

İLÂHİYATTA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

Ekim 2022

Editörler

Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ARI

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editörler / Editors • Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ARI
Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2022
ISBN • 978-625-430-455-2

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler

Ekim 2022

Editörler

Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ARI

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

MEVLİD İCRALARINDA VEZİN KULLANIMI (MÜZİKSEL
TAVIR ANALİZLERİ İÇİN BİR MODEL ÖNERİSİ)

Muhammed Recai Çiftçi 1

Bölüm 2

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN LETÂİFÜ'L-
MİNEN'İNDE VELÎLİK VE KERÂMET

Zeynep Gülten YILMAZ 31

Bölüm 3

KUR'ÂN'I KERÎM'DE ZİKRİ GEÇEN RABBÂNİYYÛN VE
AHBÂR KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ertuğrul DÖNER 47

Bölüm 4

MUHAMMED ABDUH VE REŞİD RIZÂ'NIN DİN ANLAYIŞI
(MENÂR TEFSİRİ ÖRNEĞİ)

Ertuğrul DÖNER 75

Bölüm 5

TÜRK TAVRI - ARAP TAVRI TİLÂVET İKİLİĞİNDE
BELİRLEYİCİ BİR PARAMETRE OLARAK TEMPO
(EK İNCELEME: TECVİD UYGULAMALARININ
SÜRELENDİRMESİ)

Muhammed Recai Çiftçi 91

Bölüm 6

BİR MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ OLARAK AHZÂB
SÛRESİ 72. ÂYETİN TAHLİLİ VE BU BAĞLAMDA BİR MEÂL
DENEMESİ

Nazife Vildan Güloğlu 113

Bölüm 7

BATIDA “DİN VE ENGELLİLİK” ÇALIŞMALARI ÜSTÜNE BİR
ANALİZ

Yunus BUCUKA..... 133

Bölüm 8

KUR’ÂN’IN TOPLUMSAL DİNAMİKLERİ

Halit BOZ 155



BÖLÜM 1

MEVLİD İCRALARINDA VEZİN KULLANIMI (MÜZİKSEL TAVIR ANALİZLERİ İÇİN BİR MODEL ÖNERİSİ)

Muhammed Recai ÇİFTÇİ¹

¹ Muhammed Recai Çiftçi, Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://orcid.org/0000-0003-0915-982X>

1. GİRİŞ

Türk din musikisinin, icrasıyla öne çıkan formlarından biri de mevliddir. Divan edebiyatında da bir nazım türü olan mevlid, Pekolcay'ın tanımıyla¹ “Hz. Peygamber’in doğumunu, peygamberliğini, mucizelerini, miracını ve vefatını konu edinen mesnevi² şeklinde yazılmış şiirlerdir.” Hz. Muhammed’in doğumu da mevlid olarak adlandırıldığı gibi, doğum yıl dönümü vesilesiyle yapılan törenler ve bu törenlerde okunmak üzere yazılmış eserler de mevlid olarak adlandırılmaktadır.³

Türk din musikisinde bir icra formu olarak mevlid, Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) asıl adı *Vesiletü'n-necât* olan şöhretli mesnevisinden bölümlerin, vezin yapısına ve makamsal kurallara dikkat edilerek irticâlen okunmasıdır. Mevlidin Osmanlı döneminde bestelenerek de okunduğu bilinmektedir. Koca ve Turabi, bazı el yazması mevlid nüshalarının kenar notlarında beyit ve mısraların hangi makam seyrine göre okunacağını belirten bilgilere rastlandığını aktarmaktadır.⁴

Özcan mevlidin, başta Hz. Muhammed'in doğum yıl dönümü (mevlid kandili), mübarek gün ve geceler (kandiller) olmak üzere din büyüklerini anma, ölüm, doğum, sünnet, evlenme, hac ibadetini yerine getirme vb. olayların ardından sevinç ve üzüntülerin beraberce paylaşılması için düzenlenen toplantılarda okunmasının yaygın bir âdet haline geldiğine işaret etmektedir.⁵ Osmanlı döneminde de müslümanların yoğun bir şekilde rağbet gösterdiği ifade edilen⁶ mevlid icrasında, 18. yüzyılda Hâfız Şühûdî Mehmed Efendi, Mustafa Rızâ Efendi, Çâlâkzâde Şeyh Mustafa Efendi, Hüseyin Dede, 19. yüzyılda Aksaraylı Âmâ Hâfız Hasan Efendi, Fındıklılı Hacı Hakkı Efendi, Hâfız Yûsuf Efendi, Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi, Ali Baba, Hâfız Âşir, Rifat Bey, Şeyh Ömer Efendi, Hopçuzâde Mehmed Şâkir Efendi, Kemal Efendi, Mehmed Rûşen Efendi, Mutafzâde Ahmed Efendi ve Hasan Rızâ Efendi önde gelen isimler olarak sıralanabilir.

20. yüzyılda ise Hâfız Sâmi, Boyabatlı Mustafa Şevki Efendi, Hâfız

1 Pekolcay, N. (2005). *Süleyman Çelebi*. İstanbul: Dergah Yayınları, s. 15.

2 Her beytin dizeleri kendi aralarında uyaklı, aruz bahirlerinin kısa kalıplarıyla yazılan uzun nazım biçimlerine mesnevi denir. Bu şekilde ortaya konulan yapıtlara da özel olarak mesnevi adı verilmiştir. Mevlâna Celaledin Rûmî'nin 25700 beyitlik eseri buna bir örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Dilçin, C. (1983). *Örneklerle Türk şiir bilgisi: Ölçüler, uyak, nazım biçimleri, söz sanatları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 167.

3 Özel, A. (2004). Mevlid. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 29, 475-479. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

4 Koca, F. ve Turabi, A. H. (2017). Câmî Mûsikîsi. A. H. Turabi (Ed.), *Türk din mûsikîsi el kitabı* içinde (71-106. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları, s. 97.

5 Özcan, N. (1997). Mevlid. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 29, 484-485. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

6 Koca, F. ve Turabi, A. H. (2017). Câmî Mûsikîsi. A. H. Turabi (Ed.), *Türk din mûsikîsi el kitabı* içinde (71-106. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları, s. 97.

Kemal⁷, Hasan Rızâ Efendi, Muhyiddin Tanık, Hâfız Burhan, Mecit Sesigür⁸, Esat Gerece, Üsküdarlı Ali Efendi, Sebili Hüseyin, Kâzım Büyükkaksoy, Halil İbrahim Çanakaleli, Aziz Bahriyeli, Fevzi Mısır, Emin Işık, Zeki Altun, Bekir Sıtkı Sezgin ve Kâni Karaca⁹ gibi bugün hayatta olmayan okuyucuların yanında Amir Ateş, Kadir Konya, Bekir Büyükbâş, Yunus Balcıoğlu, M. Hadi Duran ve Aziz Hardal gibi halen hayatta olup mevlid icrası ile temayüz eden okuyucuların bu alanda önemli figürler olarak kabul edildiği söylenebilir.

Mevlid icrasının nitelik yönüyle müzikal bir gelenekten izler taşımalarının önemli olduğu mevlid icracılarının her platformda dile getirdiği bir husustur. Burada gelenek olarak kastedilen şey, günümüzde yaygınlıkla ‘tavır’ kavramıyla ifade edilmektedir. Daha önceki araştırmalarımızda da işaret ettiğimiz¹⁰ bu kavramın sınırlarının, bugün genel olarak ‘izlenimsel yargılar’la çizilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Buna karşın, Türk müziği branşındaki bütün icra alanları için, onların kimlik kartında önemli bir yeri dolduran *tavır* olgusunun, ‘subjektif değerlendirmeler’e bırakılmayacak ölçüde önemli bir kavram ve inceleme alanı olarak önümüzde durduğu ifade edilmelidir.

Tavır kavramının içinin, Türk müziğindeki her icra alanı için ayrı ayrı belirleyici unsurlarla doldurulabileceği düşünülmektedir. Zira saz ve söz müziklerinin farklı yapısal unsurlarla meydana geldiği bilinmekte, her iki başlığa ait müzik örneklemelerinin de -örneğin usullü ve serbest zamanlı gibi- ayrışmaya gidebildiği görülmektedir. Türk din musikisi özelinde ezan, Kur’an tilâveti ve mevlid icrâsı gibi oldukça çeşitlenen türlerin de tavır yönüyle ele alınması için müzikten başlayıp tıp, dilbilim ve kıraate kadar uzanan geniş bir kuramsal çerçeve ile dizayn edilecek interdisipliner yaklaşımların ve her bir türe özgü analiz yöntemlerinin tesisi çok büyük önem arz etmektedir.

İcra türlerinin tavır yönüyle ele alınması için belirlenecek parametreler farklı araştırmaların konusu olmakla birlikte, bu araştırmada mevlid icralarının tavır kodlarını belirlemede hemen belirgin bir parametre olarak vezin kullanımını incelenmektedir.

7 Özcan, N. (1997). Hâfız Kemal. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 92-93. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

8 Sağman, A. R. (1947). *Meşhur Hafız Sami Merhum*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, s. 117.

9 Paçacı Tunçay, G. (2019). Kâni Karaca. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (3. bs., Cilt Ek-2, 16-17. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

10 Bu kavramın Kur’an tilâveti alanı için de kullanıldığına daha önceki çalışmalarımızda işaret etmiştik. Bkz. Çiftçi, M. R. (2021). Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil’in murattel ve mücevved tilavetlerinin karşılaştırmalı zamansal analizi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, 159-180. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.997421>

2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE METODOLOJİSİ

Türk din musikisi alanında incelenen mevlid icrası üzerine bilimsel nitelikli çalışmalar literatürde çok fazla bulunmamaktadır. Türk din musikisi sahası özelinde yapılan bir takım araştırmalarda, gerek okuyuş biçimlerinin gerekse icra türlerinin ‘tavır’ kavramı ile nitelenerek söz konusu edildiği veya bir takım yöntemlerle incelenmeye çalışıldığı gözlenmiştir. Bu araştırma, bugün sıklıkla kullanılan ve sadece izlenimsel yargılar ve subjektif değerlendirmelerle sınırı çizilmeye çalışılan tavır kavramının, sahamızın icra türleri için bilimsel yaklaşımlarla ortaya çıkarılabilecek farklı özellikleri olduğuna ışık tutmak üzere planlanmıştır. Daha önceki araştırmamızda işaret edilen ve tarafımızca planlanan araştırma zincirinin önemli bir halkası olan bu çalışmamızın temel amacı ‘mevlid icra tavrının vezezin kullanımını yönünden sınırlarını belirlemek’ şeklinde ifade edilebilir.

2.1. Problem Durumu

20. yüzyılın başlarından itibaren mevlid icracılığı ile ön plana çıkan okuyucuların üç kuşağa ayrıldığı düşünüldüğünde, bunların icradaki vezezin kullanımının sayısal özellikleri bugüne kadar inceleme konusu olmamıştır. Analiz sonucu elde edilen değerlerin, icranın geleneksel özelliklerine dair önemli ipuçları sunacağı düşünülmektedir.

2.2. Problem Cümlesi

20. yüzyıldaki mevlid icracılarının okuyuşlarındaki vezezin kullanımını hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

2.3. Hipotez

20. yüzyıldaki mevlid icracılarının mevlid okuyuşları, vezezin kullanımını yönüyle analiz edildiğinde, tavır konusunda önemli ipuçları sunacak verilerin elde edilebileceği görülebilir.

2.4. Alt Problem Soruları

• Hâfız Kemal’in tevhid bahri okuyuşundaki vezezin kullanımını hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

• Kâni Karaca’nın tevhid bahri okuyuşundaki vezezin kullanımını hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

• Mehmet Hadi Duran’ın tevhid bahri okuyuşundaki vezezin kullanımını hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

• Mecid Sesigür’ün velâdet bahri okuyuşundaki vezezin kullanımını hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

• Aziz Bahriyeli’nin velâdet bahri okuyuşundaki vezezin kullanımını

hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

- Yunus Balcıoğlu'nun velâdet bahri okuyuşundaki vezin kullanımı hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

2.5. Yöntem

Bu araştırma, mevlid icralarının özellikle vezin kullanımı yönüyle hangi noktalarda benzeşip ayrıştığını ortaya koyan betimsel bir nitelik taşımaktadır. Bu çerçevede vezin hecelerinin ortalama süre düzeyleri öncelikli analiz konusudur. Kısa ve uzun hecelerın süre ortalamaları, bunların birbirine süre düzeyinde oranlamaları, tef'ile yapılarının belirginlik düzeyi¹¹ bu analizin bakış açısını oluşturmaktadır.

İkincil derecede, okuyuşların mısra süre ortalamaları, okuyuşun kısa hece süre ortalamasına bağlı tempo değeri ve toplam okuyuş süresi de incelenecektir.

Araştırmanın örneklemini olarak tevhid ve velâdet bahirleri, Praat fonetik analiz yazılımı¹² ile incelenmiştir. Vezinlerin süre değerleri ve ikincil seviyede incelenecek olan parametreler tablo ve grafikler aracılığıyla ortaya konulmuş ve karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu yöntemle hipotezin test edilmesi sağlanmıştır.

2.6. Sınırlamalar

- Bu araştırmada elde edilen veriler ve bunlara bağlı olarak yapılacak yorumlar, ulaşılabilen kaynaklarla sınırlı olup, araştırmamız ile ilgili farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür.

- Analiz edilen kayıtlar için 'web ortamlarından ulaşılabilirlik' özelliği tercih edilmiştir.

- Metin olarak Süleyman Çelebi'nin mevlidinden tevhid ve velâdet bölümlerinin okunuşları incelenecektir. Söz konusu bölümlerin metnine *Veri Toplama ve İşleme Teknikleri* bölümünde yer verilmiştir.

- Bu araştırmada, makamsal yapıların kullanıldığı mevlid icraları incelenmektedir. Ancak makamsal analize yer verilmeyecektir.

- İcralarda bütün okuyucuların okuduğu ortak beyitler ele alınmış olup, sadece bir ya da iki okuyucu tarafından okunan beyitlere incelemede yer verilmemiştir. Velâdet bahrinde özellikle "rahmeten lil âlemdir Mustafâ" beytinden itibaren yürükçe okuma eğilimi sergilenmesinden

11 Bu okuyuş biçimi *taktı'* olarak adlandırılır. Mısradaki hecelerın, uzunluk ve kısalıkta, kalıpta karşılıkları olan hecelere (Âmine Hâ – tun Muhammed – ânesi örneğindeki gibi) uygun olarak okunması demektir. Bkz. Sağman, A. R. (1951). *Mevlid nasıl okunur ve mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, s. 34.

12 Boersma, P. ve Weenink, D. (1992). *Praat: Doing phonetics by computer*. <http://www.praat.org/>

dolayı, vezin kullanımında –konuşma hızı düzeyine yakınlık gibi- standart dışı metro-ritmik değişimler görülmekte, buna bağlı olarak melodik hattın da oldukça sadeleştiği gözlenmektedir. Analiz edilecek verilerden belirgin biçimde ayrılan bir bölümün kapsam dışı bırakılması, araştırmanın sağlıklı sonuçlara ulaşması açısından önem arzettiğinden, söz konusu beyitten sonrakiler inceleme dışı bırakılmıştır.

- Arûz, araştırmamızın doğrudan bir inceleme konusu olmadığından, bu konuda detay bilgilere de yer verilmeyecektir.

- İcra kayıtlarından bazılarının ilkel teknolojiler ile hazırlanmış olmasından kaynaklı olarak orijinaline göre hızlanmış ya da yavaşlamış olma ihtimali bulunsa da, kayıtların icracının gerçek okuyuşunu yansıttığı varsayılmaktadır. Muhtemel bir kayıt deformasyonu, zaten bütün icra için geçerli olacağından vezin analizi için herhangi bir negatif etkiden bahsedilemeyecektir. Bu noktada belirgin bir deformasyon da gözlenmemektedir.

- Bu araştırmada incelenen bahirlerin okunuşu, Praat fonetik analiz yazılımı ile çözümlenmiş ve elde edilen veriler esas alınmıştır.

2.7. Varsayımlar

- Hâfız Kemal, Mecid Sesigür, Kâni Karaca, Aziz Bahriyeli, Yunus Balcıoğlu ve Mehmet Hadi Duran'ın mevlid icrası konusunda ülkemizin önemli okuyucuları olduğu, mevlid icrası konusunda alanı temsil kabiliyetine sahip olduğu, bu konuda gerekli olan asgari müzik teori ve pratik bilgisine, yeterli teknik donanım ve kabiliyete sahip olduğu,

- İcrada kullanılan makamın, vezin kullanım biçimlerinde etkisiz olduğu,

- Youtube adlı web ortamından ulaşılan, daha çok görüntüsüz olan okuyuş kayıtlarının okuyucuların kendilerine ait olduğu,

- Araştırmada kullanılan Praat yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu varsayılmaktadır.

2.8. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini, İstanbul'daki mevlid kültürünü temsil eden mevlid icracıları teşkil etmektedir.

Örneklem kümesi için ise 20. yüzyıldaki mevlid icracıları üç kuşak şeklinde kurgulanarak, her birinden ikişer okuyucu tespit edilmiştir. İlk kuşak için, tespit edilen ve ulaşılabilir en eski mevlid icra kaydı olma kıstası ikame edilmiştir. Üçüncü kuşak için, araştırmanın hazırlandığı tarih itibarıyla hayatta olup mevlid icrası ile sahada temayüz etmiş bir okuyucu olma şartı aranmıştır. İkinci kuşak ise, birinci ve ikinci kuşak

arasında köprü vazifesi görebilecek icracılar olarak tasarlanmıştır. Bu özelliklere göre okuyucuların doğum tarihleri ikinci kuşak için en erken 1930, üçüncü kuşak için 1960 olarak belirginleşmiştir. Buna göre, doğum tarihleri itibarıyla kronolojik olarak Hâfız Kemal (d. 1882), Mecid Sesigür (d. 1903), Kâni Karaca (d. 1930), Aziz Bahriyeli (d. 1932), Yunus Balcıoğlu (d. 1964) ve Mehmet Hadi Duran (d. 1970) bu çalışmada incelenen okuyuculardır. Hem akademik kaynaklarda, hem de kayıtların bulunduğu web ortamlarında bu isimlendirme ile yer bulduğundan dolayı Hâfız Kemal'in soyadına çalışmamızda yer verilmemiştir.¹³

Örneklem için 20. yüzyılın seçilmesinin sebebi, günümüze ulaşan en eski sesli mevlid kayıtlarının bu döneme ait olmasıdır. Dolaylı olarak bu çalışmada, mevlid icrasında 'geleneksel bir takım izler'in sürülmesi için bu kayıtların referans alınıp, bunların kayıt altına alındığı dönemden itibaren oluşmaya başlayan bir okuyucu halkasını örnekleme dahil etmek gerekmiştir.

Halen mevlid icra etmekte olan son kuşak okuyucular, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imam-hatip¹⁴ veya müezzin-kayyım¹⁵ olarak vazife icra eden kişilikler olup, bu yönleriyle çalışmamızın örneklem dairesi için büyük önem arz etmektedir. Son kuşağın doğum tarihleri ile ilk kuşağın vefat tarihlerinin en yakın olduğu noktalar arasında iki yıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır. Dolayısıyla ilk ve son kuşağın karşılaşması söz konusu olmamıştır.

2.9. Veri Toplama ve İşleme Teknikleri

Araştırmanın örnekleme için kurgulanan dönemlerin tespitinde, her birindeki okuyucuların bir önceki dönemin dil, edebiyat, kültür ve sanat anlayışı ile tanışık olma kriteri öncelenmiştir. Birinci ile ikinci, ikinci ile üçüncü kuşak okuyucuları arasında zamansal kopukluk olmamasına dikkat edilmiştir.

Mevlidin nazmında, mesnevilerde en çok kullanılan 'fâilâtün fâilâtün fâilün' arüz kalıbı kullanılmıştır. Velâdet bahrindeki 'sâf sâf' ifadesi 'fâilün' tef'ilesine denk gelmekle birlikte, okuyuşta veznin 'i' hecesine doğrudan denk düşen hece bulunmamaktadır. Bu sebeple söz konusu hecenin ilgili beyitteki süresi değerlendirmeye alınmamıştır. Tevhid bahrinin son beytindeki 'ben kuluna' ifadesi, okuyucular tarafından zaman zaman 'Süleyman kuluna' şeklinde okunabilmektedir. Bu durumda 'ben' hecesinin vezin karşılığı olarak 'Süleyman' kelimesindeki 'man' hecesi takdir edilmiştir.

13 Soyadı kanunu ile birlikte 'Gürses' soyadını aldığı belirtilmektedir. Bkz. Özcan, N. (1997). Hâfız Kemal. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 92-93. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

14 Yunus Balcıoğlu, Büyük Çamlıca Camii imam-hatibi olarak görevini sürdürmektedir.

15 Mehmet Hadi Duran, Ayasofya-i Kebir Camii müezzin-kayyımı olarak görevini sürdürmektedir.

Tevhid bahrinin araştırmamız çerçevesinde incelenen metni¹⁶ ile beyit ve mısra numaraları şu şekildedir.

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1a. Allah âdın zikredelim evvelâ | 9a. Birdir ol, birliğine şek yokdürür |
| 1b. Vâcib oldur cümle işde her kulâ | 9b. Gerçi yanlış söyleyenler çokdürür |
| 2a. Allah âdın her kim ol evvel anâ | 10a. Cümle âlem yoğ iken ol var idi |
| 2b. Her işi âsân ider Allah anâ | 10b. Yaradılmıştan ganî cebbâr idi |
| 3a. Allah âdı olsa her işin önü | 11a. Kudretin izhâr idüp hem ol celîl |
| 3b. Hergiz ebter olmaya ânın sonu | 11b. Birliğine bunları kıldı delîl |
| 4a. Her nefeste Allah âdın de müdâm | 12a. Ol dedi bir kerre vâr oldu cihân |
| 4b. Allah âdiyle olur her iş tamâm | 12b. Olma derse, mahv olur ol dem hemân |
| 5a. Bir kez Allah dese aşk ile lisân | 13a. Ey azizler, işte başlarız söze |
| 5b. Dökülür cümle günah misl-i hazân | 13b. Bir vasiyyet kılarız illâ size |
| 6a. İsm-i pâkin pâk olur zikreleyen | 14a. Ol vasiyyet ki direm her kim tuta |
| 6b. Her murâda erişür Allah diyen | 14b. Misk gibi kokusu canlarda tüte |
| 7a. Aşk ile gel imdi Allah diyelim | 15a. Hak Teâlâ rahmet eyleye anâ |
| 7b. Derd ile göz yaş ile âh îdelim | 15b. Kim beni ol bir dua ile anâ |
| 8a. Ola kim rahmet kıla ol pâdişah | 16a. Her ki diler bu duada buluna |
| 8b. Ol kerîm ü ol rahîm ü ol ilâh | 16b. Fâtiha ihsân ede ben kuluna |

16 Timurtaş, F. K. (Ed.) (1972). *Mevlid*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 4-9.

Velâdet bahrinin araştırmamız çerçevesinde incelenen metni¹⁷ ile beyit ve mısra numaraları şu şekildedir.

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1a. Âmine hâtun Muhammed ânesi | 9a. Bîri meşrik bîri mağribde anın |
| 1b. Ol sadeften doğdu ol dür dânesi | 9b. Bîri dâmında dikildi Kâbe'nin |
| 2a. Çünkî Abdullah'tan oldu hâmile | 10a. İndiler gökten melekler sâf sâf |
| 2b. Vakt erişdi hefte vü eyyam ile | 10b. Kâbe gibi kıldılar evim tavaf |
| 3a. Hem Muhammed gelmesi oldu yakîn ¹⁷ | 11a. Çevre yânıma gelip oturdular |
| 3b. Çok alâmetler belirdi gelmeden | 11b. Mustafâ'yı birbirine muştular |
| 4a. Ol Rebiülevvel âyın nîcesi | 12a. Dediler oğlun gibi hiç bir oğul |
| 4b. On ikinci gîce isneyn gîcesi | 12b. Yâradılâlı cihân gelmiş değil |
| 5a. Ol gîce kim doğdu ol hayrül-beşer | 13a. Bû gelen ilm-î ledün sultanıdır |
| 5b. Ânesi anda neler gördü neler | 13b. Bû gelen tevhîd ü irfân kânıdır |
| 6a. Dedi gördüm ol habîbin ânesi | 14a. Bu gece şâdân olur erbâb-ı dil |
| 6b. Bir acep nûr kim, güneş pervânesi | 14b. Bu geceye can verir ashâb-ı dil |
| 7a. Berk urup çıktı evimden nâgehân | |
| 7b. Göklere dek nûr ile doldu cihân | |
| 8a. Gökler açıldı ve feth oldu zulem | |
| 8b. Üç melek gördüm elinde üç âlem | |

17 Timurtaş, F. K. (Ed.) (1972). *Mevlid*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 21-29.

Tablo 1. Aruz hecelerinin süre değerleri

Vezin kalıbı	Fâ	i	lâ	tün	Fâ	i	lâ	tün	Fâ	i	lün
Hece değeri	Uzun	Kısa	Uzun	Uzun	Uzun	Kısa	Uzun	Uzun	Uzun	Kısa	Uzun
Simgesi	-	•	-	-	-	•	-	-	-	•	-

Mevlidin nazmında kullanılan aruz kalıbındaki hecelerın süreleri için takdir edilen ölçüler Tablo 1’de işlenmiştir. Tef’ileleri oluşturan heceler, kalıbın içerisinde tekrar edebilmektedir. Araştırmamız içinde muhtemel bir karışıklığın önüne geçmek amacıyla, birinci tef’iledeki heceler fâ1, i1, lâ1 ve tün1, ikinci tef’iledeki heceler fâ2, i2, lâ2 ve tün2, üçüncü tef’iledeki heceler ise fâ3 ve i3 şeklinde belirtilmiştir.

Okuyucuların heceler arasında vasıl (ulama) yaparak okudukları kısımlar buna göre ölçülmüştür.¹⁸ Her okuyucunun okuyuşundaki hece süreleri, ayrı ayrı tespit edilip tablolaştırılmıştır. Fakat, araştırmanın hacim olarak minimal düzeyde tasarlanması sebebiyle bu tablolara yer verilmemiş, bunlar sadece grafik düzeyinde görselleştirilmiştir. Grafik başlıklarında okuyucuların ad ve soyadlarının ya da ünvanlarının ilk harfleri yazılarak görsel karmaşanın önüne geçilmeye çalışılmıştır.

18 ‘He/mol/ce/lil’ ya da ‘bir/di/rol’ gibi.

Tablo 2. Okuyuşlardaki hece süreleri

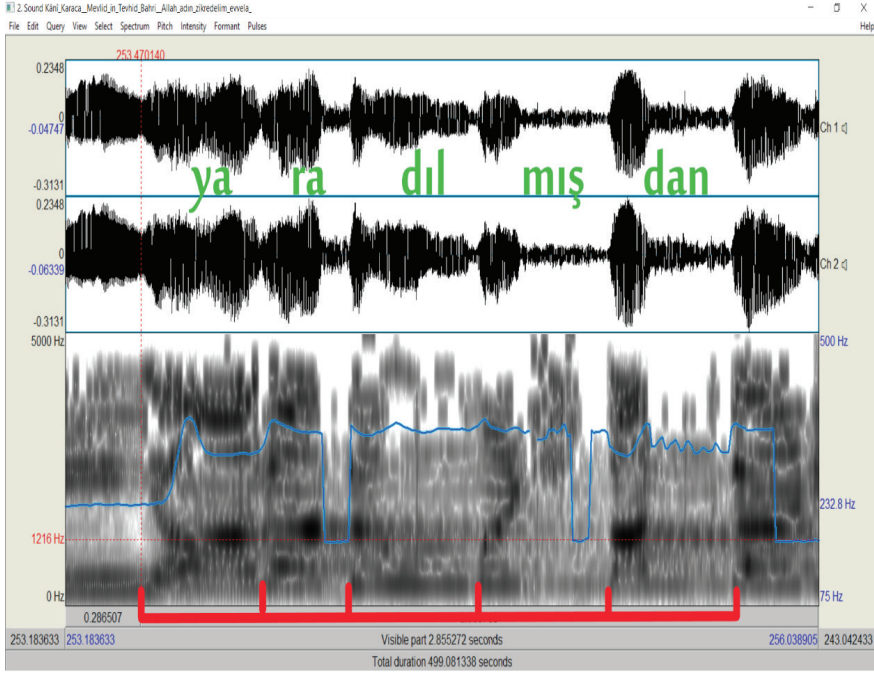
Mecid Sesigür	Fâ	i	lâ	tün	Fâ	i	lâ	tün	Fâ	i	lün	
Veladet Bahri	Hece süresi (sn.)											
Amine ...	1a	0,51	0,22	0,47	0,61	0,88	0,19	0,48	0,5	0,61	0,31	1,91
	1b	0,51	0,27	0,51	1,27	0,51	0,25	0,52	0,51	0,49	0,36	1,13
Çünkü ...	2a	0,51	0,18	0,57	0,56	0,47	0,27	0,54	0,61	0,53	0,29	5,46
	2b	0,46	0,27	0,53	0,94	0,57	0,24	0,55	0,53	0,51	0,34	3,03
Hem ...	3a	5,68	0,23	0,56	0,37	0,56	0,35	0,51	0,53	0,51	0,31	4,63
	3b	0,42	0,33	0,61	0,48	0,57	0,29	0,47	2,2	1,32	0,58	0,86
Ol rebül...	4a	0,35	0,23	0,51	0,59	0,47	0,3	0,58	0,77	0,5	0,3	0,65
	4b	0,48	0,36	0,57	0,66	0,6	0,39	0,59	1,07	0,48	0,32	0,76
Ol gice ...	5a	0,5	0,36	0,56	0,67	0,55	0,29	0,51	0,57	0,55	0,33	0,64
	5b	0,93	0,37	1,15	0,57	3,35	0,27	0,52	0,58	2,64	0,43	1,46
Dedi ...	6a	0,48	0,34	0,52	0,79	0,44	0,35	1,31	0,51	0,42	0,43	5,47
	6b	0,51	0,32	0,55	0,5	0,81	0,29	3,29	0,41	1,09	0,32	1,78
Berk ...	7a	0,36	0,18	0,6	0,48	0,44	0,28	0,46	0,54	0,51	0,28	1,01
	7b	0,48	0,34	0,8	2,38	0,43	0,35	0,65	0,5	1,19	0,23	2,62
Gökler ...	8a	0,35	0,33	0,49	0,81	0,65	0,32	0,41	0,64	0,4	0,39	1,08
	8b	0,45	0,25	0,5	0,54	1,02	0,23	0,48	0,58	0,42	0,38	4,7
Biri ...	9a	0,95	0,26	0,49	0,64	0,58	0,29	0,63	0,43	0,42	0,45	1,22
	9b	0,46	0,38	0,46	0,62	0,57	0,33	0,55	0,56	0,42	0,38	0,74
İndiler ...	10a	0,45	0,25	1,91	0,46	0,98	0,27	0,5	0,93	1,55	0	5,13
	10b	0,46	0,23	0,51	0,8	0,46	0,24	0,48	1,18	0,46	0,36	1,66
Çevre ...	11a	0,39	0,3	0,98	0,46	1,25	0,21	0,46	0,54	0,48	0,23	0,45
	11b	0,45	0,27	0,57	2,12	0,39	0,25	1,66	1,5	0,55	0,38	0,57
Dediler ...	12a	0,47	0,21	0,81	0,42	0,42	0,33	0,57	0,58	0,53	0,41	0,72
	12b	0,5	0,39	0,56	0,6	0,52	0,3	4,15	0,44	0,7	0,47	0,73
Bu gelen ...	13a	0,51	0,3	1,01	0,41	0,46	0,32	0,58	0,57	0,5	0,35	0,55
	13b	0,47	0,31	0,52	0,42	0,51	0,31	0,45	0,62	0,47	0,32	0,66
Bu gece ...	14a	0,48	0,22	1,19	0,49	0,45	0,26	0,44	0,46	0,44	0,34	0,61
	14b	0,42	0,41	0,71	1,41	3,32	0,24	0,48	0,55	2,35	0,4	1,79
Hece Ort. (sn.)		0,68	0,29	0,69	0,75	0,79	0,29	0,81	0,69	0,75	0,36	1,86

Tablo 2'deki her hecenin süresi, hecelerin Praat yazılımıyla tespit edilen başlangıç ve bitiş zamanlarının ayrı bir tabloya işlenmesi ve bu süreler arasındaki mesafenin hesaplanması ile tespit edilmiştir. Bu tablo, her bir okuyucu için oluşturulmuştur. Tablo ve grafiklerdeki sayısal değerler saniye cinsindedir. Görsel düzeyde karşılaştırmaların sağlıklı bir şekilde sağlanması için grafiklerin sınır değerlerinde bir standart sağlanmıştır.

Kısa hecelerinin bütün icra düzeyindeki ortalama süresi tespit edilerek, -aynı okuyuşta- bir dakika içinde bu süredeki heceden kaç adet okunabileceğini gösteren bir tempo değeri (V-PM) belirlenmiştir. Türkçe'de kısa heceler hem V, hem de CV şeklinde görülebilmektedir. Bu değer için yapacağımız kavramsallaştırmanın Kur'an tilâvetinin hızı için tesis ettiğimiz CV-PM ile karıştırılmaması için araştırmamızda icranın hız değeri V-PM¹⁹ olarak ifade edilecektir.

