarak ikili bir tasnife tabi tutmalarına da işaret edilmektedir.

Manaya delalet şekli bakımından lafızlar ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti şeklinde kısımlara ayrılarak beyan edilmektedir. Hanefilerin dışındaki usulcülerin ise delâleti, delâletü'l-mantuk ve delâletü'l mefhum şeklinde ikiye ayırdıkları ve delâletü'l mefhumun da kendi içerisinde mefhûmu'l muvâfaka ve mefhûmu'l muhâlefe şeklinde tekrar ikiye ayırdıkları beyan ediliyor. Mefhûmu'l muhalefetle amel etmenin şartlarının verilmesi ve onunla amel etme konusundaki usulcülerin görüşlerine yer verilmesiyle bu bölüm de tamamlanmış oluyor.

Buradan istinbat delillerinden ikincisi olan deliller arasındaki çelişkiyi (tearuz) ortadan kaldırma metoduna geçilmektedir. Dört Sünnî mezhebe, hadisçilerin ekserisine, Zâhirilerden İbn Hazm'a, Mutezile ve Şia'nın bir kısmına göre katî ve zannî deliller arasında hakiki bir tearuz olmadığı; mevcut tearuzun hakikatte değil müctehidin nazarında olacağı beyan ediliyor. Konunun devamında ise

teâruzun tarifi verilerek onu ortadan kaldırmak için tatbik edilen metotlar ortaya konulmaya çalışılıyor. Tearuzu ortadan kaldırma yolları iki durum üzere ele alınıyor. Birincisi tearuzun nasslar arasında olması durumu, ikincisi ise tearuzun nassların haricindeki deliller arasında olması durumu şeklinde bir tasnife gidilerek konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılıyor. Teâruzun nasslar arasında olması başlığı altında ilk ele alınan konu olarak nesh karşımıza çıkıyor. Burada neshin tarifi verilerek neshin varlığı, şartları ve çeşitleri hakkında bilgi veriliyor. Neshi kabul eden ve etmeyen hükümler başlığı altında bütün şer'î hükümlerin neshi kabul etmeyeceği ancak bir kısmı için bundan söz edilebileceği ve onun da sadece Hz. Peygamber'in döneminde mümkün olup vefatından sonra söz konusu olamayacağı ifade ediliyor. Kur'an'ın sünnet ile neshini ise sadece Hanefilerin kabul ettiği, hatta onlara göre Kur'an ayetlerinin meşhur sünnetle de nesh olunabileceği ifade edildikten sonra İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e göre mütevâtir de olsa sünnetin asla Kur'an ayetlerini nesh edemeyeceği aktarılıyor. Neshi bilmenin yolları da verildikten sonra neshin hikmetleri izah ediliyor.

Teâruz yukarıdaki şekilde beyan edildikten sonra tercih konusu ele alınarak tercih, "Tearuz halindeki delillerden birini ihtiva ettiği tercih ettirici sebebe dayanarak tercih etmek ve diğerini terk etmektir." şeklinde tarif ediliyor. Burada zahirin nass ile tearuzu, nassın müfesser ile tearuzu ve muhkemin nass ile tearuzu örneklerle beyan ediliyor.

Tercihin ardından cem ve Tevfik konusu bir örnek çevresinde aktarılmaya çalışılıyor. Cem ve tevfikten sonra ise tesâkut ve terk konusu ele alınarak "Cem' ve Tevfik yoluyla da uzlaştırılmayan delillerle amel edilmemesi"

şeklinde tarif ediliyor. Ardından konu kûsuf namazı örneği ile açıklığa kavuşturulmaya çalışılıyor.

Tearuzun nasslar haricindeki deliller arasında olması durumu da ele alınarak böyle durumlarda nasıl bir yol haritası izlenmesi gerektiği açıklanmaya çalışılmaktadır.

İstinbat metodlarının üçüncüsü aynı zamanda da sonuncusu olarak ise İslam hukukunun maksatlarını keşfetme metodu izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu bölümde şeriatın maksatları, zaruriyyâtın korunması, haciiyyâtın korunması ve tahsiniyyâtın korunması şeklinde üç başlık altında işleniyor. Zarurî maslahatlar dinin korunması, canın korunması, aklın korunması, neslin korunması ve malın korunması şeklinde alışık olduğumuz bir tasnifle izah ediliyor. Hacıyyât kabilinden olanların, insanların rahat ve kolaylık içinde bir hayat yaşayabilmeleri adına ihtiyaç duydukları maslahatlar oldukları; tahsiniyyât kabilinden olanların ise insanların üstün ahlak, edeb, olgunluk ve güzel davranış üzere yaşamlarını temin eden maslahatlar oldukları ifade ediliyor.

İctihad ve taklid bölümünde ise öncelikle ictihadın tarifi verilerek neveleri ve şartları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ardından ictihadın caiz olduğu ve olmadığı konulara değinilerek konuya devan edilmektedir. Yazar tarafından burada ayrıca hicri dördüncü asırdan sonra ictihad kapısının kapandığı şeklindeki görüş eleştiriliyor ve bunun arkasında mezhep taassubu olduğu ileri sürülüyor. Yine aynı şekilde ictihadın bir zaruret hatta farz-ı kifâye olduğu ifade ediliyor (s.337).İctihadın hükmü ve değişmesi konularına da değinilmesinin ardından taklide geçiliyor. Taklid, “hüccet ve delil aramadan başkasının görüşünü kabul etmek ve içtihadıyla amel etmektir.” şeklinde tarif edildikten sonra taklidin hükmüne yer verili-

yor. Ayrıca, belirli bir mezhebe tabi olmanın dindeki yeri nedir sorusuna da açıklama getiriliyor. Son olarak Şia'ya göre icihad ve taklid ele alınarak bölüm tamamlanıyor.

Alışık olduğumuz usul kitabı formundan çok da farklı olmasa da bazı yazım hataları dışında dilin güzel ve akıcı kullanılması dikkatimizi çekiyor. Ders kitabı formatına uygun hazırlanmış olan bu çalışmada konuların aşırı ayrıntıya boğulmadan aktarılmaya çalışılması özellikle alanla yeni tanışanlar için bir tercih sebebi olacağı kanaatindeyiz. Alana has terimlerin ve tanımlarının hem Arapça'larının hem de Türkçe'lerinin verilmesi bir sonraki adımda yani asıl kaynaklara inilmesi aşamasında bir aşinalık kazandıracaktır. Genelde konu ile alakalı bir, çok nadiren iki örnek verilmesi bazen ise hiç örnek verilmesi kısmen bazı noktaların netleşmeden geçilmesine neden olduğunu da belirtmek istiyoruz. Her şeye rağmen ciddi bir emek mahsulü olan bu çalışma için hocamızı tebrik ediyor ve bu alandaki ihtiyacın giderilmesi adına çalışmaların sürdürülmesi temini ediyoruz.