19 Bir dakikada okunan ortalama kısa hece (temsilen V) adedi.

Resim 1. Praat yazılımı ile hecelerin süre tespiti



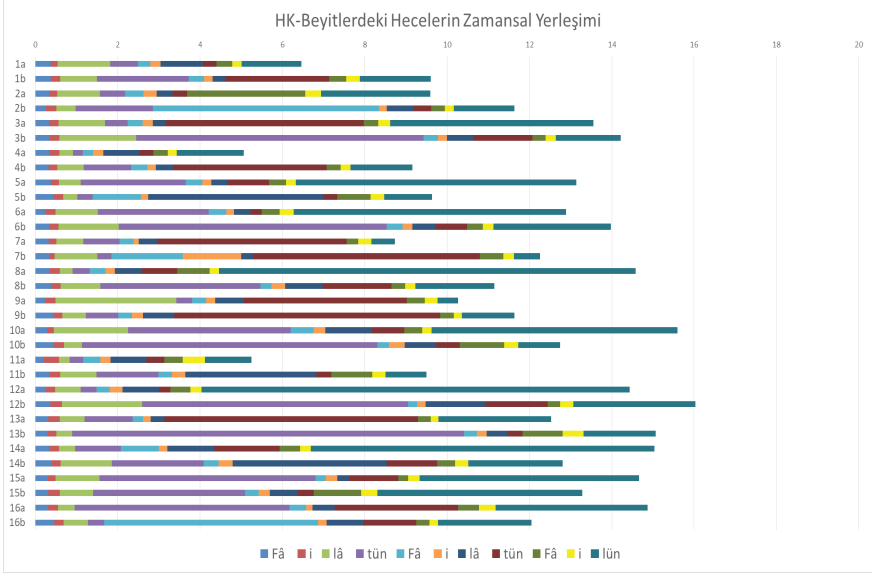
Resim 1’de, icralardaki hece sürelerinin tespitine dair bir görsel yer verilmiştir. Praat yazılımında her hecenin başlangıç ve bitiş noktaları net olarak görülebilmekte olup, duyuma dayalı olarak kontrol edilebilen bu yöntemle hece süreleri tespiti sağlıklı olarak yapılabilmektedir. Hecelerin başlangıç noktaları olarak algısal merkezleri (p-center) değil, fonetik olarak teşekkül etmeye başladıkları ilk noktaları -ilkesel düzeyde- esas alınmıştır.²⁰

20 ‘Perceptual center’ (p-center), psikodilbilim araştırmalarında bir hecenin veya kelimenin ‘algısal’ oluşum anını işaret eden bir kavramdır. Zira hecelerin fonetik ve algısal oluşum noktaları değişkenlik göstermektedir. Algısal merkez, ritmin/veznin algılanmasında önem taşıyan bir unsurdur. Mevlid icrasında, hece başındaki bazı ünsüz fonemlerin oluşum süresi diğerlerine göre oldukça uzayabilmektedir. Analizimizde b, d, g, k, p ve t gibi patlamalı fonemlerin genel olarak 4-8 milisaniye gibi kısa bir sürede oluştuğu görülürken, bunların dışındaki genizden, çarpmalı, yan daralmalı ve özellikle de sürtümlü (sızmalı) fonemlerin oluşum sürelerinin kademeli olarak 14-18 milisaniyelere ulaşabildiği gözlenmektedir. Bu çerçevede, hecelerin de algısal merkezleri ilk fonemlerinin cinsine göre ötelenmiş olmaktadır. (Fonem sınıflandırması için bkz. Artuner, H. (1994). *Bir Türkçe fonem kümeleme sistemi tasarımı ve gerçekleştirimi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Bilgisayar Bilimleri-Mühendisliği Bölümü, Ankara, s. 100)

3. BULGULAR VE YORUMLAR

3.1. Tevhid Bahri

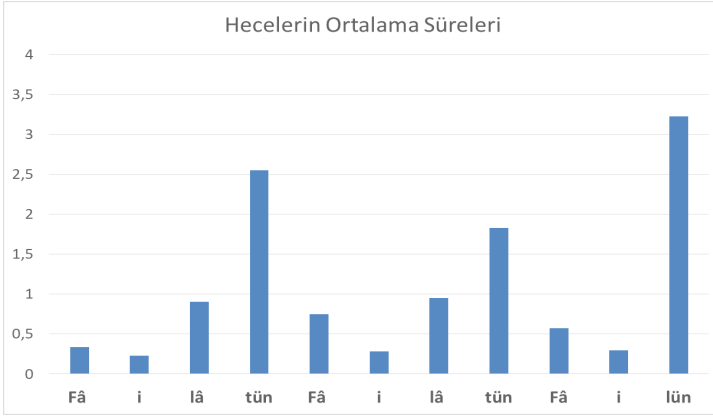
3.1.1. Hafız Kemal



Grafik 1

Hâfız Kemal'in mevlid icrasındaki bütün hecelerin zamansal olarak Grafik 1'deki gibi dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu icranın ilk iki hecelerinin melodik açıdan oldukça sade tutulduğu ve her hece türünün kendi içinde benzeştiği anlaşılmaktadır. *lâl* hecesinden itibaren uzun hece türlerinin kendi içinde süre düzeyinde ayrışmaya başladığı görülmektedir. Kısa hecelerin ise çok yüksek oranda kendi içinde benzeştiği görülmektedir. *fâ2* ve *fâ3* hecelerinin süre düzeyinde kısa tutulma karakteri ile, *tün* heceleri ile *lün* hecesinin ise uzun sürelerde icra edilen heceler olarak icra genelinde belirginleştiği söylenebilir.

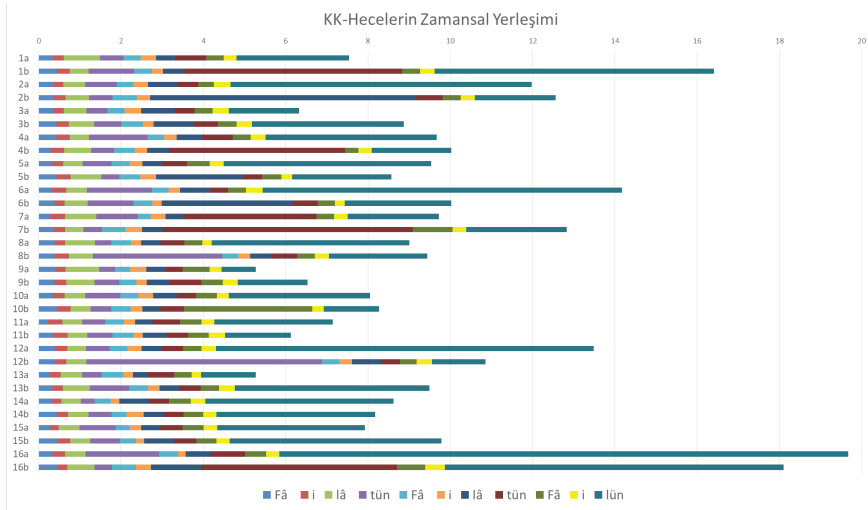
İcra boyunca birinci mısraların ikinciye göre çoğunlukla daha kısa sürede okunduğu görülmektedir. Uzun hecelerde bir melodik çeşitlenimin görülmediği, ayrıca uzun hecelerde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmanın yapıldığı okuyuşun en kısa mısrasının 5 sn. civarında icra edildiği görülmektedir.



Grafik 2

Grafik 2’de, Grafik 1’deki veriler ortalama düzeyinde işlenmiştir. Bu grafikte ilk olarak dikkat çeken nokta, ayrı tef’ilelerde bulunan kısa hecelerin süre düzeyinde önemli ölçüde benzeşme sergilemiş olmasıdır. Bu okuyuştaki süre dizaynının, tef’ile yapısının keskin hatlarını ön plana çıkardığı belirgin olarak görülmektedir.

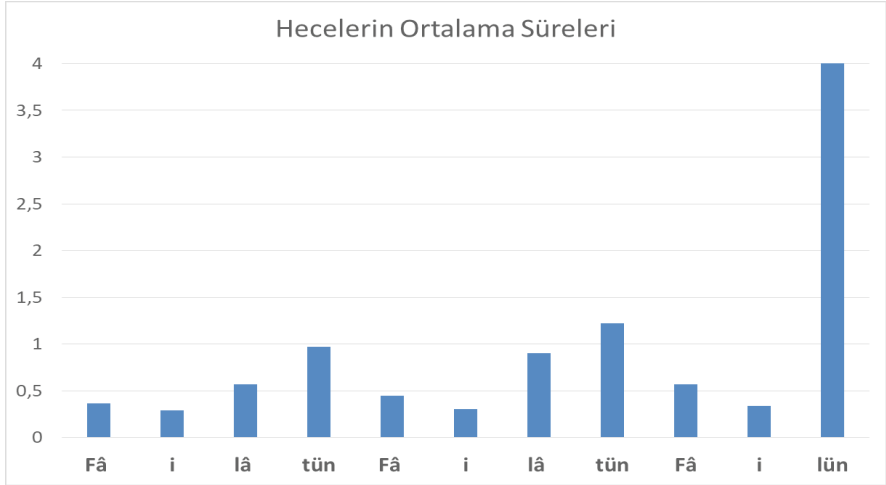
3.1.2. Kâni Karaca



Grafik 3

Karaca'nın mevlid icrasındaki bütün hecelerin zamansal olarak Grafik 3'teki gibi dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu icradaki mısraların son hecelerine kadar, melodik açıdan oldukça sade tutulduğu ve her hece türünün kendi içinde çok yüksek oranda benzeştiği anlaşılmaktadır. *tün2* hecesinin kendi içinde kısmen ayrışma sergilediği, *lün* hecesinin ise diğer hecelerden önemli ölçüde ayrıştığı dikkati çekmektedir. Kısa hecelerin kendi içinde benzeştiği görülmektedir.

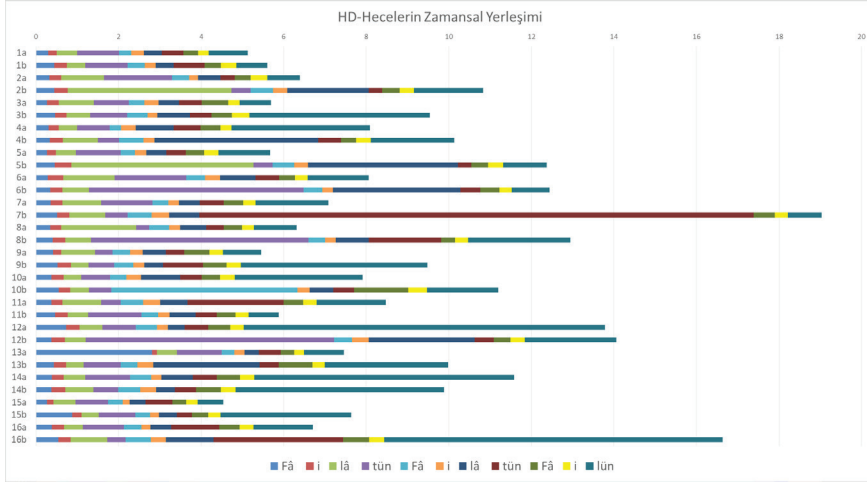
İcra boyunca birinci mısraların ikinciye göre çoğunlukla daha kısa sürede okunduğu görülmektedir. Uzun hecelerinde bir melodik çeşitlenimin görülmediği, ayrıca uzun hecelerinde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmanın yapıldığı okuyuşun en kısa mısrasının 5 sn. civarında icra edildiği görülmektedir.



Grafik 4

Grafik 4'te dikkat çeken nokta, ayrı tef'ilelerde bulunan kısa hecelerin süre düzeyinde önemli ölçüde benzeşme sergilemiş olmasıdır. Bu okuyuştaki süre dizaynının, tef'ile yapısının keskin hatlarını ön plana çıkardığı belirgin olarak görülmektedir. Mısraların son hecesinin süre düzeyinde diğer hecelerden önemli oranda ayrıştığı söylenebilir.

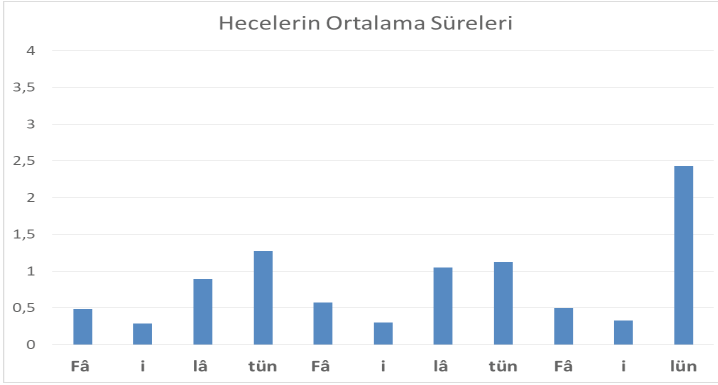
3.1.3. M. Hadi Duran



Grafik 5

Duran'ın mevlid icrasındaki bütün hecelerin zamansal olarak Grafik 5'teki gibi dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu icradaki mısraların son hecelerine kadar, melodik açıdan yüksek oranda sade tutulduğu ve her hece türünün kendi içinde aynı oranda benzeştiği anlaşılmaktadır. Mısraların son hecesinin genel olarak uzun tutulduğu, diğer uzun hece türlerinde de zaman zaman daha uzun süre kullanıldığı gözlenmiştir. Kısa hecelerin çok yüksek oranda kendi içinde benzeştiği görülmektedir.

İcra boyunca birinci mısraların ikinciye göre yüksek oranda daha kısa sürede okunduğu görülmektedir. Uzun hecelerinde bir melodik çeşitlemenin görülmediği, ayrıca uzun hecelerinde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmanın yapıldığı okuyuşun en kısa mısrasının 5 sn. civarında icra edildiği görülmektedir.

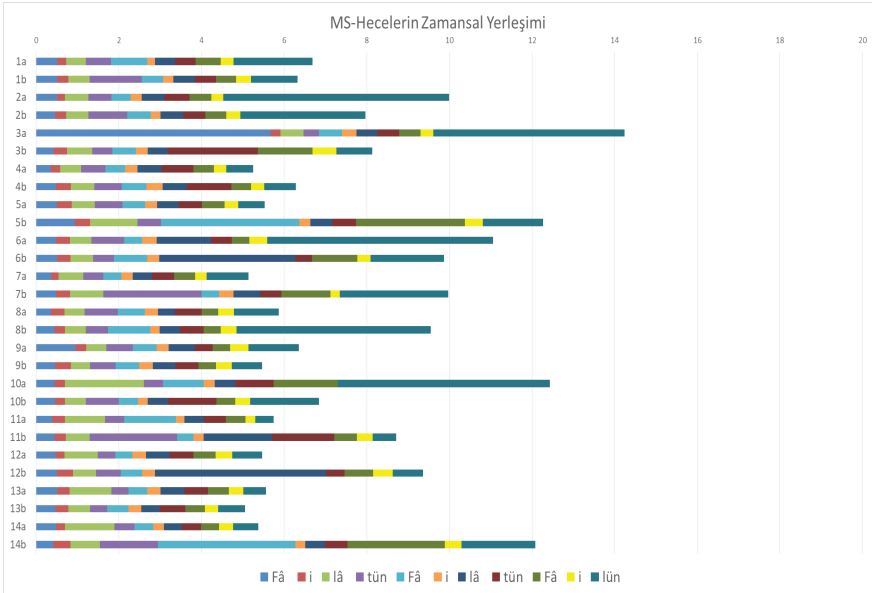


Grafik 6

Bu grafikte, ayrı tef'ilelerde bulunan kısa hecelerin süre düzeyinde önemli ölçüde benzeşme sergilediği dikkati çekmektedir. Bu okuyuştaki süre dizaynının, tef'ile yapısının hatlarını belirgin olarak ön plana çıkardığı görülmektedir.

3.2. Velâdet Bahri

3.2.1. Mecid Sesigür

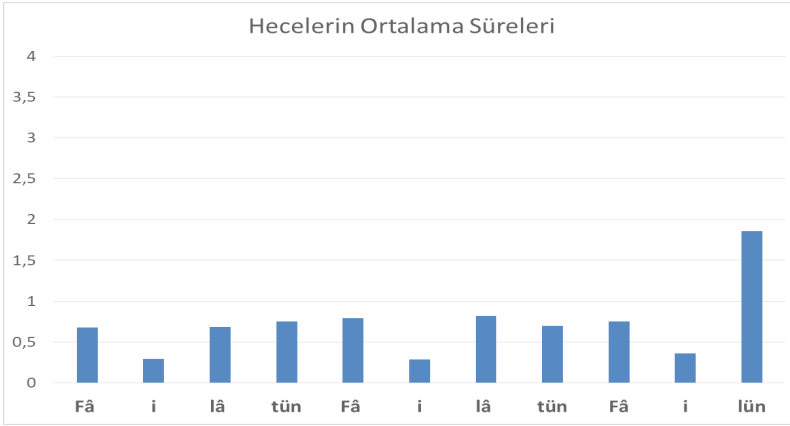


Grafik 7

Sesigür'ün mevlid icrasındaki bütün hecelerin zamansal olarak Grafik 7'deki gibi dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu icradaki mısraların son

hecelerine kadar, melodik açıdan yüksek oranda sade tutulduğu ve her hece türünün kendi içinde aynı oranda benzeştiği anlaşılmaktadır. Mısraların son hecesinin genel olarak uzun tutulduğu, diğer uzun hece türlerinde de az da olsa daha uzun süre kullanıldığı gözlenmiştir. Kısa hecelerın çok yüksek oranda kendi içinde benzeştiği görülmektedir.

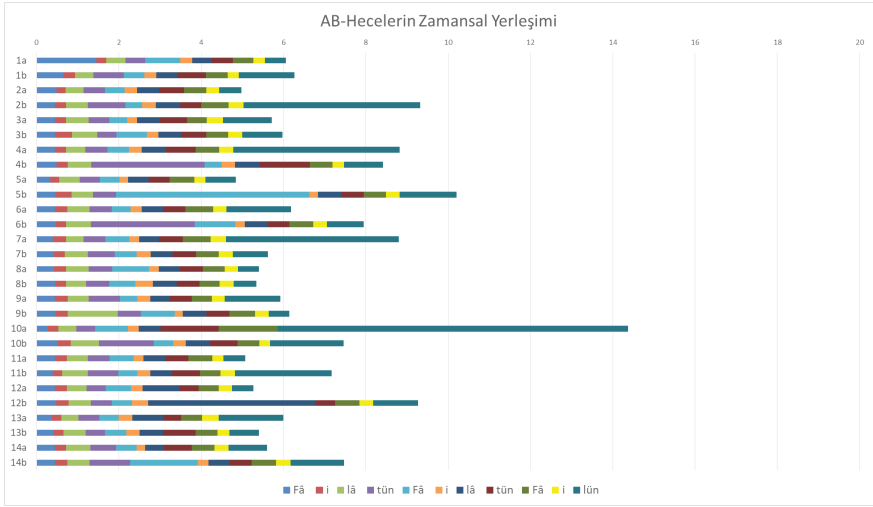
İcra boyunca ikinci mısraların birinciye göre genel olarak daha kısa sürede okunduğu görülmektedir. Uzun hecelerinde bir melodik çeşitlemenin görülmeyeceği, ayrıca uzun hecelerinde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmanın yapıldığı okuyuşun en kısa mısrasınının 5 sn. civarında icra edildiği görülmektedir.



Grafik 8

Grafik 8'de, Grafik 7'deki veriler ortalama düzeyinde işlenmiştir. Bu grafikte ilk olarak dikkat çeken nokta, ayrı tef'ilelerde bulunan kısa hecelerın süre düzeyinde önemli ölçüde benzeşme sergilemesi ile birlikte, son hece dışındaki uzun hecelerın de süre düzeyinde benzeşme sergilemesidir. Bu okuyuştaki süre dizaynında, tef'ile yapısının hatlarının çok belirgin olarak gösterilmediği söylenebilir.

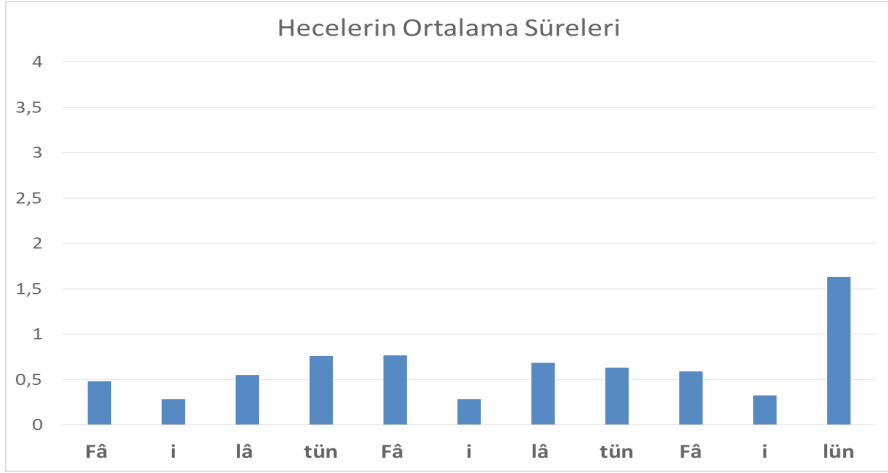
3.2.2. Aziz Bahriyeli



Grafik 9

Bahriyeli'nin mevlid icrasındaki bütün hecelerin zamansal olarak Grafik 9'daki gibi dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu icradaki mısraların son hecelerine kadar, melodik açıdan çok yüksek oranda sade tutulduğu ve her hece türünün kendi içinde aynı oranda benzeştiği anlaşılmaktadır. Mısraların son hecesinin genel olarak uzun tutulduğu, diğer uzun hece türlerinde de çok az da olsa daha uzun süre kullanıldığı gözlenmiştir. Kısa hecelerin çok yüksek oranda kendi içinde benzeştiği görülmektedir.

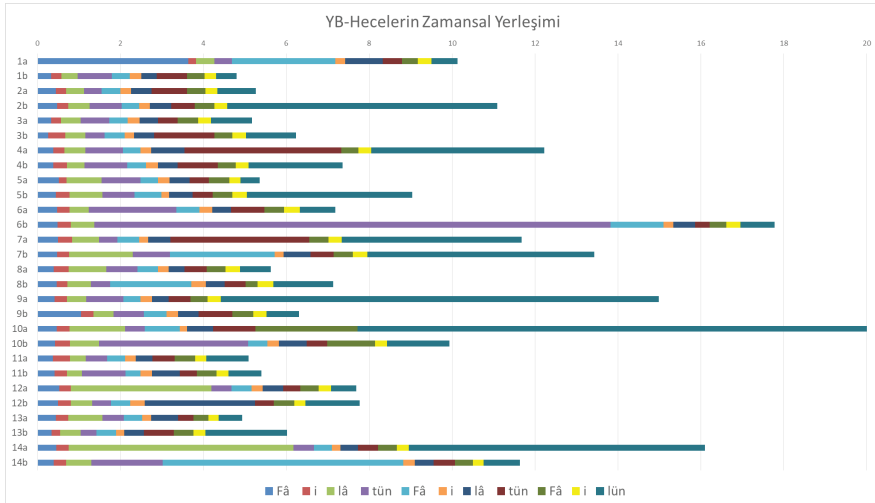
İcra boyunca birinci mısraların ikinciye göre genel olarak daha kısa sürede okunduğu görülmektedir. Uzun hecelerinde bir melodik çeşitlemenin görülmediği, ayrıca uzun hecelerinde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmanın yapıldığı okuyuşun en kısa mısrasının 5 sn. civarında icra edildiği görülmektedir.



Grafik 10

Bu grafikte ilk olarak dikkat çeken nokta, ayrı tef'ilelerde bulunan kısa hecelerın süre düzeyinde önemli ölçüde benzeşme sergilemesi ile birlikte, son hece dışındaki uzun hecelerın de süre düzeyinde benzeşme potasında görülmüştür. Bu okuyuşta süre dizaynında, tef'ileler arasındaki ayırımın çok belirgin olarak gösterilmediği söylenebilir.

3.2.3. Yunus Balcıoğlu

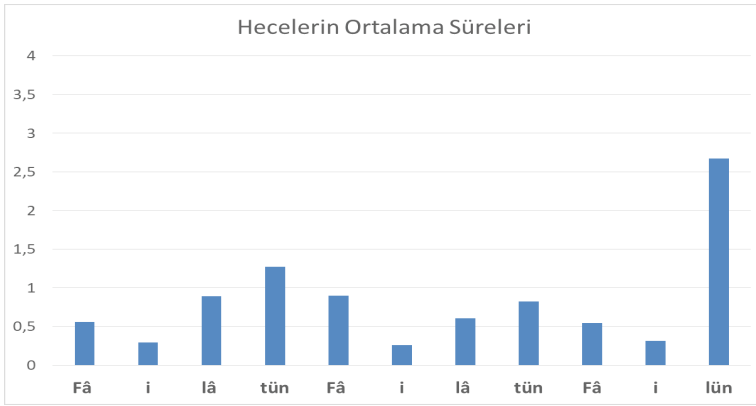


Grafik 11

Balcıoğlu'nun mevlid icrasındaki bütün hecelerın zamansal olarak Grafik 11'deki gibi dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu icradaki

mısraların ilk iki hecelerinin yüksek oranda kendi içinde benzeştiği, üçüncü heceden itibaren *i2* hecesine kadar ise hecelerinin sürelerinde genel bir çeşitlenmenin gözlemlendiği söylenebilir. *i3* hecesine kadar uzun heceler sürelerinde bir benzeşme eğilimi görülmekte, son hecenin ise süre düzeyinde oldukça uzun tutulabildiği anlaşılmaktadır. Mısraların son hecesinin genel olarak uzun tutulduğu, diğer uzun hece türlerinde de çok az da olsa daha uzun süre kullanıldığı gözlenmiştir. Kısa heceler çok yüksek oranda kendi içinde benzeştiği görülmektedir.

İcra boyunca birinci mısraların ikinciye göre genel olarak daha kısa sürede okunduğu görülmektedir. Uzun hecelerinde bir melodik çeşitlenmenin görülmediği, ayrıca uzun hecelerinde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmanın yapıldığı okuyuşun en kısa mısrasının 5 sn. civarında icra edildiği görülmektedir.

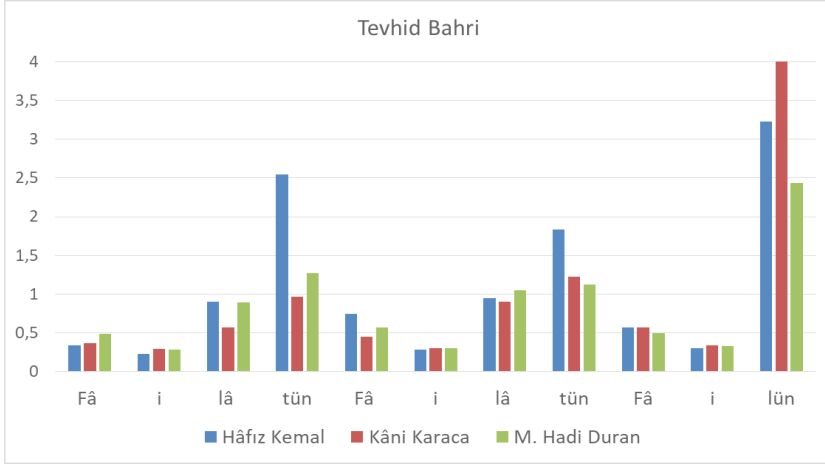


Grafik 12

Bu grafikte, ayrı tef'ilelerde bulunan kısa heceler süre düzeyinde önemli ölçüde benzeşme sergilemesi ile birlikte, son hece dışındaki uzun heceler de süre düzeyinde ayrıışarak gruplaşması dikkati çekmektedir. Bu okuyuştaki süre dizaynında, tef'ileler arasındaki ayrımın nispeten belirgin olarak gösterildiği söylenebilir.

3. KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

3.3. Tevhid Bahri



Grafik 13

Tevhid bahri icrasının vezin kullanım verilerini içeren bu grafiğe göre tef'ile yapıları arasında bütün okuyucuların belirgin bir ayrıma gittiği görülmektedir. Uzun hecelerde, birinci ve ikinci tef'ilelerin heceleri olarak *fâ*, *lâ* ve *tün* heceleri ile üçüncü tef'ilenin heceleri olarak *fâ* ve *lün* hecelerinin bütün okuyucularda mısra içinde giderek artan bir sürede kullanılması ilginç bir benzerlik noktası olarak ifade edilebilir.

Kısa hecelerin bütün okuyuşlarda benzer bir süre düzeyinde bulunduğu ve mısranın son hecesinin diğer hecelere göre belirgin bir biçimde daha uzun tutulduğu anlaşılmaktadır.

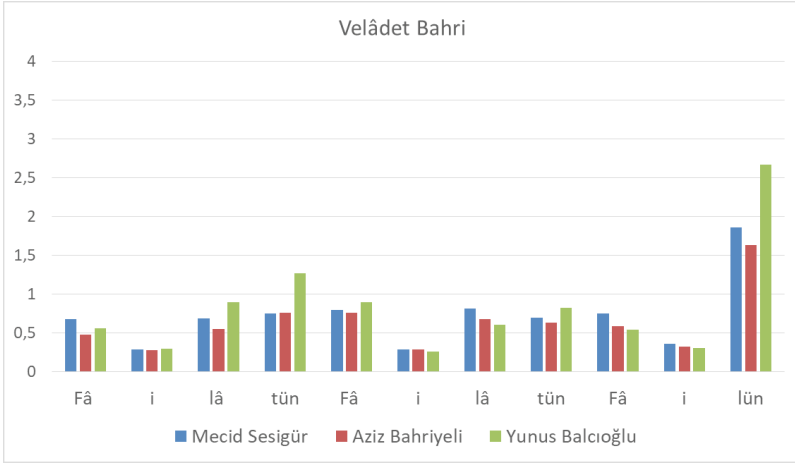
Tablo 3

Tevhid Bahri	Hâfız Kemal	Kâni Karaca	M. Hadi Duran
Kısa hece ort. süresi	0,27	0,31	0,30
Uzun hece ort. süresi	1,39	1,13	1,04
Tempo (v-pm)	223	194	197
Mısra ort. süresi	12	10	9
Toplam okuma süresi	381	319	296

Tevhid bahrinin süre özelliklerini karşılaştırmalı olarak gösteren bu tabloya göre birbirine bağlı değerler olan kısa hece ortalama süresi ve tempo değerinden ilk kuşağın daha süratli bir icra gerçekleştirdiği, sonraki kuşakların ise birbirine benzer ve daha ağır bir sürati tercih

ettikleri anlaşılmaktadır. Buna karşılık uzun hece ortalama sürelerine göre ilk kuşağın uzun heceleri oldukça uzun tuttuğu, sonraki kuşakların ise kademeli olarak uzun heceler için daha kısa süreleri tercih ettiği görülmektedir. Sayısal olarak ifade edilecek olursa uzun hecelerin kısa hecelere göre ilk kuşaktan itibaren yaklaşık olarak 5, 4 ve 3,5 kat daha uzun sürelerde icra edildiği söylenebilir. Mısraların ortalama sürelerinin daha süratli olan icralar için daha uzun değerlere sahip olması da, uzun heceler için fazlaca süre tercih edildiği yargısını doğrular niteliktedir. Toplam okuma sürelerinin de, bağlantılı olduğu mısra ortalama süreleri paralelinde hareket yönü izlenebilmektedir.

3.4. Velâdet Bahri



Grafik 14

Velâdet bahri icrasının vezin kullanım verilerini içeren bu grafiğe göre tef'ile yapıları arasında sadece Balcıoğlu'nun belirgin bir ayrıma gittiği görülmektedir. Onun uzun hecelerde, ilk tef'iledeki fâ1, lâ1, tün1 ve üçüncü tef'iledeki fâ3 ve lün hecelerini mısra içinde giderek artan bir sürede kullandığı görülmektedir. Bu noktada Sesigür ve Bahriyeli'nin, tef'ile yapıları arasındaki belirginliği törpüleyen bir icra tarzını benimsemediği söylenebilir.

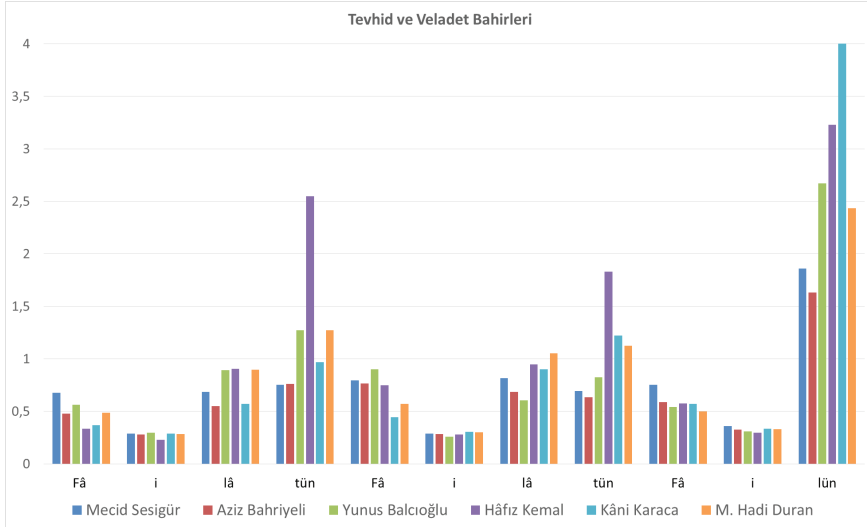
Kısa hecelerin bütün okuyuşlarda benzer bir süre düzeyinde bulunduğu ve mısranın son hecesinin diğer hecelere göre belirgin bir biçimde daha uzun tutulduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 4

Velâdet Bahri	Mecid Sesigür	Aziz Bahriyeli	Yunus Balcioğlu
Kısa hece ort. süresi	0,31	0,30	0,29
Uzun hece ort. süresi	0,88	0,76	1,03
Tempo (v-pm)	193	202	209
Mısra ort. süresi	8	7	9
Toplam okuma süresi	223	195	255

Velâdet bahrinin süre özelliklerini karşılaştırmalı olarak gösteren bu tabloya göre birbirine bağlı değerler olan kısa hece ortalama süresi ve tempo değerinden ilk kuşağın daha yavaş bir icra gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Sonraki her kuşağın bir öncekine göre daha süratli okuduğu gözlenmiştir. Uzun hece ortalama sürelerine göre ilk kuşaktan sonra sürenin kısalmasına karşın, son kuşakta bu sürelerin daha da uzadığı görülmektedir. Sayısal olarak ifade edilecek olursa uzun hecelerin kısa hecelere göre ilk kuşaktan itibaren yaklaşık olarak 3, 2,5 ve 3,5 kat daha uzun sürelerde icra edildiği söylenebilir. Mısraların ortalama süresinin en süratli icra olan son kuşak icrasında artış göstermesi de, bu kuşakta uzun heceler için fazlaca süre tercih edildiği yargısını doğrular niteliktedir. Toplam okuma sürelerinin de, bağlantılı olduğu mısra ortalama süreleri paralelinde hareket yönü izlenebilmektedir.

3.5. Genel Karşılaştırma



Grafik 15

Bütün mevlid icralarındaki vezin hecelerinin ortalama sürelerini karşılaştırmalı olarak gösteren bu grafikte, okuyuşlardaki benzeşen ve ayrışan noktalar gözlenebilmektedir. Bütün icralarda mısranın son hecesinin, süre düzeyinde okuyuşun bütünündeki hecelerle farklılaşması, okuyuşlar arasında benzeşen bir noktayı teşkil etmektedir.

Okuyuşlardaki diğer ortak nokta, kısa hecelerın çok büyük oranda benzeşen bir seviyede bulunmasıdır. V-PM hız değerinin kısa hecelerın süre ortalaması ile bağlantılı olduğu göz önüne alındığında, ayrı tef'ilelerde bulunan kısa hecelerın -grafikler düzeyinde görüldüğü üzere- süre yönünden benzeşmesinin, bu değerın güvenilirliği için bir ölçüt olabileceğini göstermektedir.

İcraların çoğunluğunda veznin, tef'ile yapısını belirginleştirecek bir biçimde kullanılması benzeşen bir yön olarak ifade edilebilir. Sesigür ve Bahriyeli bu noktada ayrışan okuyucular olmakla birlikte, özellikle Sesigür'ün okuyuşundaki bütün kısa ve uzun hecelerın kendi kategorilerinde süre düzeyinde benzeştiği Grafik 15'te belirgin olarak görülmektedir. Bu vezin kullanım biçiminin, mevlid icrasını Kur'an tilâvetinin metro-ritmik karakteri ile benzeştirdiği söylenebilir. Bahriyeli'de de aynı durum söz konusudur. Bu iki okuyuşta uzun hece ve kısa hece süre oranlarının yaklaşık olarak 3:1 şeklinde tesis edildiği görülmektedir. Kur'an tilâvetinde ise bu ilişkinin 2:1 oranı ile kurulduğu tespit edilmiştir.²¹ Kur'an tilâveti ile mevlid icrası arasında olduğu işaret edilen bu benzeşme noktası, uzun ve kısa heceler arasındaki oransal çeşitlenmenin minimuma indirilerek, bu ilişkinin tamsayıya atıf yapan (2:1, 3:1, 4:1... gibi) bir orana dayandırılmasıdır.

Tef'ile yapısını en belirgin biçimde gösteren (*taktı*'lı) okuyuşun Hâfız Kemal'de olduğu görülmektedir. Onun okuyuşunun, uzun ve kısa hece münasebetleri çerçevesinde Kur'an tilâvetine en uzak icra biçimi olduğu söylenebilir. Bu durumla alakalı olması muhtemel ilginç bir detay olarak Sağman, onun Kur'an okumadığını, hatta okuyamadığını ve mevlid icrasında bazı hecelerı yalama geçtiğini aktarır.²² Tef'ile sonundaki hecelerı belirgin şekilde uzun tutması ve tef'ile yapıları arasındaki hatları çok belirgin olarak göstermesi sebebiyle, Hâfız Kemal'in diğer okuyuculardan ayrışan bir icra biçimini tercih ettiği söylenebilir.

Okuyuşlardaki en kısa mısraların 5 sn. civarında icra edilmesi, bütün icralarda karşılaşılan önemli bir benzeşme noktası olarak gösterilebilir. Bu mısraların ortak özelliği, uzun hecelerinde bir melodik çeşitlenmenin

21 Çiftçi, M. R. (2021). Kur'an'ın makamsal okunuşunun zaman-metin ilerlemesi (Topçuoğlu-Kaya örneği). *İslami araştırmalar dergisi*, 32(1), 84-98; Çiftçi, M. R. (2021). Mısırlı kâriilerin mücevved tilâvetlerinin metro-ritmik karakteri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 112-132.

22 Sağman, A. R. (1947). Meşhur Hafız Sami Merhum. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, s. 95.

görülmeyip, bu uzun hecelerde kısa hecenin ortalama üç katını aşmayan bir süre uzatmaya gidilmesidir.

Okuyucuların, beyitlerin birinci mısralarını daha kısa sürede okuma eğilimi ayrı bir benzeşme noktası olarak büyük oranda dikkat çekerken, Sesigür'ün bu noktada ayrışma sergilediği söylenebilir.

Tevhid ve velâdet bahirlerinin farklı sayıda beyitlerden oluşması sebebiyle, toplam okuma süresi üzerinden bir karşılaştırma yapılamamaktadır.

Tablo 5

İcracılar (kronolojik)	Hâfız Kemal	Mecid Sesigür	Kâni Karaca	Aziz Bahriyeli	Yunus Balcıoğlu	M. Hadi Duran
Kısa hece ort. süresi	0,27	0,31	0,31	0,30	0,29	0,30
Uzun hece ort. süresi	1,39	0,88	1,13	0,76	1,03	1,04
Uzun/Kısa hece oranı	5,2	2,8	3,7	2,6	3,6	3,4
Tempo (v-pm)	223	193	194	202	209	197
Mısra ort. süresi	12	8	10	7	9	9

Kısa hece ortalama sürelerinin ilk kuşakta belirgin bir ayrışma sergilediği, daha sonraki kuşaklarda nispeten birbirine yakın değerlere ulaştığı görülmektedir. Uzun hecelerin ortalama sürelerinin kronolojik olarak birbirine yaklaşma sergilediği ve son kuşakta birbirine eşit seviyeye ulaştığı gözlenmiştir. Uzun ve kısa hecelerin birbirine oranlarının da aynı paralelde seyrettiği ve son kuşakta benzer seviyelere ulaştığı anlaşılmaktadır. Okuyuşlardaki tempo farkının ilk kuşakta daha fazla olduğu, son iki kuşakta bu farkın nispeten azaldığı söylenebilir. Mısra ortalama süreleri arasındaki farkın daha fazla olduğu ilk kuşaktan itibaren, son kuşağa doğru kademeli olarak azaldığı ve aynı değere ulaştığı görülmektedir.

Tablo 5'te görülen değerlerin, son kuşağa doğru büyük oranda standartlaşmaya/benzeşmeye yöneldiği anlaşılmaktadır. Okuyuşların benzeşmesinde pek çok etken rol alabilmektedir. Bu noktada, icrayı öğreten hocanın aynı olması, benzer sanat anlayışı, coğrafi yakınlık veya icrada bulunulan ortamların paylaşılması ve icraların kayıt teknolojileri ile yaygınlaşarak ulaşımının kolaylaşması gibi okuyucular/okuyuşlar arasındaki etkileşimi artırma potansiyeli taşıyan adedi artırılabilir çeşitli etkenler sıralanabilir. Ulaşım ve haberleşme altyapısı ile iletişim teknolojilerinin yaygınlığının, bu maddelerin etkinliğini artıran bir güç olduğu ve buna bağlı olarak ilk kuşağa gidildikçe söz konusu etkenlerin sayısının azalabileceği dikkate alınır, aynı kuşağa dahil olan okuyuşlar arasındaki icra biçimine dair belirgin ayrışmalar makul sebeplere dayandırılabilir. Kısaca, ilk kuşağın içinde bulunduğu zaman

dilimindeki yaşam şartlarının, okuyuşlara dair farklı stilleri beslediği yorumu getirilebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu araştırmanın alt problem soruları çerçevesinde yapılan analizlere dayalı olarak “20. yüzyıldaki mevlid icracılarının mevlid okuyuşları, vezin kullanımı yönüyle analiz edildiğinde, tavır konusunda önemli ipuçları sunacak verilerin elde edilebileceği görülebilir.” şeklinde tesis edilen araştırma hipotezi doğrulanmıştır.

Bu çalışmada incelenen noktaların dışındaki, mevlid icrasının tavır kodları için belirleyici olan parametrelerin neler olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bunun için geniş katılımlı akademik organizasyonlar ve nitelikli araştırmaların önünün açılması tavsiye edilebilir. Böylelikle mümkün olan en fazla örneklem düzeyinde gerçekleştirilen analizlerin, sonuçların hem daha anlamlı olmasını hem de daha yüksek bir istatistiksel güce sahip olmasını sağlayacağı ve mevlid icrası çerçevesinde tavır kavramı ile alakalı son sözü söylemeye bizleri daha çok yaklaştıracığı kanaatindeyiz.

Özellikle, mevlid okuyuşlarının makamsal ve fonetik yönden analizinin -hemen belirgin bir parametre olarak vezin kullanımı gibi- tavır noktasında belirleyici bir unsur olabileceği varsayımı ile -araştırmamız benzeri- öncül lisansüstü çalışmalara imkan sağlanması akademisyenlerin başvuracağı önemli bir yol olarak sunulabilir. Ses kullanım tekniklerinin de tavır konusunda belirleyici bir yeri olduğu varsayımı ile hareket ederek, özellikle KBB uzmanları ile birlikte bilimsel çalışmalar planlanabilir. Mevlid icracılarının yaşlarına dayalı tecrübelerinin, mesleki kabiliyetlerinin ve mevlid icrasının gerçekleştirildiği toplantıların tertiplenme amacının dahi tavır olgusuna minimum düzeyde de olsa etki edebileceği düşünülmektedir.

Önerilerimizin işaret ettiği noktalar dikkate alındığında, incelemede bulunduğumuz alanın sadece Türk din musikisi alanını ilgilendirdiğini söylemek çok doğru olmayacaktır. Bir yönüyle tıp, edebiyat ve dilbilimin de ilgi alanına giren araştırma konularımızın interdisipliner yaklaşımlarla ele alınmasının gerekli olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- Artuner, H. (1994). *Bir Türkçe fonem kümeleme sistemi tasarımı ve gerçekleştirimi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Bilgisayar Bilimleri-Mühendisliği Bölümü, Ankara.
- Boersma, P. ve Weenink, D. (1992). *Praat: Doing phonetics by computer*. <http://www.praat.org/>
- Çiftçi, M. R. (2021). Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in murattell ve mücevved tilavetlerinin karşılaştırmalı zamansal analizi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, 159-180. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.997421>
- Çiftçi, M. R. (2021). Kur'an'ın makamsal okunuşunun zaman-metin ilerlemesi (Topçuoğlu-Kaya örneği). *İslami araştırmalar dergisi*, 32(1), 84-98.
- Çiftçi, M. R. (2021). Mısırlı kâfilerin mücevved tilâvetlerinin metro-ritmik karakteri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 112-132.
- Dilçin, C. (1983). *Örneklerle Türk şiir bilgisi: Ölçüler, uyak, nazım biçimleri, söz sanatları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koca, F. ve Turabi, A. H. (2017). Câmî Mûsikîsi. A. H. Turabi (Ed.), *Türk din mûsikîsi el kitabı* içinde (71-106. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özcan, N. (1997). Hâfız Kemal. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 92-93. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, N. (1997). Mevlid. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 29, 484-485. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özel, A. (2004). Mevlid. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 29, 475-479. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Paçacı Tunçay, G. (2019). Kâni Karaca. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (3. bs., Cilt Ek-2, 16-17. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pekolcay, N. (2005). *Süleyman Çelebi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Sağman, A. R. (1947). *Meşhur Hafız Sami Merhum*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Sağman, A. R. (1951). *Mevlid nasıl okunur ve mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Timurtaş, F. K. (Ed.) (1972). *Mevlid*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Web Kaynakları

- <https://www.youtube.com/watch?v=QHLdne7ffBs> (Hâfız Kemal-Tevhid Bahri)
- <https://www.youtube.com/watch?v=doyGzv7c5sQ> (Kâni Karaca-Tevhid Bahri)
- <https://www.youtube.com/watch?v=efJj0Ysk9Nk> (M. Hadi Duran-Tevhid Bahri)

https://www.youtube.com/watch?v=_tvPAMhTFEw (Mecid Sesigür-Velâdet Bahri)

<https://www.youtube.com/watch?v=63OmCyT7Qm0> (Aziz Bahriyeli-Velâdet Bahri)

<https://www.youtube.com/watch?v=CVREVUUGsog> (Yunus Balcıoğlu-Velâdet Bahri)



BÖLÜM 2

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN LETÂİFÜ'L-MİNEN'İNDE VELÎLİK VE KERÂMET

Zeynep Gülten YILMAZ¹

¹ Dr. Zeynep Gülten Yılmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaiz, <https://orcid.org/0000-0001-5624-4766>.

GİRİŞ

Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Tâcüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Atâullâh İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) XIII. Yüzyılda Mısır'da yaşamış Şâzelî tarikatına mensup bir şeyhtir.¹ Ömrünün bir kısmını fıkıh âlimi olarak İskenderiye'de diğer kısmını ise Kahire'de geçirmiştir. İslam âleminde Moğol saldırıları ve Haçlı savaşlarının olduğu siyasî ve içtimaî karmaşanın hüküm sürdüğü, ekonomik ve sosyal durumun zayıfladığı bir dönemde Mısır'da Bahri Memlûkler yönetimi altında yaşamıştır.² Tercümânü'l-ârifîn lakabı ile anılan İbn Atâullah, Şâzelî tarikatının üçüncü müşşididir.³ Hakkında bilgi veren tabakât kitaplarına göre babası Muhammed b. Abdülkerim b. Atâullah, Şeyh Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö.656/1258) öğrencisidir. Nesep olarak Cüzzamî kabilesine mensuptur.⁴ Şâzelî olması hasebiyle “eş-Şâzelî”, İskenderiye'ye nisbet ile de “el-İskenderî” şeklinde anılır.⁵ Sadece Mısır'ın değil, bütün İslâm âleminin sayılı âlimlerinden biri olan İbn Atâullah'ın ilk zamanlarda tasavvufun aleyhinde olduğu, daha sonraları ise bu fikrinden vazgeçtiği bilinmektedir. Bu vazgeçişte Şâzelî tarikatı'nın ikinci Şeyhi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin (ö. 686/1287) büyük etkisi vardır.⁶ Onun yaşadığı dönem İslamî ilimlerin zirve noktasına ulaştığı, Müslüman halkın eğitim seviyelerini yükseltmek için pek çok medresenin inşa edildiği ve İslam coğrafyasının eğitim-öğretim kurumlarıyla donatılarak din alanında pek kıymetli tasavvuf önderleri ve âlimlerin yetiştiği bir zaman dilimidir.⁷ Bu dönemde İslamî ilimler en zirve noktasına ulaşmış, İslâm coğrafyası eğitim-öğretim kurumlarıyla donatılarak din alanında kıymetli ilim adamları yetişmiştir. Müslüman halkın eğitim seviyelerini yükseltmek için pek çok medrese inşa edilmiştir. O dönemde Mısır'da yetmişden fazla medresenin varlığını

1 Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk: Ahmet Arnâvût, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs Arabî, , 2000, 8/38-39; Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine veya el-Vefeyâtü'l-kâmine li-a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk: Muhammed Abdülmüryd Dan, cairatil mearifil usmaniyyeti, 1972, 1/324; İbnü'l-Mülakkın, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *Tabakâtü'l-evliyâ'*, thk: Nüreddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994, 1/421.

2 Taftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Guneymî, *İbn Atâullah ve Tasavvufuhu*, Kahire: 1958, 27; İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî, *İkâzü'l-himem fi serhi'l-hikem*, Kahire: Daru'l- Mearif, 23.

3 Taftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Guneymî, *İbn Atâullah ve Tasavvufuhu*, Kahire: 1958, 27; İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 23.

4 Hasan b. Muhammed b. Kâsım Ebü Ali Kuhin el-mağribî, Kitâbü *tabakatü's-Şazeliyyeti'l-kübra (Câmiü'l-keramati'l-aliyye fi tabakati's-sadeti's-Şazeliyye)*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, 94.

5 Hacı Halife, Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941, 1/675.

6 Yâfi, Ebü Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Esad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, 4/185.

7 Makrizî, Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997,

dan bahsedilmektedir.⁸ Mezkur dönemde sultanlar, emirler ve halk üzerinde itibarları bulunan İbn Atâullah gibi tasavvuf önderleri ve âlimler bir yandan devlet idaresine önemli katkı sağlarken diğer yandan halka manevî destek sağlamaktadır.⁹

Onun yaşadığı hicri yedinci asırda Rifâiyye tarikatının kurucusu Şeyh Ebu'l-Feth el-Vâsîti (ö. 632/1234), Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî(ö.634/1236), Desûkiyye tarikatının kurucusu Şeyh İbrâhim ed-Desûkî (ö.676/1277) gibi tasavvuf düşüncesini etkileyen birçok mutasavvıf bulunmaktadır.¹⁰ Aynı yıllarda Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli'nin (ö.656/1258) müridleri ve talebeleriyle birlikte Mağrib'den Mısır'a gelerek İskenderiye'de Şâzeliyye tarikatını yaymaya başladığı bilinmektedir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli'den sonra bu yolu devam ettiren en önemli şahsiyet, Şâzeliyye tarikatının ikinci şeyhi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'dir. Ebü'l-Abbas el-Mürsî de yerine, İbn Atâullah el-İskenderî'yi bırakmıştır. İbn Atâullah el-İskenderî Mısır'da, dönemin en meşhur tasavvuf önderlerinden biri olmuştur.¹¹

Kur'an ve Sünnet'e dayalı tasavvuf anlayışına sahip olan, hayatını ilim öğrenme ve öğretmeye adayan, sadece tasavvuf sahasında değil, tasavvuf dışındaki İslâmî ilimlerde de söz sahibi olan, zâhir ve bâtin ilimlerde müctehid seviyesine yükselen İbn Atâullah, İslâmî ilimlerin tefsir, hadis, nahiv, gramer, usûl-ü fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi çeşitli ilim dallarında eserler vermiştir. Gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde pek çok ilim erbabınca çeşitli övgülere mazhar olmuştur.¹²

Daha çok "Hikem-i Atâiye", adlı eseri ile tanınan İbn Atâullah, zâhir ile bâtını, şeriat ile hakikati, hüküm ile hikmeti, ilim ile amelî yazdığı eserlerde en güzel şekilde yansıtmış, tasavvufî konular üzerinde görüş ve düşüncelerini ortaya koymuştur. Onun ilmî şahsiyetinin oluşmasına katkı sağlayan hocalarının ilki Malikî fakihî İbnü'l-Müneyyir'dir (ö. 683/1284). Hadis ilmini Ebi'l-Hasen ed-Dimyâtî'den (ö.705/1306), mantık ve kelâm ilmini ise Muhammed el-İsfahânî'den (ö. 688/1289) tahsil etmiş; kendisi de Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) gibi birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹³

İbn Atâullah'ın ilk tasavvuf eğitimini aldığı müşşidi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'dir. Ebü'l-Abbas el-Mürsî ile 674/1275 yılında tanışarak ona intisap etmiş, onun manevî feyz ve bereketinden etkilenererek seyr-u sülûk

4/ 199-266.

8 Makrîzî, Ebü Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, 4/ 199-266.

9 Yiğit, İsmail, *Memlükler* (İslâm Tarihi), İstanbul: 1970, 7/243.

10 Bkz: Ebü'l-Vefâ Taftazânî, Ebü'l-Vefâ, "Mısır'da Süfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev: Mustafa Aşkar, 535-540.

11 Kara, Mustafa, "İbn Atâullah el-İskenderî", İstanbul: TDV yay. 1999, 19/337.

12 İbn Acîbe, *Ikâzü'l-himem fi şerhi'l-hikem*, 23.

13 Kara, Mustafa, "İbn Atâullah el-İskenderî", 19/ 337.

yolunda mesafe kat etmiştir. ¹⁴ Şeyhi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin vefatından sonra ise onun yerine geçerek mürşitlik vazifesini yüklenmiş ve Şâzelî tarikâtının bayrağını taşımıştır. ¹⁵ Yaşadığı dönemin en önemli ilim merkezi olan İskenderiye'deki Mansuriyye Medresesi'nde, Kahire'de el-Ezher Camii'nde dersler vermiştir. İbn Atâullah Mısırda, 709/1309 tarihinde vefat etmiştir. ¹⁶

Kaynaklarda yer alan eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Hikemü'l-ataiyye*, *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh*, *et-Tenvîr fî iskâti't-tedbir*, *Letâifü'l-minen*, *Tâcü'l-arûs el-hâvi lî tehzibi'n-nüfûs*, *Ünvânü't-tevfîk lî adâbi't-tarîk*, *el-Kasdü'l-mücerred fi ma'rîfeti'l-ismi'l-müfred*, *el-Münâcâtü'l-atâiyye*, *el-Vasiyye ile'l-iltvân bi'l-İskenderîyye*, *el-Murakkâ ile'l-kudsî'l-ebkâ*, *Muhtasâru tehzibü'l-müdevvene ve usûlü Mukaddematî'l-vüsûl*.¹⁷

İbn Atâullah'a göre Velî ve Velâyet

İslâmî ilimlerde “velâyet” kavramının ne şekilde bir seyir izlediğini tespit etmek için öncelikle tasavvuf literatürüne bakmak yerinde olacaktır. Velî lügatte manası yardım etme,¹⁸ yakın olma, dost, yâr, sevgili,¹⁹ himâye etme,²⁰ gibi anlamlara gelmektedir.²¹ Aynı kökten gelen velâyet terimi ise yönetme, birinin işini üstlenme, gibi manalara gelir.²² Tasavvufta velî kelimesinin anlamı daha çok Kur'an'da geçen manalara dayanılarak, Allah'ı sevip O'nu dost edinen ve Allah tarafından sevilerek, dost edinilen kimse anlamında kullanılmıştır. Klasik dönem sûfilerinden Kuşeyrî'ye (ö.465/1072) göre velî “Allah'a karşı kulluğunda herhangi bir eksiklik düşünülmeyen, ibadetine devam eden kimse veya Allah'ın muhafazası altında olan korumasını Allah'ın üstlendiği kişi” demektir.²³ Hücvârî ise

14 İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 1/421.

15 Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 4/185.

16 Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine veya el-Vefeyâtü'l-kâmine li-a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk: Muhammed Abdülmüyyid Dan, Dairatü'l-mearifil usmaniyye, 1972, 1/324; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, el-İber fi haberi men gaber, thk: Ebû Hâcir Muhammed Sait, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985, 4/21; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. *Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967, 1/523.

17 Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/524.

18 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*, thk: Abdüsselâm Muhammed Harun, 6 Cilt, Mısır: Dâru'l-Fikr, 1979, 6/141.

19 Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 40 Cilt, 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1986, 40/241.

20 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-arab*, 15 Cilt, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993, 15/ 410-414.

21 Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, Ebü Tâhir Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk: Muhammed Nuaym, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, 1/1344.

22 İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15/406.

23 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 2/520-523.

velîyi “Allah’a ibadet ve tâatini yerine getiren insan-ı kâmil” şeklinde tanımlamıştır.²⁴

Velî ve velâyet konusunda birçok sûfinin farklı tarifleri olmuştur. Örneğin, Yahya b. Muâz (ö.258/871) velî, kulun Allah ile üns elbisesi giymesidir²⁵ derken, Ebû Ali Ruzbârî (ö.321/933) “Velî dünyayı arkasına atan, Hz. Peygamber’in yolunu tutan kişidir.” şeklinde tarif etmiştir.²⁶ Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/874) ise velîyi, Allah’ın emir ve nehiyelerine sabreden kimse olarak tanımlar.²⁷ Kuşeyrî, “Allah’la meşgul olma, Allah’a firar etme ve kişinin hüznünde de Allah olması gerektiği” şeklinde velîliğin üç nişanesinden bahseder.²⁸

Tasavvufî eserlerin yazılmaya başladığı hicri üçüncü yüzyıldan beri tasavvuf düşüncesinde “velâyet” konusu önemli bir yer işgal eder. Bu mevzuda tasavvufî literatür zengin bir muhtevaya sahiptir. İslam tasavvuf tarihinde bu mevzuya tahsis edilmiş müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Velîlik konusunu tasavvufî görüşlerinin temeli yapan Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) “*Hatmü'l-evliyâ*” eserinde bu konuya geniş ve sistemli bir şekilde yer vermiştir.²⁹

İbn Atâullah’da velîlik ve velâyet önemli bir konuma sahiptir. Tasavvufî literatürde sıkça kullanılan “Âlimlerin peygamberlerin varisleri”³⁰ olduğu rivâyeti onun bu hususta dayandığı en önemli delildir. İbn Atâullah’ın rivâyette geçen âlimlerden anladığı zümre, dinin zâhirî ve bâtinî boyutunu bilen, batınî hakikatlere ulaşmış velî sûfilerdir.³¹

İbn Atâullah, *Letâifü'l-minen*’de velî kavramını Allah’ın zâtının dışındaki her şeyden fâni olup Allah’ı müşâhedede bakî olan kişi şeklinde tarif eder.³² Tedbiri terk edip takdiri görmeyi kulluk alametlerinden kabul eden İbn Atâullah, başka bir tanımda velîyi kendi tedbirinden çıkararak Allah’ın tedbirine giren kimse olarak tanımlar.³³ O, velîliği beşerî vasıfların ortadan kalkarak ilahî vasıfların kulda meydana gelmesi şeklinde görür. Ona göre “Velîlik Allah’ı Allah için sevmekle gerçekleşir”.³⁴ Hakkın ni-

24 Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev: Esad Abdülhadi, Kahire: Kandil Meclisü'l-A’la es-Sekâfeti, 2007, 1/264.

25 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 2/ 522-523.

26 Eraydın Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marifet yay., 1990, 29.

27 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/452.

28 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 2/ 419.

29 Hakîm et- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen, *Hatmü'l-Evliyâ*, thk: Osman Yahya, Beyrut: Matbaatü Klasikiyye, 1960.

30 Ebü Dâvûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 17; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/84.

31 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 41.

32 Ebü'l-Fazl Taceddîn Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, thk: Abdülhalim Mahmud, 3. Baskı, Kahire: Dâru'l-Meârif, 2006, 49.

33 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 40.

34 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 57.

met hazinesinden, muhabbet makamına çıkan kimse Allah'ın velisi olur.³⁵

Nübüvvet ile velîlik arasında sıkı bir irtibatın bulunduğunu zikreden İbn Atâullah, velâyeti Allah'ın rahmetinin bir eseri olarak görür. O, aklın Rubûbiyyeti anlamada acze düşeceğini, bu sebeple de Allah rahmeti gereği mârifet nimetini kullarına tebliğ etmek için nebî ve rasüller gönderdiğini söyler.³⁶

İbn Atâullah'a göre Hz. Peygamber, insan nev'i içinde peygamber olarak seçilmiş fatih, hatim, nurların nuru ve sırların sırrı olan en mükemmel varlıktır. O, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü izah ederken bu konu ile ilgili "Ben kıyamette ademoğullarının efendisiyim. Bunda övünç yoktur. Âdem ve ondan sonraki nebîler kıyamet gününde benim sancağım altında olacaklar..."³⁷ "Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim",³⁸ gibi rivâyetlere yer vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber hem bütün peygamberlerden hem de ademoğlundan daha üstündür. O peygamberlerin sonuncusu, rasüllerin hâtemidir.³⁹

Buradan hareketle İbn Atâullah, Hz. Peygamber'in vârisleri olan velîlerin nûrunu Hz. Peygamber'in manevî mirası olan nübüvvet nûrundan nasiplenmek suretiyle aldığını söyler. Ona göre Allah'ın velî kullarında görünen nûrlar, sadece nübüvvet nûrlarının yansiyarak aydınlatmasıdır. O, Hz. Peygamber'in nûrunu (hakîkati Muhammediyye)⁴⁰ güneş ışığına benzetirken velîlerin ışığını da ayın ışığına benzetir. Zira ay ancak güneş ile karşı karşıya gelme suretiyle parıldar. Güneş gündüze ışık verirken ay bu yansımadan faydalanarak geceye ışık verir.⁴¹

Allah'ın mânevî makam sahibi olan velîlerinin bilinip bilinemeyeceği, görülüp görülemeyeceği hususunda mutasavvıflar tarafından ihtilaf bulunmaktadır. Bir kısım sûfilere göre, Allah onları dünyada gözlerden gizlemiştir. Simnânî (ö.736/1336) "Allah, velîlerini kıskanmakta ve üzerlerine bir örtü gererek sıradan halkın gözünden onları saklamaktadır" der.⁴² Sülemî de Allah'ın velileri halkın gözlerinden, kalplerinden, sırlarından

35 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 46.

36 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 28.

37 Buhârî, Enbiyâ, 3; Tirmîzî, Sünen, 5/48.

38 Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, Müsned, Müsned, Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1978, 4/127-128; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/129.

39 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 28-29.

40 Ayrıntılı bilgi için bkz: Akkaya Veysel, İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki İlişkilere *Sufiyye*, 2021, sayı: 10, s. 179-202; Demir, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, İstanbul, TDV yayınları, 1997, 15/ 179-180.

41 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 36.

42 Schimmel Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, trc: Ender Güral, İstanbul: Adam Yayınları, 1982, 179.

gizlediğini ifade eder.⁴³ Tirmizî ise, velîlerin gizlendiğini, görülemeyeceğini söyleyenlerin görüşlerini kabul etmez. Bu iddiada bulunanların bu yolun ruhunu koklamamış kimseler olduklarını dile getirerek onları tenkit eder. Velînin halktan kaçma, çöllere sığınma, tanınmama ve az ile iktifa etme suretiyle velîlikte başarılı olabileceği görüşüne katılmaz.⁴⁴

İbn Atâullah ise Allah'ın velîlerinin gizli veya âşikâr olmasını eşit görür. O, velî kimseyi tanımanın Allah'ı tanımaktan daha zor olduğuna işaret eder. Ona göre Allah'ın velîleri mağaraya sığınan ashab-ı kehf gibidir ki “Onları bilenler çok azdır”.⁴⁵ Allah'ı kemâl ve cemâl sıfatları ile tanımanın mümkün olduğunu⁴⁶ fakat Allah'ın velîlerinin tanınmasının önünde perdeler bulunduğunu, bu perdelerin içinde en önemli olanının ise beşeriyet perdesi olduğunu ifade eder. Halk arasında bizden biri gibi yiyen, içen ve konuşan birinin tanınmasının zor olduğunu belirtir.⁴⁷

Velîlerin yeryüzünün gelinleri olduğunu fakat mücrim kimselerin onları göremeyeceğini söyleyen İbn Atâullah, Allah'ın bir kimseyi kendisine velî edinmeyi murâd ettiği zaman o kimsenin kalbini nurlarıyla muhafaza edeceğini ifade eder.⁴⁸ Allah, fenâ hakikatini geçerek bekâ derecesine ulaşan velîyi isterse ortaya çıkarır, isterse de gizler. Velî kimsenin ortaya çıkması kulun dilemesine bağlı olmayıp Allah'ın dilemesine bağlıdır.⁴⁹

Velîleri Allah'ın ayetleri olarak gören İbn Atâullah, onların sayılarının azalıp azalmaması hususunu şeyhi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin şu sözleriyle izah eder: “Eğer Allah'ın velîlerinden tek kişi bile eksilse gökyüzü yağmur salmaz, yeryüzü ise nebâtat vermez”.⁵⁰ Ona göre yeryüzünde velîler kıyamete kadar varlıklarını sürdürürler. Bu düşüncesini de “Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya da unutturursak daha iyisini veya bir benzerini getiririz”, ayeti ile delillendirir.⁵¹

İbn Atâullah, velâyetin kesbî ve vehbî olmak üzere iki şekilde elde edilebileceğini belirtir. Ona göre kesbî olan mücâhede ile vehbî olan Allah'ın ihsanı neticesinde Allah'ın kulunu kendi huzuruna yükseltmesiyle gerçekleşir.⁵²

Diğer taraftan o, velînin hak katında yüce bir yere sahip olduğuna işaret eder. Allah'ın velîlerinden olan kimselere düşmanlık eden bir insanın

43 Sülemî, Ebü Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, trc: Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi yay., 1981, 121.

44 Tirmizî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan, *Velîliğim sonu: Velayet ve Nübüvvet Tartışması*, haz: Salih Çift, İstanbul: İnsan Yay., 2006, 113-114.

45 el- Kehf, 18/22.

46 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 108.

47 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 143.

48 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 52.

49 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 65.

50 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 36.

51 el-Bakara, 2/106.

52 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 47.

selamette olmadığına hükmeden İbn Atâullah, Allah'ın velî kullarına düşmanlık edenlerden intikam alacağını söyler. Konunun daha iyi anlaşılması için tasavvufî literatürde çokça zikredilen “Her kim benim bir velî kulum düşmanlık ederse ben ona harp ilan ederim”,⁵³ kutsî rivâyetine atıfta bulunur. Öte yandan İbn Atâullah, şeyhi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'den naklen “Eğer velînin hakîkati zâhir olsaydı ona kulluk edilirdi. Çünkü velînin sıfat ve vasıfları Allah'ın vasıflarından kaynaklanır”, sözüne de yer verir.⁵⁴

Bununla birlikte İbn Atâullah, yıldızların ışığı ile Allah velîlerinin nuru arasındaki farka da işaret eder. Ona göre, Allah'ın velîleri geceleyin gökyüzünü aydınlatan yıldızlar gibidir. Gece yıldızların ışığının insanlara yol gösterdiği gibi velîler de kalplerinin nurları ile insanlara Allah'a götürülen yolu gösterir. Gece karanlık bastığında nasıl ki yıldızların ışığı artarsa, vaktin zulmeti fazlalaştığında da velîlerinin kalplerindeki nurlar artar. Gündüz yıldızların ışığı söndüğü halde velîlerin nurları hiç sönmez.⁵⁵

İbn Atâullah, velâyet konusunu *Letâif'te* genişçe ele alarak inceler. Ona göre velâyet ikiye ayrılır: Birincisi *velâyet-i suğrâ* ikincisi *velâyet-i kübrâ*'dır.⁵⁶ Velâyet-i suğrâ için “Kim Allah'ı, peygamberini ve iman edenleri velî edinirse...”⁵⁷ ayetine atıf yaparak velâyeti imana bağlamış, küfrün karanlıklarından ancak iman ile kurtulabileceğine işaret etmiştir. O, burada kulun, Allah'a velî olmasını mücâhedeye, peygambere velî olmasını onun sünnetine ittibaya, müminlere velî olmasını ise imamlara uymaya bağlamıştır. Böylelikle kul, Allah'ın velîsi olduğunda Allah kulunu himâyesine alarak sevdiği kulları arasına dahil eder ve onun koruyucusu olur.⁵⁸ Velâyet-i kübrâ için “Allah, sâlih kullarını velî edinir...”⁵⁹ ayetine atıf yaparak delillendirir. Allah'ın kulu velî edinmesi her şeyde Allah'ı şuhûd etmeye bağlıdır.⁶⁰

Diğer taraftan bu iki velâyete, iman velâyeti ve yakîn velâyeti de denilebileceğini ifade eden İbn Atâullah, iman velâyetinin, umumun mahalli olduğunu, bu mahalde itaat eden ve asi olan herkesi kapsadığını, yakîn velâyetinin ise hususun mahalli olup özel kişiler için olduğuna vurgu yapar.⁶¹ Onun bu görüşünün Hücvîrî ile örtüştüğü görülür.⁶² Ayrıca o, Allah'a iman velâyetinin mutlak surette fayda-zarar açısından bir maslahat içerdiğine dikkat çeker. Allah'ın iman velâyeti ile velîlerini zulmetten nûra, bidatten sünnete, masiyetten taata, kesâfetten letâfete, hevâdan tak-

53 Buhârî, Rikâk, 38; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/256; İbn Mâce, Fiten, 16.

54 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 52-53.

55 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 38.

56 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 46.

57 el-Bakara, 2/257.

58 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 46.

59 el-Araf, 7/196.

60 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 50.

61 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 47.

62 Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, 2/449.

vâya ulaştırdığını belirtirken, yakîn velâyetinin ise hem iman hem de tevekkül içerdiğini söyler. Bu iki velâyet arasındaki farkı imanın gafletle birlikte bulunması mümkün iken yakînin gafletle birlikte bulunması mümkün değildir, şeklinde izah eder.⁶³

Bütün bu izahları yaptıktan sonra İbn Atâullah, *sâdıkların velâyeti* ve *sıddıkların velâyeti* şeklinde başka bir ayırım daha yapar. Ona göre sâdıkların velâyeti, Allah'a ihlaslı bir şekilde amel etme, Allah'a verilen ahde sâdik kalma ve mükafatı sadece Allah'tan bekleme ile gerçekleşirken; sıddıkların velâyeti, Allah dışındaki her şeyden fânî olup Allah ile bâki olmakla gerçekleşeceğini belirtir.⁶⁴

Yukarıda bahsi geçen velâyetin kısımlarını *Delil ve burhan velâyeti* ile *şühûd ve ıyân velâyeti* şeklinde de isimlendiren İbn Atâullah, delil ve burhan velâyetinin ehl-i itibar sahibi kimselerin; şühûd ve ıyân velâyetinin de ehl-i istisbar sahibi kimselerin velayeti olduğuna vurgu yapar.⁶⁵

İbn Atâullah, eserinde kâmil mutasavvıflar arasında görülen veliler hiyerarşisini ifade eden terimlerinin hepsinden bahsetmese de kutup⁶⁶, abdâl⁶⁷, evtâd gibi kavramlara yer verdiği görülür. Fakat bu kavramların kelime veya terim anlamlarına hiç değinmeyip yalnız kutup, abdâl, evtâd veya diğer sınıflardan olduğunu söylediği kimselerden söz etmiştir. O, eserinde kutup kavramını on bir yerde, abdâl kavramını dokuz yerde, evtâd kavramını ise bir yerde kullanmıştır. Evtâd kavramıyla ilgili olarak İbn Atâullah, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin "Tirmizî, evtâd-ı erbaa'dandır" sözünü nakleder.⁶⁸

İbn Atâullah'a göre Kerâmet

Lugatta kerem,⁶⁹ ihsân ve ikram etme⁷⁰ gibi manalara gelen kerâmet, tasavvufî kullanımda Allah'ın velî kulunda zuhûr eden olağanüstü hâldir.⁷¹ Kelâbâzî'ye göre olağanüstü hâdiselerin peygamberlerde meydana gelmesine mucize, velilerde ortaya çıkmasına kerâmet denir.⁷²

Allah'ın velî kullarına verdiği bir ikram olarak değerlendirilen ve insana verilen yüce değerlerin bir nişânesi kabul edilen kerâmet, özellikle tasavvuf ve kelâm disiplinlerinde ele alınan bir konudur. İbn Atâullah'a göre Allah, bazı seçkin kulları hakkın nûruyla bir kısım gaybî hâdiselere muttalî olabilir. O, bu mevzuyla sahabelerin hayatlarından getirdiği kesit-

63 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 49.

64 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 50.

65 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 50.

66 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 34-74-77-79-87-88-94-97-107.

67 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 76-79-91-93-95-99-110-121.

68 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 97.

69 İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 12/512.

70 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/149; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 184.

71 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/460; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 2/519.

72 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 73.

lerle delillendirir. Örneğin, Hz. Ebu Bekir'in hamile hanımının karnındaki çocuğunun kız olduğunu haber vermesi, Hz. Ömer'in hutbe esnasında savaş meydanındaki İslâm ordusunu “Ya Sâriye dağa sırtını ver!” sesiyle yönlendirmesi,⁷³ Hz. Osman'ın “Zina eserini gözlerinde gördüğüm biri içeri giriyor” demesi gibi bazı kerâmetleri nakleder.⁷⁴ Ardından “*Müminin firâsetinden sakının*”, rivâyetine yer verir.⁷⁵

İbn Atâullah'a göre, bir kimsenin kerâmet göstermesi, harikulâde hallere sahip olması onun kurtuluşa erdiğini göstermez. Kerâmetler amaç olmayıp, Allah'ın velî kullarına ikram ettiği bir lütuftur. Zira asıl kerâmet, kulun istikâmet üzere olmasıdır.⁷⁶ İbn Atâullah'a nisbet edilen bazı kerâmetler bulunmaktadır.⁷⁷

Kendi döneminin kutbu ve zamanının meşhur mutasavvıflarından biri olarak nitelendirilen İbn Atâullah'a göre, Allah'ın velî kullarına ihsanı olan kerâmet, *hissî* ve *mânevî* olmak üzere ikiye ayrılır. Tayy-i mekân, suda yürüme, havada uçma, yiyeceklerin çoğalması, su olmadığı halde suyun çıkarılması, kurumuş ağacın meyve vermesi, hayvanları emrinde kullanması, uzun müddet aç kalınabilmesi gibi tabiat kanunlarına aykırı, olağanüstü hallerin tümü *hissî* ve *zâhir* olan kerâmetlerdendir. Bu kerâmetler içinde tayy-i mekânı ise kendi içinde “tayy-i aşğar” ve “tayy-i ekber” şeklinde iki kısma ayırır. Bunlardan ilki bir kimsenin, tek bir seferde arzın doğusundan batısına varmasıdır. Diğeri ise kişinin, nefsin sıfatlarını aşması halidir.

Mânevî kerâmet mârifetullah bilgisine sahip olma, kişinin kendini sürekli murâkabe etmesi, Allah'ın emir ve nehiyelerine itaat etme ve Allah'a tevekkül etme şeklinde diğer kerâmetlerdir. İbn Atâullah'a göre, asıl kerâmet budur. Mânevî kerâmet *hissî* ve *zâhir* kerâmetlerden daha efdal ve yücedir.⁷⁸

İbn Atâullah şeyh Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'den naklen şöyle der: Aslen kuşatıcı ve toplayıcı olan kerâmet ikidir. Bunlardan biri iman kerâmetidir. Bu, yakînin artması ile elde edilir. Diğeri ise amel kerâmetidir. Bu da Hz. Peygamber'in ameli gibi amel etmek, iddia ve aldatmacalardan korunmak

73 Kandehlevî, Muhammed Yûsuf, *Hayâtü's-Sahâbe*, thk: Beşşâr 'Avvâd Marûf, Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1999, 3/562;Müttakî el-Hindî, Abdilmelik b. Kâdîhân, *Kenzü'l-ummâl*, thk: Safvet Sakâ, Bekrî el-Hayyânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, 12/ 651.

74 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 67.

75 Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 16; Muhâsibî, er-Ri'âye, 98; Serrâc, el-Lüma',171; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 2/480; Heysemî, Nüreddin, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâid*, 10/268.

76 Şernübî, Ebû Muhammed Abdülmecîd b. İbrâhîm *Şerhu hikemi İbn Atâullâh*, Beyrut:1997, 62.

77 Münâvî, Abdürraûf bin Tâcû'l-ârifin bin Ali bin Zeynelâbidîn Haddâdî. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-süfiyye*. Mısır: t.y, 2/258; Nebhânî, Kadı Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. İsmâil b. Yusuf Şâfiî. *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*, Beyrut, t.y., 1/526.

78 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 66.

demektir. Kişi bu iki kerâmeti elde eder bunların dışında başka şeyleri arzu etmeye başlarsa o, ilim ve amelde hata sahibi bir kul olur. Bu kimse- nin hali, Melik'in rızasını bırakıp diğer başkalarına ilgi duyan kimsenin hali gibidir. Allah'ın razı olmadığı kerâmetleri gösterenler ise ya mütekeb- bir istidrac sahibi ya da helak olmuş bir kimselerdir.

İbn Atâullah, Ebü'l- Hasan eş-Şâzeli ve şeyhi Ebü'l- Abbas el-Mür- sı'nin hayatı ve Şâzeli tarikatı hakkında bilgiler aktardığı biyografik eseri Letâifü'l-Minen'de velâyet ve kerâmet kavramlarıyla ilgili görüşlerini orta koymuştur. İbn Atâullah velâyet ve kerâmet bağlamında Hakîm et-Tir- mizî, Hücvîrî, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi klasik dönem sûfîlerin konuya dair yaklaşımlarını sürdürmüştür.

İbn Atâullah, sûfî gelenekte olduğu gibi nübüvvet inancı bağlamında nübüvvetle velâyet arasındaki mertebe farklılığını ortaya koymuş, pey- gamberlerin yapmış olduğu rehberlik görevinin seçilmiş kişilere velâyet yoluyla miras kaldığına değinmiştir. Bütün müminleri Allah'ın velisi ola- rak kabul eden İbn Atâullah, peygamber olmayan müminlerin ulaşabile- cekleri en üst makamın velâyet makamı olduğuna işaret etmiştir. Ona göre bu makama öncelikle Allah'ın rahmeti, muhabbet ve ibadet ile ulaşılabilir.

İbn Atâullah, Ehl-i Sünnet kelamcıları ve sûfîler gibi kerâmetin sıh- hati ve hak olduğuna dair görüşleri destekleyen Kur'an ve Sünnetten de- liller getirmiştir. Ona göre, kerâmet, Allah'ın velî kullarına ikramı ve aynı zamanda rahmet ve lütfunun nişanesidir. Diğer yandan Allah'ın velî kulu olmak sadece kerâmetlere bağlı değildir. Zira kerâmet göstermeyen velî- ler de vardır. Asıl kerâmet kulluk görevlerini yerine getirerek istikâmet üzere bulunmaktır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed Abdi'l-Hadi el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs ammeş tehera mine'l-ehadisi'l-ala elsineti'n-nas*. thk: Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf. 2 Cilt, Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm*. Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Askalânî İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Düerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine veya el-Vefeyâtü'l-kâmine li-a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*. thk: Muhammed Abdülmüyd Dan, Dairati'l-meari-fi'l-usmaniyye, 1972.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihi*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Dârimî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Muğni, 1. Basım, 2000.
- Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türk-mânî el-Fârikî ez- Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Muhammed İbn İbrahim İbn Ebû Bekr İbn Halikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mim mâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. nşr: İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî İbn Kâdî Şühbe. *Ta-bakâtü's-şâfiyye*. nşr. Hafız Abdülalim Han. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Ebü'l-Fazl, Tâceddîn Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî. *Letâifü'l-minen*. thk: Abdülhalîm Mahmud. 3. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2006.
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî. *Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısr ve'l-Kahire*. nşr: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Ref'u'l-isr'an kudâti misr*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Ebü'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ba'lebekkî el- Yünînî. *Zeylü mir'âti'z-zamân*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l- İslâmî, 1992.
- Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. nşr. Abdulkâdir Arnâvût-Mahmûd Arnâvût. Dimâşk: Dâru İbn Kesîr, 1991.

- Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kuraşî el-Busrâvî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Ali Şîri. Beyrut:Dâru'l-İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*. thk: Abdüsselâm Muhammed Harun, 6 Cilt, Mısır: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-kuşeyrîyye*. thk: Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.)
- Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî İbn Tağrıberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki mısır ve'l-kahire*. Kahire: Viza-retü's-Sekâfe ve'l-İrşad-Dâru'l-Kütüb, 1992.
- Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. İsmail b. Yusuf en-Nebhânî. *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*. nşr. İbrâhim Atve İvaz. Hindistan: Merkez-i Ehl-i Sünnet Berekat er-Ridâ, 2001.
- Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî. *Levâkühü'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr, Tabakâtü'l-kübrâ*. Mısır: Mektebetü Muhammed el-Meliciyyi'l-Kütübî, 1897.
- Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-İsnevî. *Tabakâtü's-şâfiyye*. nşr: Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Ebü Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kütübî. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*. Nşr: İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr 1974.
- Ebü Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Esad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1964.
- Ebü Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahanî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Ebü Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Mekkî. *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*, thk: Asım İbrahim Keyalî (Beyrut :Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005).
- Ebü Şâme Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*. Nşr: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Melekiyye, 1947.
- Ebü'l-Vefâ, Taftazânî. "Mısır'da Süfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları". çev. Mustafa Aşkar. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35(1996), 535-552.

- Ebu Zehra Muhammed. *İslam'da itikâdî, siyasî ve fikhî mezhepler tarihi*. çev: Sıbgatullah Kaya, İstanbul: 1993.
- Eraydın Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet yay., 3. Baskı, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk: Muhammed Nuaym, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005
- Hacı Halîfe Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941
- Hasan b. Muhammed b. Kâsım Ebû Ali Kuhin el-mağribî. *Kitâbü tabakatü's-Şazeliyyeti'l-kübra (Câmiü'l-keramati'l-alıyye fî tabakati's-sadeti's-Şazeliyye)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev: Esad Abdülhadi (Kahire: Kandil Meclisü'l-A'la es-Sekâfeti, 2007).
- İbn Atâullah, el-İskenderî. *Letâifü'l-minen*. nşr. Abdülhalîm Mahmud. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. el-Ensârî el-Mısırî. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk: Nûreddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Kara, Mustafa. "İbn Atâullah el-İskenderî ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay. 1999).
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *Hayâtü's-Sahâbe*. thk: Beşşâr 'Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Münâvî, Abdürraûf bin Tâcû'l-ârifin bin Ali bin Zeynelâbidîn Haddâdî. *el-Kevâ-kibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*. Mısır: t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Müttakî el-Hindî, Abdilmelik b. Kâdîhân. *Kenzü'l-ummâl*. thk: Safvet Sakâ, Bekrî el-Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Nebhânî, Kadı Ebû'l-Mehâsin Yusuf b. İsmail b. Yusuf Şâfiî. *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*. Beyrut, t.y.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk: Ahmet Arnavût, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs Arabî, 2000.

- Schimmel Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. trc: Ender Güral, İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tasavvufun Ana İlkeleri*. trc: Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi yay., 1981.
- Şerûbî, Ebû Muhammed Abdülmecîd b. İbrâhîm. *Şerhu hikemi İbn Aâtûllâh*. Beyrut:1997.
- Teftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Guneymî. *İbn Atâullah ve Tasavvufuhu*, Kahire: 1958.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmû'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Hasan. *Veliliğin sonu: Velayet ve Nübüvvet Tartışması*. haz: Salih Çift, İstanbul : İnsan Yayınları, 2006.
- Yâfî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Esad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma 'rifeti havâdisi'z-zamân*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV yay. 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt, 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî. *el-İber fî haberi men gaber*. thk: Ebû Hâcir Muhammed Sait, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

BÖLÜM 3

KUR'ÂN'I KERÎM'DE ZİKİRİ GEÇEN RABBÂNİYYÛN VE AHBÂR KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ertuğrul DÖNER¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Adana, Türkiye. ertugruldoner@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Giriş

Mâide 5/44. âyette içerisinde manevi rehber ve aydınlatıcı hükümler bulunan Tevrat'ın Allah tarafından indirildiği, Allah'a teslim olmuş İsrailoğulları peygamberlerinin Tevrat hükümlerini uyguladıkları, *rabbânîlerinin* ve *ahbârının* da Allah'ın kitabını korumakla ve onunla hüküm vermekle yükümlü ve Tevrat'ın hak kitap olduğuna şahitlik eden kimseler oldukları ifade edilmiştir. Ayrıca Yahudi din adamlarının gerçekleri dile getirme hususunda insanlardan korkmamaları, Allah'ın âyetlerinin basit dünya menfaatleri karşılığında feda edilmemesinin gerektiği dile getirilmiş, Allah'ın indirdiği hükümler ile hükmetmeyenlerin kâfir oldukları vurgulanmıştır. Mâide 5/63. âyette ise İsrailoğulları *rabbânîlerinin* ve *ahbârının* kötü söz söyleme ve haram yeme hususunda insanları uyarılmış olmalarının gerekliliğinden; fakat onların bunu yapmamış olmasının ne denli kötü bir durum olduğundan bahsedilmiştir. Mâide 5/44. ve 63. âyetlerde içerik *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* kavramları üzerinden ifade edilmiştir. Âli İmrân 3/79. âyette Allah'ın bir kimseye kitap/vahiy, hikmet ve peygamberlik verdikten sonra, o kimsenin insanlara "Allah'ı bırakıp bana kulluk edin." demesinin mümkün olmadığı belirtilmiş, gerçekte o peygamberin, insanlara "Okuyup okuttuğunuz ve öğrettiğiniz kitaptaki [Tevrat] hükümlere uyan *rabbânîler* (*rabbâniyyîn*) olun." dediği vurgulanmıştır. Âli İmrân 3/146. âyette ise nice peygamberlerin, onların yanında yer alan/almış birçok kimse (*ribbiyyûn*) varken öldürüldüklerine ve o kimselerin başlarına gelen onca şeye rağmen yılmadıklarına, zayıflık göstermediklerine ve sabır içerisinde olduklarına değinilmiştir. Âli İmrân 3/79 ve 146. âyetlerde yer alan anlatımlardaki karakterler *rabbâniyyûn* ve *ribbiyyûn* kelimeleri ile aktarılmıştır. Tevbe 9/31. âyette Yahudilerin *ahbârı*, Hıristiyanların da *ruhbânları* ve Meryem oğlu Mesîh'i (Allah'ı bırakıp) Rab edindikleri anlatılmış, hâlbuki onlara, kendisinden başka ilâh olmayan bir tek Allah'a kulluk etmelerinin emredildiği belirtilmiş ve Allah'ın, onların şirk koştuğu şeylerden münezzehe olduğu vurgulanmıştır. Tevbe 9/34. âyette ise çoğu *ahbârın* ve *ruhbânın*, halkın mallarını haksız yollarla yediklerine, insanları Allah'ın yolundan saptırdıklarına değinilmiş, altın ve gümüş biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenlerin elim bir azapla karşılaşacaklarına işaretle bulunulmuştur. Tevbe 9/31 ve 34. âyetlerdeki anlatımlar *ahbâr* ve *ruhbân* kelimeleri merkezinde ele alınmıştır.

Kur'an'ı Kerîm'de Medine dönemindeki Yahudi din adamları için iki kelime ön plana çıkmaktadır: *rabbâniyyûn* ve *ahbâr*. Hicaz Yahudilerinin inançları hakkındaki bilgileri özellikle İslam'ın yükselişi sırasında Hz. Muhammed'in Yahudilerle ilişkilerine dair Kur'an'ı Kerîm'de yer alan konular üzerinden öğrenmekteyiz. Kur'an'ı Kerîm'de *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* kelimelerinin Yahudileri tanımlamak için kullanılmış olduğu; belirli bir inanç sistemini ve bu inanç sistemi içerisindeki kimselerin dini anlama ve

uygulama biçimlerini ortaya koyma amaçlı zikredildiği ifade edilmiştir (Cilacı, 1998, I, 485-486; Gürkan, 2007, XXXVII, 376-377). Bu çalışma *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* kelimelerinin tarihi süreç içerisinde sözlük ve tefsirlerdeki anlam alanı ile Yahudi ve Hıristiyanlar nezdindeki karşılığını ortaya koyma amacı taşımaktadır. Hıristiyanları ve onların bazı düşünceleri ve inançlarını ortaya koyan *ruhbân* kelimesinin ise *ahbâr* ile birlikte zikredilmesi sebebiyle ilgili kelimenin anlamına ve tarih içerisinde nasıl anlaşıldığına yer verilecek olup, Kur'ân'da Yahudi ve Hıristiyanlara dair anlatımlarda geçen diğer kavramlar ise hariçte tutulacaktır.

Rabbâniyyûn

Âli İmrân 3/79. ve Mâide 5/ 44 ve 63. âyetlerde *rabbâniyyûn* kelimesine yer verilmiştir. İlim adamları, *rabbâniyyun* kelimesinin anlamına dair birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Sibeveyh (ö. 180/796), kelimenin “Rabbi bilme ve ona itaat etme”, “Rabbe mensub, ait” manalarına geldiğini ifade etmiştir. Bir kimsenin, Allah’ı tanımaya ve O’na itaat etmeye yöneldiği zaman kendisine *raculün ilâhiyyun* “ilâhî adam” denildiği belirtilmiş, *Rab* kelimesine elif ve nûn harflerinin ilave edilmesiyle bu sıfatın kemaline işarette bulunulduğuna değinilmiştir. Dolayısıyla kelimenin aslı *rabbîdir* ve elif ve nûn harfleri ile kelimeye mübalağalı bir anlam yüklenmiştir. Araplarda bir kimseye lakap konulurken; saçları çok ve gürse *şî'rânî*, sakalı uzunsa *lihyânî*, boynu kalın ve güçlü ise *ragbâniyyun*, eğer ki lakap nisbet yoluyla konulacaksa; saça nisbet edildiğinde *şa'riyyun*, boyna nisbet edildiğinde *ragbiyyun* ve sakala nisbet edildiğinde *lihyiyyun* denildiği ifade edilmiştir (İbn Manzûr, 1993, I, 403; Zebîdî, trs., II, 461; Fahreddîn er-Râzî, 1981, VIII, 122-123; Kurtubî, 2006, V, 184-186; İbn Âşûr, 1984, III, 295; VI, 208-209).

Müberred (ö. 286/900), tekili *Rabbe* nisbet olunan *rabbânî*, çoğulu *rabbâniyyûn* olan kelimenin “insanlara ilim öğreten, onları eğiten, onların durumlarıyla ilgilenen” manasında “ilim erbabı” için kullanıldığını zikretmiştir. Kelime, “terbiye etmek, yetiştirmek” manasından türetilmiştir. Elif ve nûn harflerinin mübalağa için kullanıldığına dikkat çeken Müberred, mübalağa ifade eden *reyyân* (suya iyice kanmış), *atşân* (çok susamış), *şeb'ân* (çok doymuş) gibi örnekleri verdikten sonra konumuzun merkezinde yer alan *rabbân* kelimesine nisbet yâ'sının eklendiğini belirterek sonuç olarak *rabbâniyyun* denildiğini söylemiştir. *Rabbânî* kelimesinin “insanları eğiten, yetiştiren” anlamında kullanıldığı, *rabbâniyyûnun* da bu bağlamda “insanların idarecileri ve âlimleri” manasına geldiği zikredilmiştir. Kaffâl (ö. 365/976) da idarecilerin *rabbânî* olarak isimlendirilmesinin muhtemel olduğunu; idarecilere Rab gibi itaat edildiğini ifade etmiştir (İbn Âdil, 1998, V, 347-348; Fahreddîn er-Râzî, VIII, 123).

Rabbânînin, “büyük konulardan önce daha yüzeysel/basit bilgileri insanlara öğreterek insanları terbiye eden, eğiten kimse” (İbn Âdil, 1998, V, 348; Zebîdî, trs., II, 461) anlamına geldiği zikredilmiştir. Kelime “işleri kolaylaştırma” manası da taşımaktadır. Ayrıca “ilmiyle amel eden, Rabbin dinini bilen kimse”, “âlim ve hakîm kimse” (Ezherî, 2001, I, 271, 331; XIV, 225; Sufyan es-Sevrî, 1983, 78) anlamlarına da gelmektedir. *Rabbânîyyûn* sadece ilim öğrenen ve ilimle uğraşan değil; öğrendikleriyle amel eden ve başka kimselere de öğreten kimseler” (Zeccâc, 1988, I, 436) olarak da tarif edilmiştir. “İlim ile siyaseti, idarede basireti bir arada bulunduran” anlamına gelen *rabbânî*, “Arapların bir işi düzene koyması ve yönetmesi”-ni anlatmak üzere de kullanılmaktadır. Ebû Ubeyde (ö. 209/825), *rabbânî* kelimesinin “helali-haramı, emir ve yasağı, ümmetin haberlerini bilen kimse” (Mamer b. Musennâ, 1961, 97; İbn Manzûr, 1993, I, 407; Zebîdî, trs., II, 461) anlamına geldiğini söylemiştir (Kurtubî, 2006, V, 185).

Zemahşerî (ö. 538/1144), *rabbânîler* ifadesinin “Allah erleri” anlamına geldiğini söyledikten sonra, kelimenin ilk harfi olan ra’nın her üç hareke ile de *-rabbiyyûn*, *ribbiyyûn*, *rubbiyyûn*- okunduğunu belirtmiştir. Zemahşerî, fethalı okuyuşun normal, zamme ve kesreli okuyuşun ise nisbetin gerektirdiği değişiklikler sebebiyle olduğunu söylemiştir. Ferrâ (ö. 207/822), *rabbiyyûn* kelimesinin “evvelkiler”, Zeccâc (ö. 311/923) ise “kalabalık cemaatler” anlamına geldiğini ve kelimenin tekil kullanımının *er-rabbiyyu* olduğunu ifade etmiştir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), kelimenin aslının “cemaat-topluluk” anlamına gelen *er-ribbetü* olduğunu, buna *er-ribbetü* kelimesine nisbet edilmiş gibi *er-ribbiyyü* denildiğini belirtmiştir (Zemahşerî, 1998, I, 638). Ahfeş (ö. 215/830 [?]), *ribbiyyûnun* “Rabbe ibadet ettikleri” için bu şekilde isimlendirildiğini ifade etmiş; fakat Sa’leb (ö. 291/904), *er-rabbu* kelimesine nisbet edilebilmesi için bunun *er-rabbiyyu* şeklinde söylenmesi gerektiğini dile getirerek Ahfeş’i eleştirmiştir. Ahfeş’in görüşünü benimseyen ilim adamları, Arapların bir şeyi bir şeye nisbet ettiklerinde o şeyin harekesini değiştirdikleri görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, Basra’ya nisbetle *el-Basriyyu*, dehre nisbetle *ed-dehriyyu* denildiği örnek olarak verilmiştir. *Rabbânîyyûnun* “imamlara, önderlere, yöneticilere” ve *ribbiyyûnun* ise “tebeaya” karşılık geldiği; tebeanın “Rabbe mensup” oldukları zikredilmiş; ilahi bilgiye ve rûhî terbiyeye önem vermeleri sebebiyle Rabbe mensup kabul edilmişlerdir (İbn Vehb, 2003, II, 164). Burada *rabbânîyyûn*, “terbiye etti, eğitti” (Semîn el-Halebî, 1996, II, 61-62) manasına gelen *rabba-yerubbu* fiilinin masdarı olan “Rabbe mensup olan kimseler” karşılığında kullanılmıştır. Onlar, ilim, irfan, edep ve güzel huylarla bezenip, başkalarını da eğitip geliştirdikleri için bu adla anılmışlardır (Kurtubî, 2006, V, 352-353; Reşîd Rızâ, 1947, IV, 170). Abduh (ö. 1849-1905), *rabbânîyyûn* olarak vasfedilen bu kimselerin “Levililerden olan Kohenler” olduklarını dile getirmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 398).

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve İbn Rezin (ö. 253/867 [?]), *rabbâniyyûn* kelimesinin “hikmet sahipleri ve âlimler”, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ise “hikmet sahipleri ve müttakîler” manasına geldiğini söylemişlerdir. Taberî (ö. 310/923) ise bu kelimeye “insanları yetiştiren, sevk ve idare eden, insanların işlerini düzene koyan” anlamını vermiş; bu bağlamda âlimlerin, fakihlerin, hikmet sahiplerinin, müttakîlerin, liderlerin ve eğitimcilerin de *rabbâniyyûn* olarak isimlendirilebileceğine değinmiştir (Taberî, 2001, V, 529-530). Çünkü burada zikredilen kimselerin her biri kendi alanlarında önemli donanımlara sahip olmakla insanları yetiştirme, yönetme ve eğitime işlevine sahiptir (Nehhâs, 1409, I, 428-429; II, 331). Taberî, Mâide 5/44. âyetin tefsirinde ise *rabbâniyyûn* kelimesini “hikmetli davranan, insanları idare etmede, onların işlerini düzenlemede, menfaatlerini korumada basiretli olan kimseler” olarak anlamlandırmıştır (Taberî, 2001, V, 451-452).

Ebû Ubeyde, *rabbânî* kelimesinin Arapça değil; İbranice veya Süryanice olabileceğini (Semîn el-Halebî, 1996, II, 62; Zebidî, trs., II, 461); kelimenin “öğrenen, öğrendiği ile amel eden, öğrendiklerini başkalarına da aktarmakla meşgul olan kimse” (Râğıp el-İsfehânî, 2005, I, 246-247) anlamına geldiğini ifade etmiştir (İbn Atıyye, 2001, I, 462; Fahreddîn er-Râzî, 1981, VIII, 123; Karaman ve dğr., 2006, I, 616). *Rabbâniyyûnun* “Süryani diline vakıf olan kimseler” oldukları söylenmiştir (Ebû Ubeyd, 4; İbn Hasnûn, 1946, 23). Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Âli İmrân 3/79. âyetin son kısmında yer alan - “Okuyup okuttuğunuz ve öğrettiğiniz kitaptaki...” ifadesini örnek vererek; *rabbânî* olan kimselerin sadece ilim öğrenmekle kalmadıklarına, öğrenmiş oldukları ilmi başkalarına da öğretmeye çalıştıklarına değinmiş ve Hz. Muhammed’e “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel sözlerle davet et.” şeklinde geçen Nahl 16/125. âyeti buna örnek göstermiştir. Mürre b. Şerâhîl’in (ö. 90/709), Alkame (ö. 62/682) için “O, insanlara Kur’ân’ı öğreten *rabbânî*lerdendi.” ve İbn Abbas’ın vefat ettiği gün Muhammed b. Hanefiyye’nin (ö. 110/728) “Bugün bu ümmetin *rabbânîsi* vefat etti.” (İbn Manzûr, 1993, I, 403; İbn Âdil, 1998, V, 348) şeklinde sarf edilen cümleler yukarıda geçen ifadeler ve âyetlerdeki kullanımlar bağlamında *rabbânî* kelimesine yüklenen anlam alanını destekler mahiyettedir (Fahreddîn er-Râzî, 1981, VIII, 123; Zemahşerî, 1998, I, 574).

Özellikle sözlükler ve tefsirlerde kökenine ve anlamına dair birtakım bilgiler verilen *rabbâniyyûnun*; *rab*, *rabbî*, *rabbân* gibi kelimelerle ilişkisi bağlamında Yahudi ve Hıristiyan literatürdeki kökenini, hangi anlamlarda ve nasıl kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız. *Rab*, kutsal metin İbrancesinde “büyük” ve “seçkin”, Mişna İbrancesinde ise “efendi” anlamına gelmektedir (Matta 26/49; Markos 14/45; Rabinowitz, XVII, 11). *Rabbî* kelimesi ise öğrenme konusunda seçkin, kanunun yetkili ilim adamlarına, belirli bir topluluğa atanmış ruhânî liderlere verilen bir addır. Bu terim za-

manla bir unvan olarak kullanılmaya başlamış; kelimenin sonundaki “i” (benim) zamir eki, terimin sıkça kullanılması sonrasında önemini yitirmiştir. Bu bağlamda *rabbi* kelimesinin “efendi(m)” anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Hillel’den¹ sonraki nesilde, yalnızca Tannaïm döneminde², bilgiler için bir unvan olarak kullanılmıştır. Bu unvan, yalnızca uygun şekilde atanmış kişilere verildiğinden ve böyle bir atama İsrail toprakları dışında Talmudik zamanlarda bahsedilmediği için *rabbi* unvanı Babil bilgeleri tarafından kullanılmamıştır. Bu nedenle Talmud’da *rabbi* unvanı ya bir Tannaïm’e³ ya da bir Filistin bilgesine atıfta bulunurken, *rab* bir Babil bilgesine işaret etmiştir. Tekrar etmek gerekirse *rabbi*, Sanhedrin⁴ tarafından aktarılan geleneğin/hükümlerin ceza davalarını yargılama yetkisine sahip Filistin bilgeleri tarafından, *rab* ise Babilliler tarafından bilge kimseler için kullanılmıştır. Bununla birlikte eski nesillerin Babilli ve Filistinli bilgin kimseler için *rabbân*, *rabbi* ve *rab* gibi kelimeler kullanmadıkları da ifade edilmiştir. Ayrıca Sanhedrin başkanları dışındaki kimselere *rabbân* denilmediği de söylenmiştir (Broyde, X, 294). Bu bağlamda Talmud’un *rabbi* unvanının bugünkü anlamından tamamen farklı olduğu dile getirilmiştir. Talmudik *rabbi*, İncil ve Sözlü Kanun’un tercümanı ve yorumcusuydu. *Rabbinin*, yasanın tercümanı ve karar vericisi; ayrıca Yahudi cemaatinin öğretmeni, vaizi ve ruhânî lideri olması tam anlamıyla ancak Orta Çağ’da gerçekleştiği zikredilmiştir (Rabinowitz, trs., XVII, 11.)

İlim tahsil eden din adamlarına *rabbi* denilmiş; bu ifade zamanla “dini öğreten seçkin kimseler” için kullanılan bir anlam alanına sahip olmuştur. *Rabbânın* ise din âlimi yetiştiren kimseler için kullanıldığı zikredilmiştir. İlim adamları tarafından *rabbi*’nin *rab*’dan *rabbân*’ın da *rabbi*’den daha yüksek bir konuma sahip olduğu belirtilmiş; ayrıca Yahudilikte önemli din adamlarının özellikle *rabbân* kelimesi ile vasfedildiği ifade edilmiştir (Jeffrey, 1938, 137-138). Talmud’da bilge kimselere verilen birçok unvan/sıfat için reish-beit-beit (r-b-b) kökü kullanılmaktadır: *rabbân*, *rab* (v) ve *rabbi*. *Rab* kelimesinin Aramicede “papaz”, “otoriter kimse”, “dinî otoriter” anlamına geldiği ve

1 Hillel, doğum ve vefatı tam olarak bilinmese de genel olarak M.Ö. 1. yüzyılın sonları ile M.S. 1. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu kabul edilen ve Rabbânî Yahudiliğin kurucusu olarak bilinen Yahudi hukuku bilginidir. (Buxbaum, 1992, 9).

2 Mişna’nın tedvini ile tamamlandığı kabul edilen; yaklaşık olarak M.S. 10-220’li yılları kapsayan, bu sebeple Mişna dönemi olarak da kabul edilen, Yahudiliğin şifahi kültürünün yazıya geçirildiği dönemdir. (Sperber, XIX, 505).

3 Tekili Tanna çoğulu Tannaïm, Kudüs’te yaşayan ilk nesil rabbilere verilen “öğretmen”, “tekrar edenler” anlamında kullanılan bir isimdir. (Gürkan, 2010, XXXIX, 550).

4 Sanhedrin, Yahudilerin dinî ve dünyevî işlerinin görüldüğü, ileri gelenler tarafından oluşturulan “yaşlılar konseyi” veya “büyük meclis” olarak adlandırılmıştır. (Besalel, 2001, II, 564-565).

Babil'deki Amora'im⁵ ve Geonim'in⁶ en büyüklerine ve onlardan sonra gelen yetkililere verilen bir saygı unvanı olduğu söylenmiştir. *Rabbi* unvanı ise Tannaim ve İsrail diyarındaki ilk Amora'im için saygı ifade eden bir unvan olarak kullanılmıştır. Ayrıca Arapça *rabban* kelimesinin fonetiğinin ise sadece II. Hillel⁷ ve onun soyundan gelen kimseler gibi en büyük Yahudi bilgelere verilen bir onur unvanı olan İbranice'deki *rabban* kelimesine yakın olduğu ifade edilmiştir. Bu yüce unvana çok az kişi layık görüldüğü için Medine Yahudilerinin ilim adamlarına karşılık gelen *rabbâniyyûn* kelimesinin *rabbana* değil; *rabbilere* karşılık kullanıldığını varsaymanın daha doğru olacağı belirtilmiştir (Mazuz, 2014, 21-23). *Rabbânî* terimi ile benzerlik gösteren *rabbâniyyûn* kelimesinin, Geonim'in kendini tanımladığı ve rabbinik hükümlerin takipçileri olan Yahudi grubunun çoğunu kasteden yaygın bir Karay kelimesi gibi görüldüğü söylenmiştir (Newby, 1988, 57-58). Horovitz ise *rabbâniyyûnun* sonunda yer alan “ye” sebebiyle kelimenin *rabban*'dan türediğini kabul etmenin zor olduğunu söylemiş ve Hıristiyan bir kökene dayanabileceğine işaret etmiştir. Rahipler ve keşişler için bir saygı unvanı olarak kullanılan kelimenin Kur'ân'daki kullanımının da Süryanice kökenli olduğu sonucuna varılabileceğini dile getirmiştir (Horovitz, 1925, 200-201; Horovitz, 1926, 63-65).

Ribbiyyûn

Ribbiyyun kelimesi Âli İmrân 3/146. âyette zikredilmiştir. *Ribbiyyûnun*, “pek çok-binlerce topluluk” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53), kelimeye “binlerce”, İbn Zeyd ise “uyanlar, tâbi olan kimseler” manasını yüklemiştir; Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Mesud'un verdiği mananın daha bilinir bir anlama sahip olduğunu dile getirmiştir. “Okların toplanarak bir araya getirilip bağlandığı bez parçasına veya okların konulduğu kılıfa” *ribbetün* ve *rubbetün* denildiği belirtilmiştir. *Ribâb*, “bir araya toplanmış kabileler” manasına gelmektedir. Eban b. Saïd (ö. 13/634), *ribbî* “on bin kişi”, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), “sabreden âlimler”, İbn Abbas ve Katâde (ö. 117/735) gibi kimseler ise “çok büyük

5 Tekili Amora olan Amora'im, “söyleyen”, “anlatan” anlamlarına gelmekte olup, Sözlü Tevrat öğretilerini anlatan ve Gemara'da yorumlarına yer verilen, M.S. 200'den 500'lü yıllara kadar geçen süre içerisinde Yahudi ilim adamları için kullanılan bir kelimedir. Amora'im, eski Yahudi bilginleri sıralamasında Tannaim'i takip etmektedir. (Harman, 2019, 404).

6 Geonim, Gaon kelimesinin çoğulu olup; “gurur”, “görkem” anlamlarına gelmektedir. Sırasıyla Zugot, Soferim, Tannaim, Amora'im ve Savoraim tabakalarından sonra yaklaşık olarak M.S. 600 ilâ 1040 yılları arasında faaliyet gösteren Yahudi din adamlarına verilen isimlerden biridir. Geonim, Tora, Mişna ve Talmud üzerine şerhler yazmış, Yahudi hukukuna dair çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Tevrat'ın ve Yahudi hukukunun aktarılmasında ve öğretilmesinde önemli ve belirleyici bir rol oynamışlardır. Geonimler, Yahudi toplumunun ruhani liderleri, bilge kişileri olarak kabul edilmekteydi. (Abrahams, trs., XI, 455; Toprak, 2019, 164-166).

7 320-385 yılları arasında Sanhedrin'de görev alan 2. Hillel, İsrail topraklarındaki beşinci nesil bir Amora olarak bilinmektedir. Talmud, bazen sadece Hillel adını kullandığından 2. Hillel ile 1. Hillel'in karıştırıldığı ifade edilmiştir. (Mendelson, trs., VI, 400).

miktarda topluluk” anlamını yüklemişlerdir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), *ribbîyi* “peygamberlerle birlikte sabreden Allah’a kul olma bilinciyle ibadetini yerine getiren kimse” manasında kullanmıştır (Halîl b. Ahmed, 2003, I, 86). Dolayısıyla genel olarak *ribbiyyun*, “kendilerini Allah’a adayan, O’na ibadet etmekle meşgul olan kimse” anlamında kullanılmış bir kelimedir (Kurtubî, 2006, V, 352-353).

Mücâhid (ö. 103/721), Dehhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745), Rebî b. Enes (ö. 140/757) ve İbn İshâk’a (ö. 151/768) göre *ribbiyyûn* kelimesi “topluluklar ve binlerce insan” olarak anlamlandırılmış; Âli İmrân 3/146. âyette geçen “nice peygamberlerin, onların yanında yer alan/almış birçok kimse varken...” ifadesinin de bu anlamı desteklediği zikredilmiştir. Abdullah b. Abbas ve Hasan el-Basrî *ribbiyyûn* kelimesinin “âlimler ve fakihler”, İbnü’l-Mübârek (ö. 181/797) ise “sabırlı takva sahipleri” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bazı dilbilimciler ilgili kelimenin “Rablerine kulluk edenler” ve “âlimler ve binlerce insan” anlamında kullanıldığını söylemişlerdir. Taberî, *ribbiyyûnun ribbiyyun* kelimesinin çoğulu olduğunu ve “sayıca çok bir topluluğa” karşılık geldiğini ifade etmiştir (Taberî, 2001, VI, 110-113).

Âli İmrân 3/146. âyette yer alan *ribbiyyun* kelimesinin tefsirine dair açıklamalarda bulunan Zemahşerî, Hz. Muhammed’in şehit edildiği yönünde çıkan birtakım haberler karşısında müminlerin göstermiş oldukları gevşeklîğe, kırılğanlığa ve müşriklerle olan mücadelede zafiyete dikkat çekmiş; hatta münafıklardan biri olan Abdullah b. Übey’den (ö. 9/631) kendileri adına Ebû Süfyân’dan (ö. 31/651-52) aman dilemelerine karşılık ilgili âyetin müminlere uyarılar barındırdığına işaret etmiştir. *Ribbiyyûnun* “Allah eri” anlamına geldiğini ifade eden Zemahşerî, onların “gevşememiş”, “yılmamış” ve “düşmana karşı boyun eğmemiş” olma özelliklerine atıfta bulunmuştur (Zemahşerî, 1998, I, 638).

Rabbâniyyûn ve Ribbiyyûn Arasındaki Fark ve/veya İlişki

Bazı kimseler *rabbânî* ve *ribbî* kelimesi arasında mana farkı olduğunu söylemişlerdir. İbn Zeyd, *rabbânî* “veli imamlar”, *ribbî* ise “halk”tır, her ikisi de “Rabbe intisap” anlamını içermekle beraber, *ribbiyyûnun* öğrenim görmüş topluluk, *rabbânînin* ise diğer kimselere eğitim ve öğretim yaptırabilecek yüksek seviyede bulunan kişileri ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştir (Yazır, trs., II, 440).

Ahbâr

Mâide 5/ 44 ve 63. ve Tevbe 9/31 ve 34. âyetlerde *ahbâr* kelimesi geçmektedir. *Ahbâr*, *hibr* kelimesinin çoğulu olup, “güzel söz söyleyen, güzel açıklamalarda bulunmak sûretiyle sözlerini yerli yerince kullanan kimse” anlamına gelmektedir. “Türlü süslerle süslenmiş elbise” için *sevibun mu-*

habberun ve “belagat ve fesahat nükteleri ile süslenmiş bir şiir” için de *şîrun muhabberun* denilmektedir. *Medâdun hibrun* “âlimin mürekkebi” anlamına gelmektedir. Râğîb el-İsfehânî (ö. 502/1109), *hibr* kelimesinin “güzel bulunan eser” manasını taşıdığını ifade etmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 398).

Dilbilimciler, *ahbâr* kelimesinin tekil kullanımının ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. *Hibr* ve *habr* kelimesinin Yahudilerin *ahbârına* verilen tekil isim, *hibr* şeklindeki okunuşunun ise daha doğru olduğu belirtilmiştir. Ferrâ, ilgili kelimenin tekil halinin hâ harfinin kesresiyle *hibr* olduğunu ve “âlim” anlamında kullanıldığını, Ebû Ubeyde ise kelimenin tekil kullanımının hâ harfinin fethası ile *habr* olduğunu ve “fakih-din adamı” manasına geldiğini ifade etmiştir. Leys, *ahbâr* kelimesinin tekil halinin hem hâ'nın kesresi ile *hibr* hem de fethası ile *habr* olabileceğini söylemiştir. Leys (ö. 187/803 [?]) ve İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), “Ehl-i Kitap ve Müslüman olan her âlime” *hibr* veya *habr* denilebileceğini belirtmişlerdir. Asmâî (ö. 216/831) ise kelimenin tekil kullanımın *hibr* mi yoksa *habr* mı olduğu hususunda kesin bir şey söylemenin zor olduğunu vurgulamıştır (İbn Manzûr, 1993, I, 407; Fahreddîn er-Râzî, 1981, XII, 4; Kurtubî, 2006, VII, 495-496). Taberî, *ahbârın*, *hibr* kelimesinin çoğulu olduğunu ifade ettikten sonra kelimenin “bir şeyi sağlam bir şekilde bilen” manasına geldiğini söylemiştir (Taberî, 2001, VIII, 451-455).

Bazı ilim adamları *ahbâr* kelimesinin iştikakının “güzelleştirmek, süslemek” anlamına gelen *tahbîr* olduğunu dile getirmiş ve hadiste yer alan *yahrucu raculun min an-nâri zehebe hibruhu ve sebruhu* – “Adam, cehennemden güzelliği gitmiş, rengi de solmuş olarak çıkar.” ifadesini örnek olarak göstermişlerdir (İbn Âdil, 1998, VII, 347-348). Bir şeyi süsleyene *muhabbir* denildiğine, “ilim, fazilet, güzellik sahibi kimse”lerin yani “ilim adamları”nın *ahbâr* olarak isimlendirildiğine dikkat çekilmiştir. Bazı ilim adamları ise ilgili kelimenin “mürekkep” manasına gelen *hibr* kelimesinden türediğini söylemişlerdir (Fahreddîn er-Râzî, 1981, VII, 495-496). Âlim, mürekkebin konulduğu şey ile yani hokka ile isimlendirilmiştir; çünkü âlim, kitaplarını mürekkep ile yazmıştır (Fahreddîn er-Râzî, 1981, xvi, 38; Yazır, trs., III, 249). Ayrıca *ahbârın* “Hz. Harun’un çocuklarından itibaren Yahudi ilim adamları” için kullanılan özel bir kelime olduğu belirtilmiştir (Mukâtil b. Süleymân, 2002, I, 302).

Kur’ân’ın, Yahudi ruhânî liderleri belirtmek için kullandığı *ahbâr* teriminin *rabbânî* gelenekten ödünç alındığı ve kelimenin ünsüz harflerden yani *h-b-r*’den oluştuğu ifade edilmiştir. *Hibr* ve *habrın* İbranice *haver/haber* (b-v) kelimesine karşılık geldiği ve “din adamı” anlamında kullanıldığı söylenmiştir. *Haber*, milattan önceki asırlarda Ferisi mezhebi içerisinde ilim tahsili yapan din adamları için kullanılmaktayken, ilgili mezhebin ortadan kalkmasını müteakip *haber*, ilimle meşgul olan

herkes için kullanılan bir kelimeye dönüşmüştür (Newby, 1988, 57-58). Talmud'da *haber*, “Hz. Harun’un soyundan gelen ve/veya Tevrat öğrenimi ile ilgilenen kimseler” için kullanılmaktadır (Babil Talmudu, Sanedrin, 60b; Baba Batra 75a). Aramice çoğulu *habarî* ve İbranice çoğulu *habarîm* “birkaç insan”a karşılık gelmektedir. *Ahbârîn*, İbranicede “arkadaş” anlamına gelen *haber* kelimesinin Arapçalaşmış hali olduğu söylenmiştir. Bu bağlamda *Habr* ile İbranice *haber* (rehber-yoldaş) kelimesinin birbirini andırdığını dile getiren ilk kişinin Abraham Geiger olduğu dile getirilmiştir. Geiger’in bu görüşünü Joseph Horovitz, Samuel D. Goitein, Meir Jacob Kister ve Menahem Kister izlemiştir. Geiger, *haber* kelimesinin sözlü geleneğe inanan ve ritüel arınmışlığı aşırı bir şekilde uygulayan Ferisilerin isimlerinden biri olduğunu eklemiştir. Hillel Newman’a göre ise Ferisiler ile *habarîm* arasında birtakım benzerlikler vardır. Bununla birlikte Ferisilerin birçoğunun *haber* olması ve *habarîmin* çoğunun da Ferisi olması mümkündür. Ancak bu, tüm Ferisilerin *habarîm* veya tam tersi olduğu anlamına gelmemektedir. Bir başka görüşe göre ise *haber* “ayrılan, hayatın tüm lezzetlerinden sıyrılan kimse” manasına gelen Mişna’da geçen *parush* kelimesinden alınmıştır. Bununla birlikte *parush*, bir mezhebin adı gibi kullanılırken, *haber* ise bir mezhep içerisindeki grubu ifade eder mahiyettedir. Bu bağlamda *parush*, Sadukilerden farklı olarak Ferisiler için kullanılan bir kelime olarak değerlendirilmiştir. Talmudik dönemde “meslektaşlar” olarak tercüme edilen *ahbârîn*, *rabbânî* hareket içerisinde arınmışlığa ve öşür ödenmesine önem veren seçkin grup üyeleri olması muhtemeldir (Mazuz, 2014, 21-23). Talmudik kullanımda *haber*, hem bir rehberi (bilgin) hem de hikmetli bir kimseden (hakim) daha aşağı mertebede olan kişiyi kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Bu son kullanım, bazı müfessirlerin ifade ettiği üzere *ahbârîn rabbâniyyûndan* daha aşağı bir sınıfa ait olduğu fikrini yansıtmaktadır. Ayrıca *haber* teriminin, arınmışlık kurallarına sıkı sıkıya uyan, kendisini genel olarak toplumdaki ayıran ve katı bir Levili arınmışlığı uygulayan bir toplumun üyesi olduğu ve *am ha-aretz*’in⁸ aksine kullanıldığı ifade edilmiştir (Newby, 1988, 57-58). Çoğulu *habarîm* olan *haber* “rehber” olarak da tercüme edilmiştir. Ayrıca *habarîme*, bazı özel bilgilere sahip kimseler olmaları sebebiyle “bilgin” ve “öğretmen” manası da verilmiştir (Geiger, 1898, 35-36). Kur’an’da yer alan *rabbi* ve *habr* kelimelerinin yanı sıra “bilge-hikmetli kimseler” olarak tercüme edilebilecek olan *hakîm* kelimesinin de *rabbâniyyûna* karşılık olarak kullanılmış olduğu belirtilmiştir (Zellentin, 2016, 267). Ayrıca Kur’an’da yer alan *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* arasında bir hiyerarşinin bulunduğu, *ahbârîn* daha üst bir mertebeye sahip kimselere karşılık geldiği ve bu hiyerarşinin Talmud sonrası Filistinli *rabbânî* kullanıma daha yakın ol-

8 Am ha-aretz, literal olarak yeryüzü insanları anlamına gelmekte olup, Ezra Kitabı’nda Yehuda halkının zıddı olarak kullanılmıştır. Rabbânî literatürde, yasaları göz ardı ettikleri ifade edilen bu kimseler “cahil” ve “dindar olmayan” olarak nitelendirilmiştir. (Sulzberger, 1910, 12-16).

duğu ifade edilmiştir. Babil okulunda ilk sırada oturan *rabbiler* için *habr* unvanı kullanılmaktaydı. Yine de bu unvan, Filistin'deki *rabbani* okulun tüm üyelerine, okulun bir parçası olmayan bilginlere ve bazı toplum liderlerine de verilmiştir (Geiger, 1898, 38; Zellentin, 2016, 271).

Rabbâniyyûn ve *ahbârın*, Tevrat'ta zikredilen eski İsrail toplumunun en üst kısmında yer alan *kohen* ve *Levililer* olarak isimlendirilen din adamı sınıfı ile özdeşleştirilmiş bir kullanım olduğu zikredilmiştir (Fahreddîn er-Râzî, 1981, XVI, 38; Reşîd Rızâ, 1947, VI, 398; Yazır, trs., III, 249). *Kohenler* (Çıkış 28-29; *Levililer* 1-2), Hz. Yakub'un on iki oğlundan üçüncüsü olan Levi'ye dayanan, Hz. Musa tarafından seçilen, Hz. Harun soyundan gelen din adamlarına verilen bir isimdir (Baruch, 2005, VIII, 5423). Dolayısıyla *kohenin*, sonradan kazanılmayan, soya dayalı bir unvan olduğu söylenebilir (Hirschfeld, 1919, X, 322; Üzüm, 2007, 20-25). *Levililer* (Sayılar 1/48; 3/5-10) ise Hz. Harun'un oğulları dışındaki Levi soyundan gelen ve *kohen* sınıfının yardımcıları olarak görev yapan kimselerdir (Besalel, 2001, II, 365, Üzüm, 2007, II, 120-123; Çınar, 2018, 146-148). *Kohenler*, İsrailoğullarına Tevrat'ı öğretmek, Ahid sandığını taşımak ve korumak, Mişkan'daki⁹ kandillerin bakımıyla ilgilenmek, arınma ritüellerini yerine getirmek, kurban sunmak ve bu kurbanların sunakta yakılmasını gerçekleştirmek gibi birtakım hizmetlerde bulunmaktadırlar (Güngör, 2019, 205-207; Ha., 1972, XIII, 1084). *Levililer* ise İsrailoğulları bir yerden bir başka yere giderken Ahid Sandığı'nı, Mişkan'ı ve onun içerisindeki eşyaları taşımak, korumak ve halka Tevrat'ı öğretmek ve *kohenlere* yardımcı olmakla görevli kimselerdir (Besalel, 2001, II, 365-366). *Kohen* sınıfının Krallık Dönemi'nde ortaya çıktığı, *kohen* ve *Levili* şeklindeki ayrışmanın ise 2. Mabed döneminde gerçekleştiği dile getirilmiştir. *Kohen* ve *Levili* sınıfının yanı sıra 2. Mabed Dönemi'nde *sofer* "saymak" fiilinden türeyen "yazıcı-sayıcı" anlamına gelen *Soferim* şeklinde isimlendirilen bir başka grup daha ortaya çıkmıştır. *Soferim* dönemi Tevrat'ın derleyicisi olarak kabul edilen Ezra ile başlamıştır. *Soferim*, kutsal kitap ve sözlü gelenek hususunda uzman, dinî ve hukukî konularda karar mekanizmasına sahip kimselerdir. *Kohen* ve *Levililerin* fonksiyon alanlarının ortadan kalkmasını müteakip Tevrat öğretimini sağlama, bu hükümleri yorumlama, Yahudi halkına rehberlik etme konusunda önder olmuşlardır. Ferisi olarak bilinen grup içerisinde de bu yazıcılar bulunmakta olup, bu kimselere kutsiyet atfedilmiştir. İçlerinde yetersiz ve bilgisiz olan, olumsuz birtakım hareketler sergileyen, halkı yanlış yönlendiren ve kendi çıkarları adına olmadık işlere karışan kimseler de mevcuttu (Gürkan, 2007, XXXVII, 376-377; Kitagawa, 1975, 50; Besalel, 2001, III, 632-633). Bu duruma Matta 15/1-14'te yer yerilmiş; Yeruşalim'deki bazı Ferisiler ve din bilginleri Hz. İsa'ya gelip birtakım sorular sorduklarında onlar Hz. İsa tarafından ciddi

9 Mişkan, İsrailoğullarının Mısır'dan çıktıktan sonra ve çölde dolaşırken inşa ettikleri ve İsrail topraklarına taşıdıkları çadır mabettir. (Besalel, 2001, II, 412).

anlamda eleştirilmiştir. Bu durumun Mâide 5/62-63. âyetlerde eleştiriye maruz kalan kimselerle paralel bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca Medine’de Yahudilerden birtakım kimselerin kitaptan bazı şeyleri yazdıkları ve onları Araplara sattıkları ve bunun Allah katından birtakım şeyler olduğunu söyleyerek kazanç elde ettiklerinden bahsedilmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1997, I, 154). Sözü edilen bu kişilerin *Soferîm* olarak adlandırılan kimselere karşılık gelebileceği, yazdıklarının ise *takkanot* (*Besalel*, 2001, II, 365; *Üzüm*, 2002, II, 692-693) olarak isimlendirilen; özellikle gündelik işleri düzenleyebilmek amacıyla yazılmış kurallar bütünü olabileceği belirtilmiştir (Yılmaz, 2021, 74-75).

Kur’ân’da geçen *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* gibi terimlerin, Batı Arabistan’da bir tür *rabbânî* yapının varlığını yansıttığını ve dolayısıyla belki de Filistin ve Irak’ta şekillenen geç antik Yahudilik ile bir bağlantısının olabileceği ifade edilmiştir (Berkey, 2003, 46). Medine’de bütün Yahudi toplulukların kabul ettiği ortak bir liderin olmadığı, bunun yerine her kabilenin öne çıkan din adamları ve/veya liderleri olduğu ve bu kimselerin karar merci kabul edildikleri rivayet edilmiştir. Medine’deki Yahudi toplulukların genel itibarıyla dünyanın birçok bölgesinde yer alan Yahudi topluluklardan pek de bir farkının olmadığı da belirtilmiştir (Arslantaş, 2016, 284). Medine’de Ka’b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab gibi kimselerin *habr* oldukları ve bu kimselerin topluluk içerisinde karar verici merci olarak kabul edildikleri ifade edilmiştir (İbn Şebbe, 1973, I, 453-454). Örneğin, Yahudilerden zina eden iki kişi hakkında hükümde bulunulması ve farklı topluluklardan öldürülen kimselerin diyeti hususunda aralarında hüküm verilmesi konusunda Tevrat’ın hükmü ile amel edilmesi ve bu konuda Hz. Muhammed’e danışılması anlatılmıştır. Burada Medine Yahudilerinin içinde bulunduğu durumun çözülebilmeye dair anlatılan rivayetlerde Nadir oğullarının başında Huyey b. Ahtab, Ka’b b. Eşref, Ka’b b. Esîd, Mâlik b. ed-Dayf, Kurayza oğullarının başında ise Ebû Lubâbe, Şu’be b. Amr, Râfi b. Hureymile ve Şâz b. Amr’ın bulunduğu nakledilmiştir (Mukâtil b. Süleymân, 2002, I, 479, 480). Bu kimselerin Medine’de söz sahibi oldukları ve karar merci olarak kabul edildikleri ifade edilmiştir.¹⁰ Nadir oğulları ve Kurayza oğullarının, Hz. Harun’un çocukları, İmran’ın çocukları, Hz. Musa’nın kardeşleri olan *kohen* soyundan geldikleri için *kohen* olarak isimlendirildiği söylenmiştir (Firestone, 2001, 44-45). Hz. Muhammed’in eşi Safiyye’nin babasının Huyey b. Ahtab olduğu ve onların *kohen* bir aileye mensup oldukları ifade edilmiştir (Arslantaş, 2016, 286). Bu bağlamda Hz. Muhammed ile eşi Safiyye arasında geçen bir diyalog ve bu diyalog içerisinde Hz. Muhammed’in Safiyye’ye söylemiş olduğu söz, konumuza ışık tutar mahiyettedir: Hz. Muhammed bir gün eşi Safiyye’yi ağlarken görmüş ve kendisine neden ağladığını sormuştur.

¹⁰ Medine’de bulunan topluluklara liderlik yapan kimseler hakkında detaylı bilgi için bkz. (İbn Hişam, trs., I, 515; II, 191.)

Yahudi asıllı olan Safiyye, Hz. Muhammed'in eşleri arasında yer alan Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın O'nun amcasının kızları olduğunu belirterek kendilerinin daha hayırlı olduklarını dile getirmeleri sebebiyle ağladığını belirtmiştir. Hz. Muhammed ise cevaben "Sen, onlara benden nasıl daha hayırlı olabilirsiniz?" "*Kocam Muhammed, babam Harun, amcam da Musa deseydin ya!*" demiş ve Safiyye'yi teselli etmiştir (Zebidî, 1987, II, 306-307). Medine'deki Yahudilerin kökenleri hususunda tartışmalar ve farklı fikirler mevcut olsa da genel kanı onlardan bazılarının aslen İsrailoğullarına dayandığı düşüncesidir.¹¹

Hz. Muhammed döneminde Medine'de Beytül-Midras'ta (Önkal, 1992, VI, 95) Yahudi kutsal metnini, hükümlerini öğreten ve halkı bilgilendiren kimseler için *ahbâr* kelimesi kullanılmaktaydı. Hz. Muhammed'in zaman zaman Beytül-Midras'a giderek *ahbâra* İslam'ı tebliğ ettiği ve Yahudilerin olumsuz davranışlarını uyardığı belirtilmiştir (Buharî "İtisam" 18). Hz. Muhammed'in, on *ahbârın* kendisine iman etmesi durumunda bütün Yahudilerin iman edeceğini ifade etmesi (Buharî "Menâkibü'l-Ensâr" 51; Müslim "Sıfatü'l-Münâfikîn" 31) *ahbârın* Medine'de ne denli önemli olduğunun bir yansımasıdır (Cilacı, 1998, I, 486). Ayrıca Necran Hıristiyanlarından bir heyetin Medine'ye gelmesine dair aktarılan rivayetler içerisinde *ahbârdan* bahsedilirken *rabbânîlerden* bahsedilmemesi, bazı ilim adamları tarafından Medine'de *rabbâniyyûn* olarak vasfedilen kimselerin bulunmadığı ve/veya *ahbârın* daha büyük bir öneme sahip olabileceği şeklinde yorumlanmıştır (Âlusî, trs., III, 194). Kabu'l-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi kimselerin birçok isrâilî rivayetleri aktarması bölgedeki *ahbâr* kültürünü resmetmekte ve *ahbârın* ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.¹²

Rabbâniyyûn ve Ahbâr Kelimeleri Arasındaki Fark ve/veya İlişki

Rabbâniyyûn ile "Hıristiyan din adamları"nın, *ahbâr* ile de "Yahudi din adamları"nın kastedildiği ifade edilmiştir. *Rabbâniyyûnun* "müçtehid'e *ahbârın* ise "ilim adamı"na karşılık geldiği zikredilmiştir. İbn Kuteybe ve Zeccâc gibi ilim adamlarına göre bu iki kelime arasında mana farkı yoktur ve "âlim" anlamında kullanılmışlardır (İbn Kuteybe, 1978, 96, 125; İbn Âdil, 1998, VII, 347-348, 424). Mücâhid, *rabbânîler* "fâkih"lerdir ve *ahbârdan* üstün kimselerdir demiştir. Süddî, *rabbânîlerin* "âlim", *ahbârın* ise "kurra", İbn Zeyd ise *rabbânîlerin* "idareciler", *ahbârın* ise "âlim"ler olduklarını söylemiştir (İbnü'l-Cevzî, 1983, II, 464-465; İbn Ebî Zemenîn, 2005, II, 30). Bunların yanı sıra hem *rabbâniyyûnun* hem de *ahbârın* sadece "Yahudi din adamları"na karşılık kullanıldığını dile getirenler de olmuştur. *Rabbâniyyûn* ve *ahbâr* kelimelerinin bir arada yer aldığı

11 Bkz. Döner, 2015 (1).

12 Hıdır, 2006, 254-397; Döner, 2015 (2).

Mâide 5/44. ve 63. âyetlerin içeriği dikkate alındığında konunun özellikle Yahudilere dair olduğu görülmektedir (Fahreddîn er-Râzî, 1981, XII, 42; Kurtubî, 2006, VIII, 80-81). Fahreddîn er-Râzî, Mâide 5/44. âyette, peygamberlerin, *rabbâniyyûnun* ve *ahbârın* Tevrat ile amelde bulunup hükmettiklerine vurgu yapıldığını ifade ettikten sonra *rabbânîlerin ahbârdan* daha yüksek bir dereceye sahip olmalarının gerekliliğine değinmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1998, XII, 337; Nehhâs, 1409, I, 428-429; II, 331). Râzî, *rabbâniyyûnun* “müçtehid imamlara”, *ahbârın* ise “diğer ilim adamlarına” karşılık kullanıldığını dile getirmiştir (Fahreddîn er-Râzî, 1981, XII, 5; Yazır, trs., III, 249). Bununla birlikte *ahbârın*, *rabbî* kadar üst bir dereceye karşılık gelmemiş olsa da Yahudiler için büyük bir öneme sahip olduğu ifade edilmiştir. İslam’da, “ümmetin âlimi” olarak ifade edilen *habrû'l-ümme* lakabının İbn Abbas, *rabbânî* lakabının ise Hz. Ali için kullanıldığı rivayet edilmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 398).

Rabbâniyyûn ve Ahbâr ile İlgili Ayetlerin Değerlendirilmesi

Âli İmrân 3/79. âyetin tefsirinde kitabı bilmenin, öğretmenin ve onunla amel etmenin insanı *Rabbânî* kılacağı ve bunun da Allah’a ulaşma vasıtası olduğu söylenmiştir. Amele yönlendirmeyen ilmin ise gerçek ilim olarak değerlendirilemeyeceği belirtilmiştir. Gerçek ilmin, ilim adamının nefsinde yer etmiş bir melekeye dönüşmesi gerekmektedir. Âlim, öğreticidir ve kendinde sübut bulmuş ilmi ifade etmelidir. Kitaba ait ilim kendisinde yer etmemiş bir kimsenin onu başkalarına da öğretemeyeceği dile getirilmiştir. Örneğin, meleklerle ibadet etmenin müşrik Araplardan ve Ehli Kitaptan bazı kimselerden halka sirayet ettiğini ifade eden Abdüh, Yahudilerin Üzeyr’i Hıristiyanların da İsa’yı Allah’ın oğlu kabul ettiklerini söylemiş, İslam’ın, burada zikredilen düşüncelerin sadece yanlış olduğunu belirtmediğini, bununla birlikte yalnız Allah’a kulluk etmeyi ve dinin ne anlama geldiğini ortaya koymayı hedeflediğini vurgulamıştır (Reşîd Rızâ, 1947, III, 348-349). Dolayısıyla burada, ilim ve amel ehli kimseler olarak ifade edilen *rabbâniyyûn* ve *ahbârın* büyük bir öneme sahip olduğu dile getirilmiştir.

Âli İmrân 3/79. âyette Allah’ın bir kimseye kitap/vahiy, hikmet ve peygamberlik verdikten sonra, o kimsenin insanlara “Allah’ı bırakıp bana kulluk edin.” demesinin mümkün olmadığı belirtilmiş, gerçekte o peygamberin, insanlara “Okuyup okuttuğunuz ve öğrettiğiniz kitaptaki [Tevrat] hükümlere uyan *rabbânîler (rabbâniyyûn)* olun.” dediği ifade edilmiştir. “Bazı Yahudilerin, “Üzeyr’in Allah’ın oğlu” ve bazı Hıristiyanların da “İsa Mesih Allah’ın oğlu” (Mâide 5/30) iddiasında buldukları; ayrıca Yahudilerden Râfî el-Kurazî’nin (ö. ?) ve Hıristiyanlardan Necran heyeti reisinin Hz. Muhammed’e “Sana ibadet etmemizi ve seni Rab olarak kabul etmemizi mi istiyorsun?” demeleri üzerine Hz. Peygamberin “Allah’tan başkasına kulluk ve ibadet etmekten Allah’a sığındığını ve Al-

lah'ın kendisini böyle bir şey için göndermediğini, kendisine böyle bir şey emretmediğini” demesi üzerine ilgili âyetin nâzil olduğuna dair görüşler ortaya konulmuştur (Beyzâvî, 2000, I, 272-273). Bu rivayetlerin yanı sıra, bir kimsenin Hz. Muhammed'e gelerek “Ey peygamber! Sana birbirimize selam verdiğimiz gibi selam veriyoruz. Sana secde ederek selam verelim mi?” demesi üzerine Hz. Peygamberin, “Hiçbir kimsenin Allah'tan başka bir varlığa secde etmesinin doğru olmadığını” belirttiği nakledilmiştir. İlgili âyetin nüzul sebebine dair bir başka rivayette ise Yahudilerin, elde ettikleri makam ve fazilete kendilerinden başka kimselerin ulaşamayacakları iddialarına karşılık, insanları kul-köle yapmaya uğraşmamalarının gerekliliğine dikkat çekilmiş ve onlar uyarılmışlardır. Ayrıca insanların kendilerine itaat ve kullukta bulunmalarını istemeleri yerine, onların, insanları Allah'a itaate ve kulluğa davet etmelerinin önemine ve Hz. Muhammed'in Allah rasulü olduğuna inanmalarının gerekliliğine vurguda bulunulmuştur. Dolayısıyla ilgili âyetlerde, Hz. Muhammed'in Kureys halkını meleklerle ibadet etmekten, insanların, Yahudileri ve Hıristiyanları Hz. Üzeyr ve Hz. İsa'ya dair yanlış inançlara sürüklenmekten alıkoymaya ve Hz. Muhammed'e “Sen, bizim seni Rab kabul etmemizi mi istiyorsun?” şeklindeki söylemlerine karşılık; hak ve hakikatin nelğine, Allah'tan başka Rab kabul edilebilecek başka bir varlığın olamayacağına dair işaretle bulunmuş; genel olarak bazı *rabbâniyyûnun*, *ahbârın* ve *ruhânın* yanlış düşünce, tutum ve inanç dünyalarına dair önemli bilgiler verilmiştir (Fahreddîn er-Râzî, 1981, VIII, 120-122; Beyzâvî, 2000, I, 272-273; İbn Kesîr, 2000, III, 98-99).

Mâide 5/44. âyetin, evli oldukları halde zina eden iki Yahudi'nin cezasının ne olacağına Hz. Muhammed'e sorulması ve onların recmedilmelerine dair hükmün verilmesi üzerine nâzil olduğu rivayet edilmiştir. İlgili âyetin tefsirinde konumuz merkezinde yer alan *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* kelimeleriyle vasfedilen kişinin Sûriyâ isimli bir Yahudi'nin iki oğlu olduğu söylenmiştir. Sûriyâ'nın iki oğlu olarak aktarılan bu iki kardeşin, Müslüman olmadıkları halde Hz. Muhammed'e tâbi olduğu, Hz. Muhammed'in Tevrat hakkında bir şey sorduğunda bildikleri hususlarda cevap verdikleri nakledilmiştir. Aynı zamanda onlar da Hz. Muhammed'den bir şeyler öğrenmek adına ona yakın olmayı dileyen bu iki kardeşten biri *rabbânî* diğeri ise *hibr* olarak nitelenmiştir. Hz. Muhammed, bir gün bu iki kardeşi çağırmış ve kendilerine zina eden kimselerin halinin Tevrat'taki karşılığını sormuştur. Böylelikle, ayette yer alan “içerisinde manevi rehber ve aydınlatıcı hükümler bulunan Tevrat'ın Allah tarafından indirildiği ve Allah'a teslim olan peygamberlerin onunla hükmettiği” ifadesinden hareketle Hz. Muhammed'in, Yahudilere Tevrat'ın bildirdiği şeyle hükümde bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca âyetin devamında yer alan “*rabbânîlerinin* ve *ahbârının* da Allah'ın kitabını korumakla ve onunla hüküm ver-

mekle yükümlü ve Tevrat'ın hak kitap olduğuna şahitlik eden kimseler oldukları"nı ifade eden pasajdan hareketle Sûriyâ'nın *rabbânî* ve *hibr* olarak vasfedilen iki oğlunun Tevrat ile hükümde bulunduğu vurgusu yapılmıştır. Taberî, burada anlatılan durumun *rabbânî* ve *ahbârın* sıfatı olduğunu; fakat onların, Sûriyâ'nın *rabbânî* ve *hibr* olarak nitelenen oğulları olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemenin zor olduğunu belirtmiştir (Taberî, 2001, VIII, 452-453).

Mâide 5/44. ve 45. âyetlerin Yahudi kabileleri arasında cereyan eden kısas ve diyet adaletsizliği üzerine indirildiği de belirtilmiştir. Nadir oğullarının, Kurayza oğullarından şerefli kabul edildiği, bu sebeple Nâdir oğullarından bir kimsenin Kurayza oğullarından birisini öldürdüğünde yarım diyet (70 vesk hurma), Kurayza oğullarından bir kimsenin ise Nadir oğullarından birisini öldürdüğünde tam diyet (140 vesk hurma) ödedikleri nakledilmiştir (Mukâtil b. Süleymân, 2002, I, 479-480). Bu adaletsizliğin giderilmesi için Yahudilerin, Hz. Muhammed'e başvurdukları anlatılmış ve iki kabile arasında diyet uygulamasının eşitlenmesi istenmiştir. Tevrat'ta kısasa dair hükümler (Çıkış 24//12-25) yer aldığı halde bu hükümlerin yerine getirilmediği ve dahi Hz. Muhammed'in verdiği hükme uymak istemeyen bu kimselerin durumları anlatılmıştır (Ateş, trs., II, 110-111).

Mâide 5/44. âyette "Yahudi din adamlarının gerçekleri dile getirme hususunda insanlardan korkmamaları, Allah'ın âyetlerinin basit dünya menfaatleri karşılığında feda edilmemesinin gerektiği dile getirilmiş, Allah'ın indirdiği hükümler ile hükmetmeyenlerin kâfir oldukları" zikredilmiştir. Yahudilerde, evli oldukları halde zina eden iki kişi hakkında recm yerine eşeğe ters bindirme ve yüzlerini karalama cezasının verilmesi; ayrıca öldürülen bazı kimseler için tam, bazı kimseler içinse yarım diyet ödettilmesi, hükümlerin güçlü ve zayıf kimseler arasında değişkenlik arz etmesi, onların Allah'ın indirdiği Tevrat ile hükmetmediklerine işaret edilmekte ve bu kimseler sonuç itibariyle kâfir olarak nitelendirilmektedir (Beyzâvî, 2000, I, 439). Bazı ilim adamları burada kâfir olanlardan maksadın Tevrat'ı tahrif eden Yahudilere yönelik bir söylem olduğunu belirtmişlerdir. Taberî, *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* ifadelerinin geçtiği Mâide 5/63. âyetin tefsirinde Hz. Muhammed'in, "Bir topluluk içerisinde günah işleyenler olabilir, o topluluk içerisinde günah işleyenlerden daha güçlü/iradeli ve günah işlemeye engel olabilecek kimseler de bulunabilir; fakat onlar, günah işleyenlere engel olmazlarsa Allah, o topluluğun hepsini azaba uğratar." ifadelerine yer vermiştir (Taberî, 2001, VIII, 550). Dolayısıyla burada, *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* olarak nitelendirilen kimselerin topluma karşı mesuliyet taşıması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.

Zemahşerî, *rabbâniyyûn* ve *ahbârın* "Hz. Harun soyundan gelen, peygamberlerin yolunu tutan, Allah'ın kitabıyla amel eden ve kitap tahrife uğratılmasın diye onu korumaya çalışan zühd ve ilim sahibi kimseler"

olduklarına değinmiştir. Hz. Musa ile Hz. İsa arasında nice peygamberin gelip geçtiği ve bu peygamberlerin Tevrat'ın hükmü ile amel ettikleri anlatılmıştır. Hz. Peygambere, zina eden kimselerin durumunun sorulması karşılığında, celde cezası verilmesini uman Yahudilerin, Tevrat'ın recm hükmünü uygulayan peygamber karşısında olumsuz bir tavır aldıkları nakledilmiştir. Âlim, zühd sahibi kimselerin ve Hakka teslim olan peygamberlerin Allah'ın hükümleriyle amel ettikleri ve kitabı korumaya çalıştıkları anlatılmıştır. Yahudi din adamlarının, dünya sevgisi, makam düşkünlüğü, rüşvet gibi birtakım olumsuz durumları nedeniyle "Allah'ın âyetlerini basit dünya menfaatlerine feda etmeyin." (Bakara 2/174; Mâide 5/41, 44) şeklinde uyarıldıkları ve Allah'ın indirdiği şeylerle hükmetmeyenlerin "kâfir" oldukları vurgulanmıştır. Ayrıca Mâide 5/45. ve 47. âyetlerin sonunda Allah'ın indirdiği vahye göre hükümde bulunmayanların "zâlimler" ve "fâsıklar" olarak nitelendiği de görülmektedir. İbn Abbas'a göre sözü edilen kâfir, zâlim ve fâsıklar Ehli Kitap zümresine aittir. Şa'bî'ye (ö. 104/722) göre zâlimler ifadesi Yahudilere, fâsıklar ifadesi ise Hıristiyanlara yönelik kullanılmaktadır. İbn Mesud, bu olumsuz ifadelerin Yahudiler ve diğer bazı kimseler için de kullanılabileceğini belirtmiş; dolayısıyla bu özellikleri taşıyan herkesin zâlim ve/veya fâsık olarak nitelenebileceğine işaret etmiştir (Zemahşerî, 1998, II, 244-245; Kurtubî, 2006, VII, 496-496).

Ruhbân

Çoğu Şam Araplarından olan ve Roma üzerinden Hıristiyanlığı benimseyen *ruhbanın*, Arap beldelerine yayıldıkları ve buralarda manastırlar, kiliseler inşa ettikleri nakledilmiştir. Kur'ân âyetlerinin nüzülü döneminde bölgede Hıristiyan bir dini yapının-kimliğin var olduğu söylenmiştir. Hıristiyan din adamlarını ve/veya ilim adamlarını ifade etmek üzere kullanılan kavramlardan biri *ruhbandır* (Atalay, 1995). *Rahip* kelimesinin çoğulu olan *ruhban*, *rahbe* ve *rahbâniyye* kökünden gelmekte olup "kor-kan", "kendisini ibadete veren", "zâhid", "Allah'a halis niyet ile yönelen, zamanını, amelinin O'na ayıran/adayan kimse", "kendisini bir manastıra vs. kapatıp benliğini Allah'a veren, kendisini eş, çocuk ve nimetlerden uzak tutan kimse" anlamlarına gelmektedir (Zemahşerî, 1996, 180; Kurtubî, 2006, X, 177). *Ruhban* ve *rahbâniyye* kelimeleri Kur'ân'ı Kerîm'de, Hıristiyanlığa/Hıristiyanlara dair anlatıların yer aldığı dört âyette geçmektedir: Mâide 5/82; Tevbe 9/31, 34; Hadîd 57/27. *Ahbârın*, "Yahudi din adamları", *ruhbanın* ise "Hıristiyan din adamları" için kullanıldığı ve her ikisinin de "kendilerini ibadete veren, gayret gösteren kimseler" oldukları ifade edilmiştir. Bununla birlikte *rabbâniyyûnun ahbârdan*, *ahbârın* da *ruhbandan* daha üst bir mertebeye sahip oldukları söylenmiştir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 2005, I, 246-247).

Ahbâr ve Ruhbân ile İlgili Âyetlerin Değerlendirilmesi

Mâide 5/30. âyette “Bazı Yahudilerin, “Üzeyr Allah’ın oğludur!” ve bazı Hıristiyanların da “İsa Mesih Allah’ın oğludur!” iddiasında buldukları söylenmiştir. Bütün bu iddiaların, geçmiş zamanlardaki kâfirlerin uydurdukları, dillerine doladıkları asılsız inançlardan ibaret olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu kimselerin hak ve hakikatten uzaklaştıkları vurgusu yapılmıştır. Tevbe 9/31. âyette ise Yahudilerin *ahbârı*, Hıristiyanların da *ruhbanı* ve Meryem oğlu Mesîh’i (Allah’ı bırakıp) Rab edindikleri anlatılmış, hâlbuki onların, kendisinden başka ilâh olmayan bir tek Allah’a kulluk etmelerinin gerekliliği belirtilmiş ve Allah’ın, onların şirk koştuğu şeylerden münezzehe olduğu vurgulanmıştır. Âyette zikredilen *ahbârdan* maksadın “Yahudi din adamları”, *ruhban* olarak isimlendirilen kimselerin ise “Hıristiyanların, manastırlarda ikamet eden ve dinî konularda içtihatla bulunan din adamları” olduğu söylenmiştir. Âyette, Yahudi ve Hıristiyanların, din adamlarını Rab edindikleri ifade edilmişti. Burada Rab edinmeden kastın onların, din adamlarına tapınmaları anlamına gelmediğine; Allah’ın koymuş olduğu emir ve yasakları bırakıp, din adamlarının koydukları birtakım emir ve yasaklara uymalarına binaen olduğuna işaret edilmiştir. *Ahbâr ve ruhbanın*, bir şeyi kendi çıkarları adına kendileri için helal kıldıklarında içlerinde yaşamış olan toplumun da bunu helal addettiklerine, haram kılmış oldukları şeyin de o toplum tarafından haram kabul edildiğine işaret edilmiştir. Abdullah b. Abbas, Yahudi ve Hıristiyanların, Allah’ın kitabında mevcut olduğu halde O’nun emrine muhalif hüküm ve durumlarda bulduklarına ve insanların da onların emirlerine uyduklarına işaretle âyette geçen *ahbâr ve ruhbanın* “Rabler” diye isimlendirildiğine değinmiştir. Tevbe 9/34. âyetin tefsirinde bazı *ahbâr ve ruhbanın* verdikleri hükümler karşılığında rüşvet aldıklarına, menfaatleri uğruna Allah’ın kitabını tahrife uğrattıklarına, insanların mallarını haksız yere yediklerine ve Allah’ın dinine girmelerine engel olduklarına dair anlatımlar mevcuttur. Ayrıca *ahbâr ve ruhbanın* mal biriktirme telaşına düştüklerine, malların ve paraların zekâtını vermediklerine ve onları, Allah yolunda harcamadıklarına işarette bulunularak bu kimselerin olumsuz yönlerine dikkat çekilmiştir (Taberî, 2001, XI, 417, 425; Kurtubî, 2006, X, 181, İbn Kesîr, 2000, IX, 183-184); Reşîd Rızâ, 1947, X, 462-470).

Hadîd 57/27. âyette “Allah’ın ruhbanlığı emretmediği, onların, ruhbanlığı Allah’ın rızasını kazanmak için icat ettikleri ve bunu da yerine getiremedikleri” anlatılmıştır (Hadîd 57/27). Hz. İsa’nın zühd ve dünya nimetlerinden uzaklaşma konusunda vermiş olduğu vaazların etkisiyle böyle bir yola girdikleri; fakat zamanla bu kimselerin çoğunun cahil ve tembel kimselere dönüştükleri ve ibadetleri şekle indirgedikleri anlatılmıştır. Bunlara ilaveten riya, kendini beğenme, gurur ve halkın teveccühünü kazanma peşinde koşma gibi olumsuz addedilebilecek birçok du-

rumun gerçekleştiğine dikkat çekilmiştir. 4. yüzyılda Hıristiyanlık bir gelenek haline geldiğinde ruhbanlık ve *ruhbanların* kilisedeki geçimleri ile ilgili kanunlar ortaya konulmuştur. Zamanla *ruhbanlık* konusunda pek çok fırka ortaya çıkmış, tarafsız bazı kimseler *ruhbanların* olumsuzlukları hususunda şikâyet eder hale gelmişlerdir. Âyetin sonunda “Allah’ın, onlardan gerçek iman sahibi olan kimselere mükâfatlarını verdiği” bildirilmiş; bununla birlikte “onlardan pek çok kimsenin yoldan çıktığı; dolayısıyla fâsık oldukları” ifade edilmiştir. Tevbe 9/31. âyette Yahudi ve Hıristiyanların, din adamlarını Rabler edindiklerini söyleyen Reşîd Rızâ (ö. 1935), Yahudilerin kanun koyma yetkisini kendilerine vermesini ve Hıristiyanların da ruhbanlık üzerinden halkın kendilerine boyun eğmesini gerçekleştirerek bu Rab edinmenin neliğini ve nasıllığını ortaya koymaya çalışmıştır. Yahudiler *rabbâniyyûn* ve *ahbâr*, Hıristiyanlar da *ruhbanlar* üzerinden bu Rab edinmeyi gerçekleştirmişlerdir. Reşîd Rızâ, *rahiplerin*; papaz, başpiskopos ve patriklikten daha aşağı bir konumda olduğunu ifade ettikten sonra, bu hiyerarşide en alt kademede olan *ruhbanların* dahi halk üzerinde etkisi bu denli yoğun iken daha üst kademede olan kimselerin Rab edinilmiş olması halinin ne derece tehlikeli olduğuna işaret etmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, X, 426). Tüm bu anlatılanların, özellikle Tevbe 9/30. âyette vurgulanan bazı Yahudilerin “Üzeyr Allah’ın oğludur!” ve Hıristiyanların da “İsa Mesih Allah’ın oğludur!” şeklinde dile getirdikleri ve bu söylemlerin geçmiş zamanlardaki kâfir kimselerin uydurdıkları iddialardan, asılsız inançlardan ibaret ve insanların hak ve hakikatten nasıl uzaklaştıklarının bir karşılığı olarak anlatılan satırlardan sonra gelmesi konuyu özetler mahiyettedir.

İnsanların, din adamlarının, liderlerin her dediklerini yapmaları-kabul etmeleri, çoğunlukla onlarda ilâhî bir güç olduğuna inanmalarına sebebiyet vermiştir. İnsanlar, genel olarak din adamları ve liderleri kutsal-laştırarak-tanrısallaştıracak durumlar ortaya koymuşlardır (Ateş, trs., IV, 71). Tevbe 9/34. âyet her ne kadar Yahudi ve Hıristiyan din adamlarını kastediyor görünse de ortaya konulan bu olumsuz hüküm ve uygulamalar merkezinde İslam’ın ruhuna muhalif şeylerin neliğine vurguda bulunulmuş, Kur’ân, tevhide hâlel getirecek ve dolayısıyla kutsal dışı addedilebilecek şeylerden insanları uzaklaştırma peşinde olmuştur. Âli İmrân 3/79. âyette yer alan “Rabbâniler olun.” ifadesi ile Allah’a içten bir şekilde kulluk edilmesi çağrısının yapıldığı düşünülebilir. Özellikle ilim adamları ve liderler, insanları eğitime ve öğretme hususunda ciddi sorumluluk sahibi kimseler olmak durumundadır (Karaman ve dğr., 2006, I, 616). Daha önce de ifade edildiği üzere ilim ve amel arasında ciddi bir bağ bulunmakta, kişinin, ilim ve amel üzere daha iyiye, doğruya adımlaması teşvik edilmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Farklı din ve kültürlerin birbirlerinden ayrılan birçok özelliği olabileceği gibi birbirlerini etkileyen unsurlara sahip olması da muhtemeldir. Hicaz bölgesinde özellikle Medine’de aynı coğrafyayı paylaşan; dolayısıyla birlikte yaşama tecrübesini teneffüs eden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinler ve bu dinlerin inanmalarının, bölgedeki dinî, sosyo-kültürel yapıya dair birçok içerik sunmuş oldukları ifade edilebilir. Bu bağlamda Kur’ân’ı Kerim’de, Yahudi ve Hıristiyan kültürüne dair birçok anlatı ve unsur yer almaktadır. Bu din ve kültürlerle dair anlatıların yer aldığı pasajların daha iyi anlaşılabilmesi için ilgili konuya ilişkin kavramların tespit edilmesi, başta sözlükler olmak üzere literatür içerisindeki karşılığının belirlenmesi, tarih içerisinde edinmiş olduğu anlamların ve kullanım amaçlarının disiplinler arası, karşılaştırmalı bir okuma ile doğru bir şekilde verilmeye çalışılması gerekmektedir.

Rab kelimesinin “büyük, “seçkin”, efendi(m)” anlamında *rabbinin* ise “kanunun yetkili ilim adamlarına, belirli bir topluluğa atanmış ruhânî liderlere” verilen bir isim olduğu zikredilmiş; *rabbi* unvanının Filistin bölgesi din adamlarına, *rab* unvanının ise özellikle Babil bölgesi din adamlarına verildiği belirtilmiştir. *Rabbânın* ise “din adamı yetiştiren bilge kimseler” için kullanıldığı ve de Yahudilikte önemli din adamlarının özellikle *rabban* kelimesi ile vâsfedildiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda *rabbi*’nin *rab*’dan *rabban*’ın da *rabbi*’den daha yüksek bir konuma sahip olduğu söylenmiştir. *Hibr* ve *habrın* İbranice *haber* (b-v) kelimesine ve çoğulu *habarimin* ise *ahbâra* karşılık kullanıldığı belirtilmiştir. *Ahbârın*, *rabbânî* geleneği yansıtan bir kelime olup “din adamı”, “arkadaş”, “rehber”, “bilge” anlamlarına geldiği zikredilmiş, “Hz. Harun’un soyundan gelen ve/veya Tevrat öğrenimi ile ilgilenen kimseler, Yahudi din adamları” için kullanılan özel bir kelime olduğu vurgulanmıştır. İslâmî kaynaklarda ise (özellikle sözlük ve tefsirlerde) *Rabbâniyyûn* kelimesine “Rabbe mensup, Rabbi bilme, O’na itaat ve kulluk etme”, “eğitme, terbiye etme”, “insanlara ilim öğreten, onları eğiten, onların durumlarıyla ilgilenen”, “sadece ilim öğrenen ve ilimle uğraşan değil; öğrendikleriyle amel eden ve başka kimselere de öğreten kimseler”, “helali-haramı, emir ve yasağı, ümmetin haberlerini bilen kimse” ve benzeri birçok anlam verilmiş olup, genel olarak bu tanımların kısaca “hikmet sahibi”, “din adamı” ve “ilim sahibi” kimseler için kullanıldığı ifade edilmiştir. *Hibr* veya *habr* kelimesinin çoğulu olarak kullanılan *ahbâr* kelimesi ise “ilim adamı”, “din adamı”, “bilge ve hikmetli kimse”, “Yahudi ve/veya Hıristiyan ilim adamı” anlamında kullanılmıştır. *Rabbâniyyûn* ve *ahbârın*, Tevrat’ta zikredilen eski İsrail toplumunun en üst kısmında yer alan *kohen* ve *Levililer* olarak isimlendirilen din adamı sınıfı ile özdeşleştirilmiş bir kullanım olduğu ifade edilmiştir.

Medine’de genel itibariyle her kabilenin öne çıkan din adamları ve/

veya liderleri olduğu belirtilmiş ve buradaki Yahudilerin diğer bölgelerdeki Yahudilerden birçok anlamda pek de farkının olmadığı rivayet edilmiştir. Nadir oğulları, Kurayza oğulları ve Kaynuka oğullarının kendilerine rehberlik edecek önemli sayıda liderlerinin olduğu ve içlerinden Ka'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab gibi bazı kimselerin özellikle ön plana çıktığı hatta onların *habr* oldukları nakledilmiştir. Bu rehber ve lider kimselerin Medine'de Yahudi toplumu içerisinde karar merci olarak kabul gördükleri zikredilmiştir. Hatta Hz. Muhammed'in eşi Safiyye'nin babası Huyey b. Ahtab'ın *kohen* bir aileye mensup olduğu ifade edilmiştir. Genel itibariyle Nadir oğulları ve Kurayza oğullarının, Hz. Harun'un çocukları, İmran'ın çocukları, Hz. Musa'nın kardeşleri olan *kohen* soyundan geldikleri için onların da *kohen* olarak isimlendirildiği de söylenmiştir. Ayrıca tefsir literatüründe *rabbâniyyûn* olarak vasedilen kimselerin "Levililerden olan Kohenler" olduğu şeklindeki bilgilere yer verilmiştir. Burada zikredilmesi gereken önemli bir konu da bazı ilim adamlarının ifadesiyle Medine Yahudilerinin din adamlarına ve/veya liderlerine binaen kullanılan *rabbâniyyûn* kelimesinin *rabbana* değil; *rabbilere* karşılık kullanılmış olabileceği düşüncesidir. Bunun, Yahudi tarihi içerisinde *rabban* unvanının seçkin ve çok az sayıda özel kimseye verilmesi münasebetiyle olabileceği yönündedir. Medine'de Tevrat'ı ve birtakım hükümleri öğreten kimseler *ahbâr* olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in ve ashtan bazı kimselerin Beytü'l-Midras'a giderek orada bulunan kimselere İslam'ı tebliğ etmesine ve onların olumsuz birtakım inanç ve uygulamalarına dair uyarılarda bulunulmasına dair anlatılarda muhatap kitlenin özellikle *ahbâr* olarak nitelendirilmesi bölgede *ahbâr* kültürünün ağırlıklı olduğuna işaret eder mahiyettedir. Buna örnek olarak Hz. Muhammed'in, on *ahbârın* kendisine iman etmesi durumunda bütün Yahudilerin kendisine iman edeceğini ifade etmesi *ahbârın* Medine'de ön planda olduğunun bir karşılığı olarak düşünülebilir. Bunlara ilaveten, Yahudi ve Hıristiyan kültürüne dair anlatılar için kullanılan isrâilî rivayetlerin neredeyse büyük bir çoğunluğunun daha sonradan İslam'a ihtida edecek; Yemenli bir Yahudi olduğu düşünülen Kabu'l-Ahbâr, Kaynuka oğullarından olan Abdullah b. Selâm, Yemenli bir Yahudi olan Vehb b. Münebbih üzerinden nakledilmiş olması ve bu kimselerin adlarının özellikle *ahbâr* vasfıyla yan yana geçmesi bölgede *ahbâr* kültürünün varlığını önceler bir hüviyete sahip görünmektedir.

Kur'an'ı Kerîm'de, Medine dönemindeki Yahudi din adamları için özellikle *rabbâniyyûn* ve *ahbâr*, ayrıca *ahbâr* ile birlikte zikredilen ve Hıristiyan din adamları için kullanılan *ruhbân* kavramlarına yer verilmiştir. Tevrat'ın Allah kitabı olduğu, İsrailoğulları peygamberlerinin Tevrat hükümlerini uyguladıkları, *rabbânîlerin* ve *ahbârın* da Allah'ın kitabını korumalarının ve onunla hüküm vermelerinin, gerçekleri dile getirmele-

rinin ve Allah'ın âyetlerini dünya menfaatleri uğruna feda etmemelerinin gerektiği ifade edilmiştir. Allah'ın indirdiği hükümler ile hükmetmeyenlerin kâfir oldukları vurgulanmıştır. *Rabbânîlerin* ve *ahbârın* haram yeme hususunda insanları uyarmalarının gerekliliğinden; fakat onların bunu yerine getirmemiş olmalarından bahsedilmiştir. *Rabbânîlere* ve *ahbâra*, ellerinde mevcut bulunan kitabın hükümleriyle amel etmeleri konusunda uyarıda bulunulmuştur. Kendisine vahiy indirilen bir peygamberin “Allah'ı bırakıp bana kulluk edin.” demesinin mümkün olmadığı dile getirilmişken; Yahudilerin *ahbârı*, Hıristiyanların da *ruhbânı* ve Meryem oğlu Mesîh'i Rab edinmeleri eleştirilmiştir. Dolayısıyla Allah'tan başka ilah olmadığı ve yalnız ona kulluk edilmesi gerektiği belirtilmiş; Allah'ın, onların şirk koştuğu şeylerden münezzehe olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca çoğu *ahbârın* ve *ruhbânın*, halkın mallarını haksız yollarla yediklerine ve insanları Allah'ın yolundan saptırdıklarına değinilmiş, sonuç itibarıyla bu kimselerin şiddetli bir azaba çarptırılacaklarına işaret edilmiştir.

Kur'ân'ı Kerîm'de *rabbâniyyûn*, *ahbâr* ve *ruhbân* kelimelerinin geçtiği ayetlerde Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının dini anlama ve uygulama biçimlerinin nasıl olduğu ortaya konulmuştur. Bu bağlamda *rabbâniyyûn*, *ahbâr* ve *ruhbân* olumsuz birçok anlatımın merkezinde yer almış; Allah'ın kitabı ile amel etmemeleri, Üzeyr ve İsa'yı Rab edinmeleri, şirke düşmeleri, Hakkın emirlerini yerine getirmemeleri, haksız kazanç elde etmeleri, yanlış birtakım inançlara sürükleyerek insanları yoldan saptırmaları gibi nedenlerle ciddi anlamda eleştirilmişlerdir. Kur'ân'ı Kerîm ilgili kavramlar üzerinden tevhide aykırı ve kutsal dışı şeylere dikkat çekmekte, ilim adamlarının ve liderlerin insanları eğitme, öğretme ve yönetmelerinin ciddi bir sorumluluk gerektirdiğine işarette bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abrahams, İsrail. “Gaon”. *Encyclopædia Britannica*, Cambridge: University Press.
- Âlusî, Muhammed Ebu’l-Fazl (trs.). *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Sebu’l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi’-Turâsi’l-Arabî.
- Arslantaş, Nuh (2016). *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer.
- Atalay, Orhan (2006). “Ahbâr ve Ruhbân (Kur’ân’ın Din Adamlarına Yönelik Eleştirisinin İkili Örneği)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 25. Erzurum.
- Ateş, Süleyman (trs.). *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Baruch A. Levine (2005) “Levites”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. Detroit.
- Berkey, Jonathan P. (2003). *The Information of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. New York: Cambridge University Press.
- Besalel, Yusuf (2001). “Takkanot”. İstanbul: *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Besalel, Yusuf (2001). “Levi”. İstanbul: *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Besalel, Yusuf (2001). “Mişkan”. İstanbul: *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Besalel, Yusuf (2001). “Sanhedrin”. İstanbul: *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Besalel, Yusuf (2001). “Soferim”. İstanbul: *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (2000). *Envârü’l-Tenzîl ve Esrârü’l-Te’vîl*. Beyrut-Lübnan: Dârür-Reşîd.
- Broyde, Isaac. “Rabbi”. *Jewish Encyclopedia*.
- Buxbaum, Yitzhak (1992). *The Life and Teachings of Hillel*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cilacı, Osman (1988). “Ahbâr”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. C. I.
- Çınar, Aynur (2018). “Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail’in Oğulları”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 16.
- Döner, Ertuğrul (2015). “Dine İlişkin Bazı Bilgi, Rivayet ve Kıssaların Hareket Noktası: Yemen/Yemen Yahudi ve Hıristiyanları”. *Dini Araştırmalar*. C. 18. S. 46.

- Döner, Ertuğrul (2015). *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. 'Alî b. 'Atiyye el-Hârişî (2005). *Ḳûtu'l-Ḳulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Ubeyde Mamer b. Musennâ et-Teymî (1961). *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- Elmalılı Hamdi Yazır (trs). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (2001). *Tehzîbü'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (1981). *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Lübnan: Dâru'l-Fikr.
- Firestone, Reuven (2001). *Children of Abraham An Introduction to Judaism for Muslims*. New York: Ktav Publishing House.
- Geiger, Abraham (1898). *Judaism and Islam*. Printed at The M.D.C.S.P.C.K. Press.
- Güngör, Muhammed (2019). "Yahudilikte Özel Bir Sınıf: Yahudi Din Adamları Kohenler". *Oksident* ½.
- Gürkan, Salime Leyla (2007). "Rabbâniyyûn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. C. XXXIV.
- Gürkan, Salime Leyla (2010). "Talmud". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. C. XXXIX.
- H. Hirschfeld (1919). "Priest, Priesthood (Jewish)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. New York.
- Halîl b. Ahmed (2003). *Kitâbü'l-Ayn*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Harman, Ömer Faruk (2019). "Mişna ve Talmud", *Kur'an'da Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Hayreddin Karaman v.dğr. (2006). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hıdır, Özcan (2006). *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Horovitz, Joseph (1925). *Jewish Proper Names and Derivates in The Koran*. Hebrew Union College Press.
- Horovitz, Joseph (1926). *Koranische Untersuchungen*. Berlin-Leipzig: Walter De Gruyter & Co.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak (2001). *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî (1997). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Suûdiyye, Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed (1998). *et-Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh (2005). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse.
- İbn Hasnûn, Ebû Ahmed Abdullah b. Huseyn (1946). *el-Luğât fi'l-Kur'ân*. Kâhire: Matbaatü'r-Risâle.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (trs.). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ. Beyrut.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer (2000). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Kâhire.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (1978). *Tefsîru Ğarîbû'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (1993). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Nümeyrî Basrî (1973). *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevver*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. Cidde.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısrî, el-Kureşî (2003). *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'*. Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî (1998). *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî (1983). *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Jeffrey, Arthur (1938). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Oriental Institute Baroda.
- Kitagawa, Joseph (1975). "Priesthood in the History of Religions", *To Be A Priest*. New York.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed (2006). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut.
- M. Ha. (1972). "Priests and Priesthood", *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem.
- Mazuz, Haggai (2014). *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medine*. Leiden-Boston: Brill Press.
- Mendelsohn, S. "II. Hillel", *Jewish Encyclopedia*.
- Mukâtil b. Süleymân (2002) *et-Tefsîru'l-Kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrut-Lübnan

- Nehhâs, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî (1409). *Meâni'l-Kur'ân*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ.
- Newby, Gordon Darnell (1988). *A History of The Jews of Arabia From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Önkâl, Ahmet (1992). “Beytü'l-Midrâs”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. C. VI.
- Polat, Fethi Ahmet (1995). *Kur'ân'a Göre Ruhbanlık ve Rabbânîlik*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Konya.
- Rabinowitz, Louis Isaac. “Rabbi, Rabbinat”. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kalem ed-Dâru's-Şâmiyye.
- Reşîd Rızâ (1947). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Kâhire: Dâru'l-Menâr.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed (1996). *Umdetü'l-Huffâz*. Beyrut.
- Sperber, Daniel. “Tannaim”. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Sufyân es-Sevrî (1983). *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Sulzberger, Mayer. (1910). *Am Ha-Aretz The Ancient Hebrew Parliament*. Philadelphia: The New Era Printing Company Lancaster.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2001). *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîrü'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Fikr.
- Toprak, Mehmet Sait (2019). *Talmud ve Hadis Sözlü Rivâyet Teknikleri Özeline Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Üzüm, Hamza (2007). *Yahudilikte Din Adamları Müessesesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Yılmaz, Bedriye (2021). “Erken Dönem Kur'an Tefsirlerine Göre Medine Yahudilerinin Kimlik ve Geleneğine Genel Bir Bakış”. *Minel ve Nihal Dergisi*. C. 18. S. 1.
- Zebîdî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif (1987). *Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. trc. Ahmed Nam-Kamil Miras. Ankara.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk (trs.). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye.

- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim es-Serî (1988). *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,
- Zellentín, Holger M. (2016). “*Ahbâr and Ruhbân: Religious Leaders in the Qur'ân in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature*”. *Routledge Studies in the Qur'ân/Qur'anic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth & Michael A. Sells. London-New York: Routledge.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer (1996). *Esâsu'l-Belâğ*. Lübnan: Mektebetü Lübnan.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer (1998). *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*. Riyâd: Mektebetü'l-Abikân.

BÖLÜM 4

MUHAMMED ABDUH VE REŞİD RIZÂ'NIN DİN ANLAYIŞI (MENÂR TEFSİRİ ÖRNEĞİ)

Ertuğrul DÖNER¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Adana, Türkiye. ertugruldoner@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Giriş

Müslümanların siyasi, fikri ve birçok konuda geri kaldığı ve çalkantılı bir dönem yaşadığı, genel olarak Batı karşısında yenilgiye maruz kaldığı ve Batı'nın teknoloji başta olmak üzere birçok konuda ilerleme sağladığı bir süreçte Mısır'da, Muhammed Abduh ve talebesi Reşîd Rızâ İslam dünyasının içerisinde bulunduğu kriz durumuna karşı neler yapılabileceğine dair fikir üretmeye çalışan önemli düşünürlerin başında gelmektedir. Başta Muhammed Abduh olmak üzere Reşîd Rızâ, İslam dünyasının geri kalmış olmasının temel nedenini Müslümanların akletme ve düşünme yetilerinden uzak kalmalarına bağlamıştır. Kur'an'ı Kerim'in birçok açıdan akletme ve düşünmeye davet ettiği halde Müslümanların bundan uzaklaşmasına değinilmiş; bu bağlamda mükerrer bir şekilde kimlik inşası açısından Kur'an'ın hidayet rehberi olduğuna vurguda bulunulmuş ve Müslümanların karşılaşmış oldukları problemler karşısında Kur'an ve Sünnet'in rehberliğine ve önemine işaret edilmiştir. Müslümanların içerisinde bulunduğu kriz durumuna binaen öncelikli hedefin toplumsal yapının inşası bağlamında Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması hedeflenmiş; düşünmeden, akletmeden inanılan, neredeyse sözde kalmış İslam algısından, bidat ve hurafelerden, Müslümanları pasif, güçsüz bırakan tembellikten, yanlış inanç ve uygulamalardan ve iç kavgalardan uzaklaşılması gerektiği vurgusu yapılmıştır (İşcan, 1997; Öztürk, 2005, 275-300; Şola, 2021, 42-57).

Biz, bu çalışmamızda, İslâmî yenilenme ve geri kalmışlık konularına odaklanan ve çözüm yolları arayan Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Müslümanları bilinçlendirme, İslam dünyasının içine düştüğü duruma çözüm yolları arama, dünya ve ahiretlerini kazandırma, İslam'ın temel yapı taşları olan Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasına yardımcı olma bağlamında onların özellikle kaleme aldıkları tefsiri üzerinden bir okuma yapmaya çalışacağız. Onlara göre Müslümanları tekrar harekete geçirmeye yönelik yaklaşımların başında Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamak gerekmektedir. Bu bağlamda dini ve sosyal problemlere çözüm yolları sunacak ve zamanın ruhunu yansıtacak bir tefsire ihtiyaç duyulmaktadır. Talebesi Reşîd Rızâ'nın ısrarları neticesinde Muhammed Abduh ile asıl adı *Tefsîr-rü'l-Kur'âni'l-Hakîm* namı diğer *Tefsîr-rü'l-Menâr* olan eser ortaya çıkarılmaya başlanmış, Abduh'un vefatına kadar Fâtîha sûresinden başlayarak Nisâ sûresi 126. âyete kadar gelinmiş, hocasının vefatını müteakip Reşîd Rızâ da ölümünden kısa bir süre öncesine kadar Yûsuf sûresi 52. âyete kadar ilerleyebilmiştir. Bizim bu çalışmamız, modern dönem tefsir eserleri içerisinde önemli bir konuma sahip olan *Tefsîr-rü'l-Menâr*'da Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın konumuz merkezinde din, İslam, iman, şeriat, millet gibi kavramlara ve içeriklerine dair açıklamalarını ortaya koymak ve bu konulardaki yaklaşımlarını ele almak üzerine olacaktır.

Menâr Tefsiri'nde Din, İslam, İman İlişkisi

Âli İmrân 3/19. âyette geçen “Şüphesiz Allah katında din İslam’dır.” cümlesinde yer alan “inne” ifadesi tevhid dair bir kesinlik belirtmekte olup, Allah’ın, kendisinden başka hiçbir ilah olmadığına ve Allah katındaki dinin O’na teslim olmaya karşılık geldiğine işaret etmektedir. Abduh, gerçek dinin monoteist bir yapıda, Allah’ı tanıma üzere kurulu olduğunu, bunun da İslam’a karşılık geldiğini ifade etmiştir. İslam’a göre tek bir ilah vardır ve de O, Allah’tır. Ve O’nun peygamberi olan Hz. Muhammed, Allah’ın seçtiği kimsedir (Emin, 2008, 349-350).

Muhammed Abduh’a (ö. 1905) göre *din*, itaat ve boyun eğme anlamına gelmekte olup, kulların, Allah’a karşı sorumlu oldukları mükellefiyetler bütünüdür ki bu anlamıyla da *millet* ve *şer’* (*şeriat*) kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Abduh, bazı ilim adamlarının, Allah’ın, kullarından istedikleri mükellefiyetlerin O’nun tarafından düzenlenmesi ve beyan edilmesine *şer’* (*şeriat*); bunlar vasıtasıyla Allah’a itaat edilmesine *din* ve bu mükellefiyetlerin tamamına *millet* dediklerini aktarmıştır. *İslam*, esleme fiilinin masdarıdır ve “itaat etti”, “teslim oldu”, “eda etti”, “ödedi”, “yerine getirdi” anlamlarına gelmektedir. Yine bu fiil, *selm* kelimesi bağlamında “barışa dâhil oldu” anlamında kullanılmaktadır. *Silm* ve *selm* kelimeleri “sulh” ve “selamet” manasında, *selem* de bir şeyin halis olanı anlamına gelmektedir. Zümer 39/29. âyette geçen *selemen li racûl* ifadesinde de *selem*; “başkalarının müdahalesi olmaksızın sırf ona ait” manasındadır. Abduh, hak dinin *İslam* olarak adlandırılmasının yukarıda zikredilen tüm anlamları kapsadığını, bununla birlikte en son verilen anlamın ise en belirgin olduğunu belirtmiştir. Bu manada “Bütün samimiyetiyle yüzünü Allah’a teslim eden, şirkten arınmış bir şekilde İbrahim’in benimsediği tevhid inancına -ki bu yüzden Allah, İbrahim’i çok sevmiş, onu dost edinmiştir- uyan kimsenin dininden/inancından kimin dini/inancı daha güzel, daha sahih olabilir ki?!” (Nisâ 4/125) mealindeki âyetin de bunu teyit ettiğini zikretmiştir. Abduh, Kur’ân’ı Kerim’de birçok âyette Hz. İbrahim ile birlikte İslam kelimesine yer verildiğini, başka peygamberlerin de İslam ile birlikte zikredildiğini; İslam’ın, peygamberler tarafından tebliğ edilen bütün dinleri kapsadığını ifade etmiştir. İslam’ın genel olarak bütün dinlerin ruhu olduğuna değinen Abduh, dinlerin getirdiği mükellefiyetler ve onların uygulanış biçimleri farklı olsa da hepsinin İslam’da mevcut olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda *hakiki Müslüman*, hangi dinden (milletten) olursa olsun, hangi zaman ve mekânda bulunursa bulunsun Allah’a şirk koşmayan ve iman üzere olup, ihlaslı bir şekilde yararlı işler yapan kimsedir. Abduh, yukarıda ifade ettiği duruma “Her kim İslam’dan başka din benimserse, onun benimsediği din asla kabul edilmeyecektir.” (Âli İmrân 3/85) mealindeki âyeti örnek olarak göstermiştir. Abduh, Allah’ın, din kelimesini, iki temel üzere ifade ettiğini belirtmiş; bunlardan birin-

cisi; ruhları arındırma, aklı, kendi gibi olan veya daha aşağıda bulunan şeylere kulluk etmekten uzaklaştırma ve onları selamette tutmaktır demiş, ikincisi ise her türlü işte hayırlı-iyi olanın aranması, niyet olarak Allah'ın rızasının hedeflenmesi; dolayısıyla kalplerin ıslah edilmesidir şeklinde beyan etmiştir. Abduh, böylelikle fitratın, hem bireysel hem de toplumsal olarak kemal derecesine ulaşmasına engel olacak şeylerden uzaklaştırılmasına vurguda bulunulduğuna işaret etmiştir. O, İslam kelimesinin yukarıda zikredilen iki temel esasa dayandığını belirtmiştir. Ruh eğitilirse, başta birey olmak üzere toplum gelişecek; bu sayede filozofların örnek verdikleri ve hedefledikleri erdemliler toplumuna yani medine-i fâzılaya erişilecektir. Abduh, insanın dini faaliyetlerindeki ihlasının Allah için ve dürüstlük üzere olması gerektiğini zikretmiştir. Bu sayede kurulacak olan mutluluk, İslam'ın ruhunu ve hakikatini yansıtacaktır. Şekilsel ritüeller ve mezhebi taklitçilik bu mutluluktan insanları uzaklaştırmaktadır. Bu bağlamda bu şekilde hareket eden kimseler kendi mezheplerine uymayan herkesi kâfir ve bidat ehli olarak nitelendirecek, kendi meşreplerine uymayanları da yobaz ve olumsuz birtakım vasıflarla itham edeceklerdir (Reşîd Rızâ, 1947, III, 257-258).

Abduh, İslam ve teslimiyet olmazsa o dinin, din olamayacağını, din adına yapılanların sadece birtakım merasim ve taklitlerden ibaret kalacağını, insanları ırkçılık, ulusçuluk, asabiyet ve dünya çıkarları adına bir araç kılacağını, kalplere nifak, fesat ve bozgunculuk ekeceğini, ruhları karanlığa sürükleyeceğini belirtmiş; tüm bunların da insanlara dünyada düşmanlık kazandıracağını, ahirette ise hüsrana, zarar ve ziyan getireceğini ifade etmiştir. Allah'a teslim olup ihlaslı bir şekilde kendisini arındırmayan kimse Müslüman olamayacak ve zarara uğrayacaktır. Abduh, bu duruma A'râf 7/53. âyeti¹ örnek olarak göstermiş; insanların din adına putlar icat ettiklerine ve bu putları kendileri için kurtuluş aracı kılarak saadete ermelerine vesile olacaklarına inandıklarına değinmiştir. Abduh, kurtuluşun Allah ve O'nun peygamberleri aracılığıyla olacağını; fakat bu kimselerin kendilerini tehlikeye atma pahasına hakikatten uzak durduklarına işaret etmiş ve bu bağlamda Zümer 39/14-15. âyeti² örnek göstermiştir (Reşîd Rızâ, 1947, III, 357-358).

İslam, silm yani barış içerisinde olmak demektir. Savaşın zıddı olan

1 Belli ki onlar iman etmek için ille de bu kitabın/Kur'an'ın gelecekle ilgili [kıyamet, azap gibi] haberlerinin gerçekleşmesini bekliyorlar. [Ama şunu iyi bilinler ki] Kur'an'ın haber verdiği kıyamet günü gelip çatdığı zaman, bu gerçeği daha önce göz ardı edip umursamayanlar, "Rabbimizin elçilerinin bize bildirdikleri meğer gerçekmiş. Şimdi bize sahip çıkacak şefaatçiler var mı acaba? Yahut dünyaya geri dönmenin ve orada önceden işlediğimiz günahların aksine rabbimizin emirleri doğrultusunda güzel işler yapmanın bir yolu yok mu?!" diye çırpınıp duracaklar. Ama bu çırpınışlar beyhude olduğu için, onların yanına bir tek hüsrana uğramış olmanın kârı kalacak; ayrıca sözde tanrıları da onları yüzüstü bırakıp gitmiş olacak.

2 De ki o müşriklere: "Ben şirkten arınmış bir inançla yalnız Allah'a kulluk/ibadet ederim. Size gelince, [bu aymaz ve umursamaz hâlinizle] Allah'ı bırakıp istediğiniz şeylere tapınmaya devam edin bakalım!"

bu kelime, “selamete erme”, “huzura kavuşma”, “kurtulma”, “boyun eğme” anlamlarındadır. *İman* ise “tasdik”, “doğrulama”, “onay” manalarına gelmektedir. *İman*, bazen kalp bazen de dil ile gerçekleşmektedir. Abduh, *İslam* ve *iman* ifadelerinin Kur’ân’da bazen hususi olarak *iman*, bazen de özel olarak *İslam* manasına delalet ettiğini, bunun da Allah katında kabul gören *din* anlamında kullanıldığını belirtmiştir. *İman*, Allah’ın tek oluşuna, birliğine, vahyine, peygamberlerine, ahiret gününe inanmak, tasdik etmek demektir. İrade, var etme, güç ve kuvvet Allah’ın elindedir. Abduh, bu konuda Hucurât 49/14. âyeti³ örnek olarak göstermiş ve bedevilerin kalplerine imanın girmemesi ve yerleşmemesi münasebetiyle onların *mümin* olamadıklarına değinmiştir. Hucurât 49/15. âyette yer alan “Gerçek müminler, Allah’a ve elçisine yürekten inanıp güvenen, inançlarında şüpheye yer vermeyen, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihat eden kimselerdir. İşte onlardır iman konusunda özü-sözü bir olanlar!” şeklinde yer alan ifadeler bağlamında mümin olabilmenin vasıflarının zikredildiğine işarette bulunmuştur (Reşîd Rızâ, 1947, III, 358-360).

Abduh, *İslam*’ın, Allah’ın kullarını hidayete erdirmek adına göndermiş olduğu tüm peygamberlerin dini olduğunu; *iman* ve *İslam*’ın tek bir hakikati içerdiğini, Hucurât 49/14-15. âyetler merkezinde verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere aralarında fark olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Hucurât 49/16-17. âyetlerde imanın ne olduğunu Allah’a öğretmeye çalışan ve Müslüman olmalarını başa kakan bedeviler eleştirilmiş; buradan hareketle *iman* ve *İslam* arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. Abduh, Bakara 2/62. âyette yer alan “iman edenler” ifadesiyle kastedilenin dini tasdik eden kimselere karşılık kullanıldığını, “Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için” ifadesinin ise gerçek ve hakiki manada iman etmeye karşılık geldiğini vurgulamıştır (Reşîd Rızâ, 1947, III, 360).

Abduh, Müslüman olarak tanınan bazı kimselerin *İslam* kelimesini kendi inanç ve taklide dayalı yaşantıları ve uygulayageldikleri birtakım amelleri bağlamında mutlaklaştırdıklarına değinmiş, bunun yeni icat edilmiş bir terim olduğunu belirtmiş ve bu kimselerin yaklaşımlarını; dine, insanların kendileri için inanç kabul ettikleri şey üzere hayatlarını sürdürme manasını verdiklerini zikretmiştir. Bu tarz yaklaşımların ırkçı bir temele dayandığını ifade eden Abduh, bu tür bir dini anlayışın kimi zaman semavî bir temele dayanabileceğini söylemekle beraber bunun aksine insan eli değmiş; semavî olmayan bir yapıya sahip olabileceğine de temas etmiş; tahrif ve tebdil yoluyla bazı inançların ortaya çıkarılabileceğine işaret etmiştir. Abduh, Hz. Muhammed ve diğer tüm peygamberlerin ge-

3 Bazı bedevi/göçebe Araplar sana gelip, “Biz iman ettik.” dediler. Sen de onlara de ki: “Siz gerçek manada iman etmediniz. En iyisi siz, “[Güçlü olduğunuzu gördük ve yanınızda yer almak üzere] Müslüman olduk.” deyin. Çünkü iman yüreklerinize henüz tam manasıyla yerleşmedi. Şayet Allah’a ve elçisine itaat ederseniz, Allah itaat namına yaptığımız hiçbir işi karşılıksız bırakmaz. Çünkü Allah çok affedici, çok merhametlidir.

tirmiş oldukları *şeriatlar* arasında birtakım farklılıklar olmakla birlikte, hepsinin ortaya koyduğu ve anlatmaya çalıştıkları dinin gerçek olduğunu ve bunun da dinin özü ve ruhu olan *İslam*'a karşılık geldiğini vurgulamıştır. İslam'ın Kur'an'da açıklanmış olduğuna değinen Abduh, O'na tâbî olanların Allah'ın rızasını kazanacağına, karşı çıkan ve muhalefet edenlerin ise Allah'ın dininden başka bir din edinmeleri nedeniyle “bağiy” yani isyan etmiş kimseler olacaklarına işaret etmiştir. *Hakiki İslam*'ın örf bağlamında toplumun geleneksel olarak atalarından aldıkları şey olmadığını ve bunun da İslam'a karşılık gelmediğini vurgulayan Abduh, hem dünya hem de ahiret mutluluğunun, asıl din olan İslam aracılığıyla gerçekleşeceğinden bahsetmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, III, 360-361).

Menâr Tefsiri'nde Din, İslam, Millet İlişkisi ve Hak Dinin Neliği Üzerine

Abduh, birçok müfessirin *ümme*t kelimesini *millet*; bunu da *akaid* ve *şeriatın temelleri* anlamında kullanmış olduklarını ifade etmiş ve Kur'an'daki “Hiç şüphesiz bu bir tek ümme olan sizin ümmetinizdir. Ben de sizin yegâne rabbinizim. O halde yalnız bana kulluk/ibadet edin.” (Enbiya 21/92) ve “Ey elçiler! Helal, temiz nimetlerden istifade edin. Rabbinizi razı edecek işler yapın. Hiç şüphesiz ben yapıp ettiklerinizi çok iyi bilmekteyim. Sizin tebliğ ettiğiniz din, tevhid esasına dayanan tek dindir. Ben de sizin rabbinizim. Öyleyse tevhid inancını tebliğ ve muhafaza hususunda duyarlı olun.” (Müminûn 23/52) şeklinde ifade edilen âyetlerin de bunu desteklediğini belirttiklerini söylemiştir. Burada zikri geçen âyetlere göre peygamberlerin tek bir *millet* ve *din* üzere gönderilmiş oldukları manasının çıkarılacağı ve bunun da “Allah katında hak din İslam'dır.” (Âl-i İmrân 3/19) âyetinde ifade edildiği zikredilmiştir. Abduh, müfessirlerin çoğuna göre burada *ümme*t ile kastedilen *millet* lafzının hangi din için kullanılmış olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Onlara göre *millet* ile kastedilen *din*; doğru ve sağlam din olarak anlaşmıştır. Burada insanların inanmış oldukları *din*; insanların inancını sağlamlaştıran, yapmış oldukları işlerini şeriatın esasları üzere kaim kılan ve onları tek bir *ümme*t yapan dindir. Allah, insanlara uyarıcı ve yol gösterici olarak peygamberler ve anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm verebilmeleri adına kitaplar göndermiştir. Bununla birlikte müfessirlerde yukarıda ifade edilen anlamın doğru olamayabileceği düşüncesi hâkim olmuş ve manada takdir yapılmıştır. Bakara 2/213. âyetin son kısmında yer alan “İnsanlar arasında anlaşmazlığa düştükleri konularda hüküm vermeleri için...” ifadesi bağlamında “İnsanlar tek bir ümmetti. Sonradan ihtilafa düştüler ve Allah da bunun üzerine onlara hatırlatıcı ve uyarıcı olarak peygamberler göndermiştir.” şeklinde anlam verilmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, II, 276-277).

Abduh, insanların tek bir ümme olduklarına, fitrat gereği de bundan başka bir durumun mümkün olamayacağına değinmiş; bununla birlikte

insanların geçimlerini sağlamak amacıyla çoğu zaman menfaatlerine yönelindiklerine ve dolayısıyla ihtilafın zuhur ettiğine işaret etmiştir. İnsanların dünya hayatı içerisinde ihtiyaç duyduğu şeyleri sağlayacak ve ahirette onları mutluluğa ulaştıracak durumun tek bir düzen altında yaşamaları şeklinde gerçekleşeceğine değinen Abduh, insanların akıllarının aynı düzeyde olmaması ve fitratlarının farklılığı nedeniyle onların bu tek düzenden uzaklaştığını ve ihtilafların baş gösterdiğini vurgulamıştır. Peygamberlere ve Kitaplara iman eden kimselerin *silm'e* girmelerinin gerektiği, *silm'in selâm ve İslam* anlamlarına geldiği zikredilmiştir. Abduh, *selâm*'ın "esenlik" ve "barış" anlamlarına geldiğine, insanların selâm içerisinde olduklarında ilişkilerinde, yapılacak olan işlerde ihtilafa ve ayrılığa götürececek yolların kapatılacağına işaret etmiştir. *İslam*, insanları selâma davet etmektedir (Reşîd Rızâ, 1947, II, 282-283).

Reşîd Rızâ, hak din ile kastedilenin; başka bir din tarafından neshe-dilemeyecek olan *İslam* olduğunu söylemiştir. Hak ile kast olunan gerçek ve sabit olandır. İslam dışında peygamberlerin getirdiği dinlerden hiçbir muttasıl bir senet, sahih ve mütevatir bir şekilde intikal etmemiştir. Allah'ın, Hz. Muhammed aracılığıyla gönderdiği din son dindir ve insanlar nasları dikkate alarak ve onlar üzerinden manaları içtihat ve ilmî-amelî tecrübelerine dayanarak elde edeceklerdir. Reşîd Rızâ, diğer dinlerin böyle olmadığını, her dinin kitabının kendilerine gönderilen kimselerin ihtiyaçlarını muhatap aldığını ve dolayısıyla sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Yahudiliğin ırka dayalı olduğunu ve bunun bir müddet tesirinin görüldüğünü belirten Reşîd Rızâ, Yahudilerin şeriatı bozduklarını, putperest bir yapıya dönüştüklerini söylemiştir. Daha sonra Hz. İsa peygamber olarak gönderilmiş ve Hıristiyanlar da olumsuz birtakım davranış ve inançlara sapmışlardır. Reşîd Rızâ, İslam'ın ruhî, aklî, maddi, sosyal ve siyasi bağlamda diğer dinlerin üstünde bir yapıya sahip olduğunu ve insanlar üzerinde ciddi bir tesirinin bulunduğunu belirtmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, X, 454-456).

Abduh, Bakara 2/130-133. âyetlerde yer alan, Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un kendi çocuklarına İslam'ı vasiyet etmeleri aktarısının arka planındaki gerekçenin, dinin hakikatinin zihinlere tam anlamıyla yerleştirilmesi amacı taşıdığını ifade etmiştir. Bu söz konusu vasiyetin özü, peygamberlerin getirdiği Allah'ın dininin bir olduğuna; tevhid inancı bağlamında yalnızca Allah'a kulluk etmeye ve yönelmeye işaret etmektedir.⁴ Abduh, dindeki ayrılıkların, cehalet ve körü körüne taassuptan, yöneticilerin olumsuz birtakım davranışlarından, menfaat peşinde koşulmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Abduh, Kur'an'ın, insanları Allah'ın dini üzere bir olmaya davet ettiğine ve putperestliğin her türlüşünü yasakladığına,

4 Ayrıca bkz. Şûrâ 42/13. Allah geçmişte Nuh'a emrettiği, şimdi sana vahyettiğimiz ve yine geçmişte İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya emrettiğimiz tevhid dinini sizin için de din kıldı. Bu dinin

ilahi olanın rızasını kazanmanın gerektiğine değinmiştir. Günümüzde İslam'ın insanlar tarafından örfe yaşanılan bir duruma dönüştürüldüğüne, bazı simgeler ve gelenekselleştirilen birtakım şeylerle sadece bir lakaba karşılık kullanıldığına değinmiştir. Bu örfe göre İslam adının kullanılması Allah'ın dinine teslim olmayı, ilahi olanın rızasını kazanmayı gerektirmemektedir. Dinde bidatler çıkararak, dinin özüne ters düşen şeyler ortaya koyan, kendi nefislerine göre hareket eden fâsık kimseler de Müslüman adını kullanabilmektedir. Abduh, İslam'ın, putperestliğin karşısındaki en büyük duvar ve bütün dinlerin can damarı olduğunu belirtmiş, içi boş bir Müslümanlığa karşılık gelmediğine işaret etmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, I, 466-468).

Abduh, Müslümanların içerisine düştüğü olumsuz durumlara karşı Kur'an ve Sünnet'e sarılmanın ve onları doğru yorumlamanın gerekliliğine inanmaktadır. Bu bağlamda birlik ve beraberliği sağlayacak dürüst ve güvenilir insanların varlığına ihtiyaç duyulduğuna değinen Abduh, ahlaki bir bilince ve halkın eğitiminin önemine vurgu yapmıştır. Abduh'a göre bu çağda yaşayan insanın aklını bir kenara bırakması, düşünmeden hareket etmesi Müslümanları pasif duruma düşürmüştür. Dolayısıyla, herhangi bir çaba ve eylem içerisinde olmayan kimselerin kendilerine Müslümanım demelerinin yeterli olmayacağı kanaatini taşımaktadır. Abduh'a göre gerçek İslam merkezinde kendisine Müslümanım diyen kimselerin körü körüne bir inanç ve taklide dayalı bir anlayış üzere olmamaları gerekmektedir. İnsanların birbirlerini tekfir etmeleri, dinden çıkmakla itham etmeleri, ilim, fikir üretmek yerine cehalete sürüklenmeleri ve aşırılığa kaçmaları bunu tetiklemektedir. Bu nedenle insanlar kavga etmekten ve münakaşaya girmekten dolayı iyiye, doğruya adımlamaktan uzak kalmışlardır. (Abduh, 1973, 151-152; Abduh, 1986, 194-195; Özdemir, 2021).

Halkın din hakkında bildiklerinin birtakım kısıntı ve bilgilerden ibaret olduğunu ifade eden Abduh, bu nedenle dinin esaslarının yıkılmasına ve hâkimiyet sağlayamamasına yol açıklarına vurgu yapmıştır. O, Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşan ve cahil bırakılan kimselerin durumunu vahim bulmuştur. Din konusunda biraz da olsa bilgisi olanların ise olayı sadece taharet, necaset, namaz, oruç gibi konulara indirgediğine işaret etmiştir. Bazı kimselerin de füru' ilmine dair bazı bilgilere sahip olmaları münasebetiyle fetva, yargı gibi durumları kullanarak buradan para kazanmaya çalışıklarına dikkat çekmiştir. Din hususunda sağlıklı bir eğitimin verilmemesi nedeniyle insanların batıl inançlara ve içi boşaltılmış düşünce ve davranışlara yöneleceğine işaret etmiştir. Akidenin güçlendirilmesine vurgu yapan Abduh, aklın ve onun işlevinin önemine katkıda bulunacak, doğru bilgilere ulaştıracak bir yapının önemine değinmiş; psikoloji ilminden de istifade ile yalan, korkaklık, koğuculuk, kıskançlık gibi bazı olum-

gereklerini tam anlamıyla yerine getirin; din konusunda ihtilafa düşmeyin.

suz insan davranışlarının düzeltilmesi hususunda doğruluk, emanet, rıza, cesaret gibi önemli davranışların gerekliliğine dikkat çekmiştir. Gösteriş ve her türlü sıkıntılı işlerden uzak, ihlas ve samimiyetle Kur'an ve Sünnet'e sarılmanın ve kişilik inşasında Siyer'e başvurmanın önemine değinmiştir. (el-Behiy, 1986, 144-147; Çelik, 1997, 41-43).

Menâr Tefsiri'nde Din, Şeriat İlişkisi - Dinin Tekliği, Şeriatların Çokluğu ve Bunun Hikmeti Hakkında

Mâide 5/48. âyette “Sizden her biri için bir şir'a ve yol belirledik.” ifadesi yer almaktadır. “Sizden her biri” ifadesinin “her bir peygamber için” veya “Ey Müslümanlar ve Ehli Kitap, sizden her bir ümmet için” anlamlarına geldiği söylenmiştir. İnsanlar için şeriatlar verildiği ve o şeriatların yerine getirilmesi ile insanların hidayete girmelerine yol açıldığı ve nefislerin tezkiye edilmesine vesile kılındığı ifade edilmiştir. Amelî şeriatların, sosyal hayattaki farklılıklara ve insani kabiliyetlere göre farklılık arz ettiği belirtilmiş, bununla birlikte bütün peygamberlerin dinin aslında birleştiği, tevhid ve ihlas ile Allah'a teslim oldukları zikredilmiştir (Reşid Rızâ, 1947, VI, 412).

Şir'a(t) ve *şeriat(t)* sözlükte “suya giden yol” anlamında olup; “şeraa fi'ş-şey” bağlamında “bir şeye dalmak, girmek” şeklinde de kullanılmıştır. Bu manada *şeriat*, Müslüman olan kimselerin İslam'a girmelerini ifade etmektedir. *Minhâc* ise “açık-seçik yol” anlamına gelmektedir. Reşid Rızâ (ö. 1935), bazı kimselerin “şeriatu'l-mâ” ifadesi bağlamında şeriat ile su arasında bir ilişki kurduklarına, “suyun şeriatı, su alınan yer” manası münasebetiyle şeriatı giren kimsenin suya kanması ve su ile temizlenmesi bakımından bu ilişkiyi nefis tezkiyesi, manevi doyum açısından değerlendirdiklerine işaret etmiştir. Reşid Rızâ, rivayet tefsirlerinin birçoğunda ilgili âyette zikri geçen *şir'aten* ve *minhâcen* hakkında Katâde'den (ö. 117/735) hareketle *sebilen* ve *sunneten* şeklinde açıklama yapıldığını zikretmiştir. Sünnetlerin çeşitli oldukları ifade edilmiş; Tevrat'a, İncil'e ve Kur'an'a ait şeriatların varlığından bahsedilmiştir. Bununla birlikte peygamberlerin getirdikleri dinlerin bir olduğu vurgusu yapılmıştır. Katâde'den hareketle ifade edilen görüş bağlamında *şeriat*, dinden ayrı bir şey değilse dahi *dine* göre daha özel bir anlamı vardır. *Şeriat*, peygamberlerin değişmesiyle değişen ve sonradan ortadan kaldırılabilen amelî hükümler iken, *din* ise peygamberlere göre değişikliğe uğramayan sabit esaslara karşılık gelmektedir. Kur'an'ı Kerim'de “Allah, geçmişte Nuh'a emrettiği, şimdi sana vahyettiğimiz ve yine geçmişte İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya emrettiğimiz tevhid dinini sizin için de din kıldı. Bu dinin gereklerini tam anlamıyla yerine getirin; din konusunda ihtilafa düşmeyin.” (Şûrâ 42/13), “O müşriklerin Allah tarafından asla onaylanmayan birtakım inanç ve uygulamaları kendilerine din diye benimseten sözde tanrıları var, öyle mi?!” (Şûrâ 42/21), “[Ey Peygamber!] Son olarak, sana da dinî ve dünyevî nizamla

ilgili bir yol gösterdik. Artık sen bu yolda yürü ve sakın Allah'ı layıkıyla tanıyıp yalnız O'na kulluk etmenin anlamını bilmeyen o müşriklerin hevâ ve heveslerine boyun eğme!” (Câsiye 45/18), “Onlar, Allah'ın hidayet ettikleri kimselerdir. Öyleyse onların yolunu izle.” (Enâm 6/90) şeklinde ifade edilen âyetler de yukarıda bahsedilen durumu özetler mahiyette içeriğe sahiptir. Reşîd Rızâ da özetle, *şeriatın* amelî hükümlere verilen bir ad ve *din* kelimesine göre daha özel olduğunu, şeriata göre amel edenlerin Allah'a itaat eden ve Onun rızasına göre hareket etmeye çalışan kimselere karşılık geldiğine, dolayısıyla bu içeriği ile şeriatın dinin muhtevasına dâhil olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, dinin insanları ihtilafa düşüren zararlı şeylerden uzaklaştırdığına ve toplumları ıslah etme amacıyla indirildiğine vurguda bulunmuştur (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 412-416).

Reşîd Rızâ, Allah'ın, dini, bizim dinimizle tamamladığını, peygamberliği de bizim peygamberimizle sona erdirdiğini ve daha önceki peygamberlerin sadece kendi toplumlarına geldikleri halde Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderildiğini belirtmiştir. Geçmiş şeriatların geçici, Hz. Muhammed ile gelen şeriatın ise kalıcı ve sürekli olduğunu zikretmiştir. Geçmiş şeriatların ortadan kaldırılmasını; her ne kadar indirildiği toplum için uygun olsa da, kendilerinin dışındaki kimseler için elverişli olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumu Tevrat ve İncil'in de teyit ettiğine değinen Reşîd Rızâ, dini, insanlığın ilerlemesine uygun bir şekilde tamamlamak amacıyla bizim dinimizin geldiğini, dolayısıyla neshedilen, geçici ve özel şeriatları uygulamaya gerek olmadığını vurgulamıştır. Reşîd Rızâ, şeriatların farklı olduklarını ve bizden önceki şeriatların bizim için zorunlu olmadığını ifade etmiştir. Şeriatlar arasında görünen uyum-benzerlikler, beşerî kanunlar arasındaki uyum-benzerlikler gibidir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 416).

“Hanif olarak İbrahim'in dinine tâbi olun. O, müşriklerden değildi.” (Âl-İ İmrân 3/95), “Kim, ihsan sahibi olarak yüzünü Allah'a teslim eden ve Hanif olan İbrahim'in dinine tâbi olandan daha iyi bir dine sahiptir.” (Nisâ 4/125), “De ki, Rabbim beni düzgün bir yola, doğru bir dine, Hanif olan İbrahim'in milletine ilettiler. O, müşriklerden değildi.” (Enâm 6/161-163), “İbrahim, Allah'a kulluk eden, Hanif bir ümmet idi. O, müşriklerden olmadı.” (Nahl 16/123) âyetlerini örnek gösteren Reşîd Rızâ, Hz. İbrahim'in kendisinden önce ve sonra gelen peygamberlerin mensubu oldukları dinin *İslam* olduğunu vurgulamıştır. “Allah yolunda hakkıyla cihad edin; [her türlü sıkıntı ve zorluğa göğüs gererek çalışıp didinin]. Allah, tevhid dini için sizi seçmiş ve bu dinde sizi zora koşmamıştır. Şu halde atanız İbrahim'in milleti/dini olan bu tevhid dinine sımsıkı sarılın. Yine Allah, önceki vahiylerde olduğu gibi bu Kur'ân'da da sizi ve sizin gibi inananları Müslümanlar [yürekten Allah'a teslim olanlar] diye isimlendirdi ki bu isme yaraşır biçimde Peygamber size örnek olsun, siz de diğer insan-

lara örnek olun. Bunun için de namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin. Allah'a yürekten bağlılık gösterin. Çünkü O'dur sizin gerçek mevlanız, yâr ve yardımcınız. O ne güzel yar, ne güzel yardımcıdır!" (Hacc 22/78) âyetini örnek veren Reşîd Rızâ, "İbrahim'in milleti" ifadesinin tevhide ve Allah'a karşı ihlaslı olmaya ki onun da İslam'a karşılık geldiğini ifade etmiştir. O, *millet* kelimesi ile *şeriatın* değil; dinin aslı ve özünün kastedildiğini belirtmiştir. "Küfür tek bir millettir." ifadesi de bunu destekler mahiyettedir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 417-420).

Mâide 5/48. âyetin sonunda yer alan "Şu hâlde, hepiniz hayırlı işlerde yarışmaya bakın. [Unutmayın ki] sonunda hepinizin hesap vermek üzere varacağı yer Allah'ın huzurudur." ifadeleri bağlamında insanların yapmaları gerekenin hayırlı işlerde acele etmek olduğu; çünkü bütün *şeriatların* ve *dinin* asıl gayesinin buna karşılık geldiği ifade edilmiştir. İnsanların, din ve şeriatlar hususunda tefrika konularına baktıklarına, dinin ve şeriatların gayesinden uzaklaştıklarına değinilmiştir. Şeriatlar hususunda etnik rekabete girmenin ve düşmanlık etmenin insana bir şey kazandırmayacağı vurgusu yapılmıştır (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 420).

Allah'ın, kullarına verdiği nimetleri kullanmalarından ve buna şükretmelerinden hoşnut olduğu ancak fitrata ve insanlara verilen şeriata karşı gelmelerinden; haram kılınmayan şeyleri haram addetmelerinden ve kendi başlarına hükümler icat etmelerinden memnun olmadığını belirtilmiştir (Bakara 2/172).⁵ Hüküm koymak yalnızca Allah'a mahsustur, dolayısıyla bunun dışında bir durumu kabul etmenin Rablik iddiasında bulunmakla eşdeğer olduğu vurgulanmıştır (A'râf 7/31; Tevbe 9/31).⁶

Küfür, Zulüm, Fısk İlişkisi – Allah'ın İndirdiği Hükümlerle Amel Etme Hakkında

Mâide 5/44. âyetin tefsirinde Reşîd Rızâ, Allah'ın indirdiği hükümlerle amel etmeyen ve bunlardan yüz çevirenleri inkârcılar olarak nitelendirmiştir. Salih bir imanın itaati, itaatın de ameli gerektirdiğine değinmiştir. Bu bağlamda Reşîd Rızâ, "Onlar, iman etmiş kimseler değildir." (Mâide 5/43) mealindeki âyetin burada bahsedilen durumu teyit ettiğine işaret etmiştir.

Reşîd Rızâ, Mâide 5/44, 45 ve 47. âyetlerde zikri geçen "Kim Allah'ın indirdikleri ile hükmetmezse onlar "kâfirlerdir" (Mâide 5/44), "zâlimlerdir" (Mâide 5/45), "fâsıklardır." (Mâide 5/47) ifadelerinde yer alan *kâfir*,

5 Ey Müminler! Size lütfettiğimiz temiz/helal rızıklardan faydalanın. Mademki yalnız Allah'a kulluk ediyorsunuz, o halde size verdiği bunca nimete karşılık O'na iman ve itaat üzere şükredin.
6 Ö. A'râf 7/31. Size helal olan yiyecekleri kendi kendinize yasaklamak suretiyle haddi aşmayın. Zira Allah haddi aşanları sevmez. Ö. Tevbe 9/31. Yahudiler ahbârını, Hıristiyanlar da ruhbanlarını ve Meryem oğlu İsa Mesih'i Allah'ın yanı sıra rab/tanrı edindiler. Hâlbuki onlar bir tek ilaha/tanrıya, kendisinden başka hiçbir gerçek ilah/tanrı olmayan Allah'a kulluk/ibadet etmekle yükümlü kılınmışlardı. Allah onların tanrılık yakıştırdıkları her şeyden münezzehtir.

zâlim ve *fâsık* kelimelerinin anlamlarına ve farklarına dair birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Usul ve fûru' âlimlerinin *küfr* kelimesini “dinden çıkma”, “Allah'ın dinine aykırı olan” anlamında kullandıklarına, *zulm* ve *fisk* kelimelerinde ise böyle bir anlamın bulunmadığına değinmiştir. Bununla birlikte Reşîd Rızâ, Kur'ân'ın bu kelimeyi, bu âlimlerin terminolojisine göre küfür olmayan bir anlamda ele aldığını, bazen de onların küfür olarak kabul ettikleri şeyler hususunda ise *zulm* ve *fisk* kelimelerini kullandığını belirtmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 403).

Reşîd Rızâ, birinci âyette; Kitap'ın hüküm koyduğundan, hidayet ve nur ihtiva ettiğinden, peygamberlerin onunla amel ettiklerinden ve hüküm verdiklerinden, Kitap'ın korunmasından bahsedildiğine değinmiştir. Dolayısıyla Kitap'a itaat etmeyen, onun hükümlerinden yüz çevirenlerin durumu bildirilmiş ve bu kimseler *kâfir* olarak nitelendirilmiştir. İkinci âyette ise *zâlim* ifadesinin geçtiği anlam alanı Kitap'a değil; insan hayatına kastedenlerin adalet çerçevesinde cezalandırılmaları hakkındadır. Üçüncü âyette ise -İncil merkezinde- Allah'ın muradına ve hikmetine uygun bir şekilde davranılmasına, Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin günahlarından ötürü *fâsık* olacağına işaret edilmiştir. Reşîd Rızâ, burada zikri geçen âyetler bağlamında, çoğu Müslümanın, kendilerinden önceki birçok kimselerin yaptıklarına benzer şekilde hükümler ve şeriatlar ihdas ettiklerine, dolayısıyla Allah'ın hükümlerini bırakıp kendi hevâ ve heveslerine göre davrandıklarına değinmiştir. Reşîd Rızâ'ya göre bu üç âyette zikri geçen *kâfir*, *zâlim* ve *fâsık* kavramları, insanların içerisinde buldukları farklı durumlara cevap niteliği taşımaktadır (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 403-404).

Reşîd Rızâ, bazı müfessirlerin “Dinlerini terk eden ve farklı inanç gruplarına ayrılan kimselerle senin hiçbir ilgin olamaz. Onların işi Allah'a kalmıştır. Vakti gelince, Allah onlara yaptıkları her şeyi tek tek bildirecek ve hak ettikleri karşılığı verecektir.” (En'âm 6/159) mealindeki âyetin Ehli Kitap hakkında nazil olduğunu naklettiklerini belirtmiştir. İnsanların, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın getirmiş oldukları dinde ayrılığa düşmüş olduklarına ve bu dini çeşitli dinlere dönüştürdüklerine ve bu dinlerin de mezheplere ve mezhepler içerisinde çeşitli fırkalara ayrıldığına değinmiştir. Böylelikle her bir firkanın da diğerlerine karşı düşmanlık beslediğine ve çatışmaların çıktığına vurguda bulunmuştur. Reşîd Rızâ, bazı müfessirlerce âyetin anlamının İslâmî fırkalar ve bidat ehli kimseler tarafından İslam'ın tevhid anlayışının ve akidesinin parçalandığına işaret etmiştir (Reşîd Rızâ, 1367, 42, 49, 51-54, 56-57; Kavak, 2010; Kavak, 2019). Reşîd Rızâ, müfessirlerce ortaya konan her iki yaklaşımın da doğru kabul edilebileceğine ve esasen birleştirilebileceğine değinmiştir. Çünkü burada, insanların tevhid üzere olmaları ve ayrılığa düşmemeleri gerektiği vurgusu yapılmıştır. O, konunun devamında Müslümanları ayrılığa düşüren sebepleri ve bunların sonuçları üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Siyaset ve ik-

tidar mücadeleleri, ırk ve nesep taassubu, usul ve füru' konularında mezhep taassubu, Allah'ın dini hususunda kendi kişisel görüşlerini ön plana çıkarma ve din düşmanlarının din aleyhine ortaya koydukları yanlış birtakım tutumlar buna örnek gösterilmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, 214-215).

Dinde Aşırılık, Dinin Üstünlüğü ve Dinde Övünme Hakkında

Reşîd Rızâ, vahyin ortaya koyduğu durumun dışına çıkıp, nefsin isteklerinin ardına düşmenin dinde aşırılık olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, peygamberleri ve salih kimseleri Rab edinmek; Allah'la birlikte veya Ondan ayrı bir şekilde onlara ibadet ve dua edilen ilahlar haline dönüştürmek oldukça tehlikelidir. Benzer bir duruma Hıristiyanların düşmüş olduklarına değinen Reşîd Rızâ, Allah'ın yerine ilah edinmenin, emrettiğinin dışında ibadetler ihdas etmenin, papaz ve rahiplerin kendilerine ve etrafındaki kimselere helal olan şeyleri haram kılmalarının, ister Allah için ister gösteriş için olsun fazlaca zühd hayatı yaşamanın ve yanlış şeyleri taklit etmeyi sürdürmenin dinde aşırılık örneklerine karşılık geldiğini vurgulamıştır. Yürünmesi gereken yol; peygamberlerin ve salih kimselerin üzerinde bulunduğu tevhiddir ve o da ifrat ve tefritten uzak bir yaşam sürme yoludur. İslam'ın orta yol olduğunu belirten Reşîd Rızâ, onda aşırılığın olmadığını, taklit ve bidatten uzak bir yola karşılık geldiğini söylemiştir. Yanlış yapan, kötülük üzere olan kimselerin uyarılması gerektiğini ifade eden Reşîd Rızâ, kötülüğü engellemenin dinin koruyucu bir etkisi, edep ve faziletin ise kötülüklerden koruma kalkanı olduğunu belirtmiştir (Reşîd Rızâ, 1947, VI, 488-491).

Abduh, bir dinin üstünlüğünün ve ona inananların kurtuluşa ermelerinin o dinin müntesiplerinin “Benim dinim daha üstündür, sağlamdır.” demelerine bağlı olmadığını, yürekte bir iman ile o dinin emirlerine riayet etmesine karşılık geldiğine değinmiştir. Dinlerin, insanlar arasında karşılıklı övünmek ve yarışmak için gönderilmediğini belirten Abduh, sadece ağza dolanan bir söylem ve övünmenin fayda sağlamayacağına, dinin gereğince yaşanılması ve dolayısıyla amel edilmesinin gerekliliğine vurguda bulunmuştur. Ehli Kitap'ın kendilerini Allah'ın özel halkı olarak görmeleri, sevgili kulları olmalarına inanmaları, cehennemde sadece sayılı gün kalacaklarını düşünmeleri, cennete sadece kendilerinin gireceklerine inanmaları vs. gibi sebeplerle düşmüş oldukları yanlış yaklaşımlara yer vermiş ve Müslümanların bu tür yaklaşımlardan uzak durmaları vurgusu yapılmıştır. Modern dönemde Müslümanların da benzer yanılğı ve kuruntulara düşmüş olduklarına değinen Abduh, böylesi bir durumun terk edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dinlerin en üstününün *İslam* olduğunu ifade eden Abduh, İslam'ın ıslah edici oluşuna ve yol göstericiliğine işaret etmiştir (Reşîd Rızâ, V, 433-434).

Abduh, dinin, âyetler ve birtakım delillerle insanlara sunulduğunu, peygamberlerin zorlayıcı olmadıklarını, onların görevlerinin sadece tebliğ etmek ve uyarmak olduğunu belirtmiştir. *Din*, Allah'ındır; onun, hiçbir

korku ve endişe olmaksızın, dış baskılardan uzak bir şekilde insanların kalbine yerleşmesi gerekmektedir (Reşîd Rızâ, 1947, III, 38-39).

Sonuç

Muhammed Abduh, hak dinin İslam olduğunu, Kur'ân'ı Kerîm'de birçok âyette özellikle Hz. İbrahim başta olmak üzere birçok peygamberle İslam ifadesinin yan yana kullanıldığını, dolayısıyla İslam'ın peygamberler tarafından tebliğ edilen tüm dinleri kapsadığını ifade etmiştir. İslam'ın yukarıda ifade edilen manada dinlerin ruhu ve özü olduğu belirtilmiş; zaman ve mekâna göre değişmeyen, iman ve yararlı işler üzere kurulan, tevhid merkezli bir yapıya sahip olduğu vurgulanmıştır. İslam'ın, kulluk ve selamete ermede yol gösterici kimliğine atıfta bulunulmuş, ilahi olanın rızasını kazanma ve kalbi ıslah etme amacı taşıdığı belirtilmiştir. İslam'ın, hem bireysel hem de toplumsal bir düzen oluşturmaya çalıştığına değinilmiş, şekilsel ritüeller ve taklitçilikten uzak bir yapıyı tesis etmeye çalıştığına işaret edilmiştir. İslam'ı anlamayan bazı kimselerin kendi inanç ve mezheplerine uyanları gerçek inanır, uymayanları olumsuz birtakım yaklaşımlarla kâfir, zâlim, fâsık gibi ithamlara maruz bırakmaları eleştirilmiştir. Dinin, yalnızca Allah'a kulluğu emrettiği belirtilmiş, insanların, şekilsel birtakım merasimler, ırkçılık, nifak, fesat, bozgunculuk, kovuculuk gibi insanları kutuplaştıracak ve karanlığa sürükleyecek tutum ve davranışlardan uzak durması emredilmiştir. İnsanların, farkında olarak ya da olmayarak din adına inançsızlık, bir nevi putperestlik inşa ettiklerine ve bunun tehlikelerine dikkat çekilmiştir. Peygamberler tarafından ortaya konan şeriatlar arasında benzerlik ve/veya farklılıkların olmasının zaman ve mekân bağlamında insanların bireysel ve toplumsal uygulamalarına bir nevi kolaylık sunduğuna değinilmiş; bununla birlikte dinin tek ve özünün İslam olduğu ifade edilmiştir. Dinin, sadece şeriatlar üzere kurulu olmadığı belirtilmiş; insanların kendi çıkarlarına göre hükümleri kullanmamaları gerektiğine ve şeriatların bir yaşam formu oluşturmadaki önemine değinilmiş; şeriatların farklılığının bir kazanç olduğu zikredilmiştir. Diğer şeriatların hükümlerinin bir şekilde ortadan kalkmış olabileceğine işaret edilmiş; hak din olan İslam'ın şeriatının zaman ve mekândan bağımsız sonsuza kadar devam edeceği vurgusu yapılmıştır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre din doğru anlaşılmalıdır. Günümüzde Müslümanların siyasi, fikri, ilmi birçok konuda geri kalması ve içerisinde buldukları birtakım hususlarda kriz yaşamalarının özellikle akletme, tefekkür etme yetilerinden uzaklaşmaları nedeniyle olduğuna değinilmiş; Müslümanların, içerisine düştüğü olumsuz durumlara karşı Kur'ân ve Sünnet'e sarılmalarının gerekliliği zikredilmiştir. Ahlaki bir bilinç, Müslümanca bir kimlik, bireysel ve toplumsal bazda varlık inşası için Kur'ân ve Sünnet'in doğru bir şekilde anlaşılmasının zorunluluğu vurgulanmıştır. Hz. Muhammed'le gönderilen İslam'ın insanlığın tekâmülü için önemli olduğunu belirten Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, İslam'ın ıslah edici ve yol gösterici bir hüviyete sahip olduğuna işaret etmiştir.

KAYNAKÇA

- Çelik, Mehmet (1997). *Muhammed Abduh ve Tefsirdeki Metodu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- el-Behiy, Muhammed (1986). *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. trc. İbrahim Sarmış. İstanbul: Girişim Yayınları.
- Emin, Osman (2008). “Muhammed Abduh’un İslam İnancını Savunması”. trc. Necdet Ünal. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 28. İzmir.
- İşcan, Mehmet Zeki (1997). *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.
- Kavak, Özgür (2010). *Modern İslâm Düşüncesi, Reşid Rıza Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kavak, Özgür (2019). *Reşid Rıza’nın İslah Anlayışı ve Davet İrşâd Okulu Projesi, Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. İstanbul: İsar Yayınları.
- Muhammed Abduh (1973). “İslâmın Müsâmâhasına Dönüş”. trc. Osman Keskiöglü. *Ankara Üniversitesi Dergisi*. cilt: 19. Ankara.
- Muhammed Abduh (1986). *Tevhîd Risâlesi*. trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları.
- Özdemir, Ahmet (2021). “Te’vilâtü’l-Kur’ân ve Tefsîru’l-Menâr’ın “Akletmez misiniz” Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması”. *Marifetname [Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*.
- Öztürk, Mustafa (2005). *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Reşid Rıza (1367). *el-Vahdetü’l-İslâmiyye ve’l-Vahdetü’l-Dîniyye*. Kahire: Dâru’l-Menâr.
- Reşid Rızâ (1947). *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*. Kâhire: Dâru’l-Menâr.
- Şola, Hanefi (2021). *Kur’an Kıssalarına Çağdaş Yaklaşımlar-Menâr Tefsiri Örneğinde-*. Ankara: Fecr Yayınları.

BÖLÜM 5

TÜRK TAVRI - ARAP TAVRI TİLÂVET İKİLİĞİNDE BELİRLEYİCİ BİR PARAMETRE OLARAK TEMPO (EK İNCELEME: TECVİD UYGULAMALARININ SÜRELENDİRMESİ)

Muhammed Recai ÇİFTÇİ¹

¹ Muhammed Recai Çiftçi, Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://orcid.org/0000-0003-0915-982X>

1. GİRİŞ

Kur'an tilâveti, Türk din musikisinin cami musikisi formları başlığı altında değerlendirilmekte¹ ve Kur'an'ın makamsal okunuşunu ifade etmektedir. Müslümanların ibadetlerinde çok önemli bir fonksiyonu bulunan Kur'an tilâveti, sadece cami bünyesinde değil, mevlid, taziye, düğün ve hac gibi cami dışındaki toplantı ve dînî merasimlerde de yer bulan dini musikinin önemli bir uygulama alanıdır.

Kur'an tilâveti, cami musikisinin diğer örneklerinden olan ezan ve mevlid gibi irticalen gerçekleştirilmektedir. Bu sahada en şöhretli okuyucuların İstanbul'da yetiştiği ve adlarından söz ettiren tilâvetlerini bu şehrin mabetlerinde, meclislerinde ve eğitim kurumlarında gerçekleştirdiği bilinmektedir.

İstanbul, yaşadığımız coğrafyanın sanat anlayışında zirveyi temsil etmesi ve sanatın modern sınıflandırmasına göre yüzey, hacim, dil, eylem ve ses sanatları ile dramatik sanat uygulamalarında daima önemli bir rol oynamasıyla hem bu sanat dallarına hem de devlet erkine başkentlik yapmıştır. Kadim ve geleneksel Türk sanat anlayışının en rafine örneklerinin belirlediği payitaht, müzik alanında olduğu kadar kıraat alanında da günümüze kadar ismini ulaştıran bilginlerin yetiştiği eğitim halkalarını barındırmakla, bilime ve sanata alaka duyan Anadolu insanının ufuklarını kaplayan mavi bir hülya olarak tasvir edilebilir.

Tarihî yarımadanın büyük selâtin camileri başta olmak üzere İstanbul'un mimarî zenginliğinin göstergesi sayılan diğer tarihi camilerde, bu coğrafyanın Kur'an tilâveti sahasında yetiştirdiği önemli okuyucuları görev yapmıştır. Esasen camiler, aynı zamanda çeşitli vesilelerle tertiplenen dini merasimlerde Kur'an tilâvetinden ayrı olarak pek çok dini musiki formunun da icra edilerek yaşatıldığı ve sonraki nesillere aktarıldığı mekanlar olmuştur. Bu aktarım mekanizmasını, başta söz konusu camilerin görevlileri olmak üzere imam, müezzin, müzisyen, hafız ve bestekar gibi vasıfların biri veya birkaçı ile birlikte tanınan şahsiyetler oluşturmaktadır. Bunların ortak vasfı, Osmanlı'nın son dönemindeki sanat anlayışına vakıf olup, kendilerinden önceki neslin tilâvet uygulamalarına ve müzik kültürüne tanık olmalarıdır. O dönemin müzik ve tilâvet kültürü hakkında bugünün okuyucularına fikir veren -söz konusu okuyucu kitlenin bugün elimizde bulunan- sayılı tilâvet örnekleri, ses kayıt teknolojilerinin icadı ve dünyada yaygınlaşmasından sonra, ülkemizde ise 20. yüzyılın başlarına tekabül eden yıllarda kayıt altına alınma imkanına ancak kavuşabilmiştir.

Bir asır sonrasına gelindiğinde, tilâvet konusunda ön planda görülen ve örnek alınan okuyucuların tilâvet kayıtları bugün özellikle web

1 Koca, F. ve Turabi, A. H. (2017). Câmî Mûsikîsi. A. H. Turabi (Ed.), *Türk din mûsikîsi el kitabı* içinde (71-106. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları, s. 73.

ortamlarında anında ulaşılabilir bir noktadadır. Bütün dünyadaki müslüman okuyucuların bu ulaşılabilir dairede her an hazır bulunduğu söylenebilir. Bir düzeyde de bu durumla ilişkili olarak, içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarından itibaren ülkemizdeki Kur'an tilâvetleri başta olmak üzere, ezan ve mevlid gibi icra örneklerinin de kapsamına girdiği, 'tavır' kavramı etrafında şekillenen çeşitli tartışmalarla karşılaşmakta, bunların gerek akademik mecralarda gerekse sosyal medyada yaygınlık kazandığı dikkati çekmektedir. Öyle ki, son yıllarda TV programlarına taşınan Kur'an okuma yarışmalarındaki okuyucu değerlendirmeleri ile konuyla ilgili olan veya olmayan her düzeyde insan 'Türk tavrı – Arap tavrı' şeklinde kavramsallaşan bir ikiliğe vakıf olarak, bunun üzerinden yürüyen çeşitli tartışmalardan artık haberdar olmaktadır.

Bir önceki paragrafta işaret edildiği gibi küreselleşme olgusunun da büyük ölçüde tetiklediği² bu tartışmalarda, Türk tavrı tilâveti telkin edenlerce referans gösterilen, özellikle Osmanlı'nın son dönemine tanıklık etmiş ve diğer yandan referans verenlerin gerek tilâvet sanatını bizzat kendisinden öğrendiği, gerekse bu sanatına şahit olduğu veya bu konuda sadece duyumları üzerine referansta bulunduğu çeşitli okuyucu figürler ön plana çıkmaktadır. Hasan Akkuş³, Kemal Batanay⁴, Esat Gerede⁵, Abdurrahman Gürses⁶, Sadettin Kaynak⁷, Ali Rıza Sağman⁸, Mecid Sesigür⁹, Ahmed Cevdet Soydanses¹⁰, Rahmi Şenses¹¹ ve Ali Üsküdarlı¹², bir önceki paragrafta zikrettiğimiz gibi çeşitli açılardan önem taşıyan camilerde görev yapmış olan veya cenaze hizmetleri gibi farklı görev alanlarında bulunup da tilâveti ile temayüz eden bu okuyucu kitlenin ön plana çıkan isimleridir. Söz konusu okuyucuların bir takım web ortamlarında erişime

2 Koç, M. A. (2010). Kur'an kıraatinde Türklere özgü mahalli okuyuş sorunu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, 79-91, s. 85.

3 Akakuş, R. (1989). Hasan Akkuş. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 2, 275. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

4 Serin, M. (1992). Kemal Batanay. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 5, 139-140. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

5 Sağman, A. R. (1951). *Mevlid nasıl okunur ve mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, s. 211-212.

6 Demirci, N. (2020). Abdurrahman Gürses. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt Ek-1, 493-494. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

7 Özcan, N. ve Kaynak G. (2022). Sadettin Kaynak. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 25, 85-87. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı; İnal, M. K. (1958). *Hoş Sadâ Son Asır Türk Musikînasları*. İstanbul: Maarif Basımevi, s. 251-253.

8 Özcan, N. (2008). Ali Rıza Sağman. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 35, 489-490. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

9 Sağman, A. R. (1947). *Meşhur Hafız Sami Merhum*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, s. 117.

10 Sağman, A. R. (1951). *Mevlid nasıl okunur ve mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, s. 210-211.

11 Büyüker, K. (2017). Mevlidhanlık geleneğine kayıt düşmek ve H. Rahmi Şenses. Ş. Özdemir ve A. Gün (Ed.), *Geçmişten günümüze uluslararası dini müzik sempozyumu bildiriler kitabı* (s. 549-563) içinde. Amasya: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu.

12 Sarı, M. A. (2012). Ali Üsküdarlı. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 42, 376. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

açık bir biçimde barındırılan ve bugün ulaşılabilen sayılı okuyuş kayıtları bu araştırmamız için tavrı kavramı çerçevesinde analize konu olmaktadır.

Tavrı olgusu üzerine bir araştırma zincirinin halkalarını¹³ teşkil ettiğini ifade ettiğimiz araştırmamızın bu halkasında, bahsi geçen ses kayıtları analiz edilerek İstanbul tavrı ifadesi ile bir derece özelleşen Türk tavrı tilâvetin tempo yönü ele alınmaktadır.¹⁴ Bunun yanında tecvid uygulamalarında süre düzeyindeki farklılaşmaların da tavrı olgusuna yönelik bir parametre olup olamayacağı konusu masaya yatırılarak, daha sonraki araştırmamız için bir zemin oluşturulması düşünülmektedir.

Tavrı kavramının içinin, Türk müziğindeki her icra alanı için ayrı ayrı belirleyici unsurlarla doldurulabileceğini ifade etmiştik.¹⁵ Bu araştırma, tilâvet için belirleyici bir parametre olarak tempoyu ele almaktadır. Bunun yanında tecvid uygulamalarında sürelendirmenin de tavrı olgusuna yönelik bir parametre olup olamayacağı üzerinde durulmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE METODOLOJİSİ

Bir yönüyle de tavrı kavramının sınırlarının belirlenmesine yönelik olarak gerçekleştirildiğini ifade ettiğimiz ve bu araştırmanın öncülü olarak nitelenebilecek önceki çalışmalarımızda ortaya konulduğu üzere, ilgili literatür tarandığı zaman, Kur'an tilâvetinde tavrı kavramının sınırlarının tespit edilerek net bir tarifinin yapıldığı bilimsel araştırmaların bulunmadığı görülmektedir. Buna karşın, Kur'an tilâveti söz konusu olduğunda gerek akademisyen camianın, gerekse okuyucu (kârî) ve hatta –giriş kısmında ortaya koyduğumuz sebeplere binaen- dinleyici kitlenin tavrı olgusuna yönelik olarak keskin söylemlerde buldukları, nesnel ve bilimsel olmayan yargılara vardıkları ve bu kavrama yönelik bir takım sınırlar çizmeye çalıştıkları gözlenmektedir.

Bu araştırma söz konusu yaklaşımları bertaraf etme amacı taşıyan, Kur'an tilâvetinde tavrı kavramı ile alakalı çok kolay olduğu söylenemeyecek ve kısa sürede tespit edilmesi zor görünen, uzun soluklu bir tanımlama ve sınır çizme faaliyetinin bir diğer önemli halkası olarak görülmelidir.

13 Bkz. Çiftçi, M. R. (2021). Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâîl'in murattel ve mücevved tilâvetlerinin karşılaştırmalı zamansal analizi. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, 159-180; Çiftçi, M. R. (2021). Kur'an'ın makamsal okunuşunun zaman-metin ilerlemesi (Topçuoğlu-Kaya örneği). *İslami araştırmalar dergisi*, 32(1), 84-98; Çiftçi, M. R. (2021). Mısırlı kârîlerin mücevved tilâvetlerinin metro-ritmik karakteri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 112-132; Çiftçi, M. R. (2021). Mısırlı okuyucuların murattel tilâvetlerinin zamansal analizi (Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâîl örneği). 2. *Uluslararası İstanbul Modern Bilimsel Araştırmalar Kongresi Kongre Kitabı* içinde (Cilt 1, 437-452. ss.).

14 İstanbul tavrı şeklindeki tanımlama bir derece daha özelleşerek Üsküdar tavrı-ağzı şeklinde kullanılmaktadır.

15 Bu araştırmamızın yayımlandığı aynı kitapta farklı bir bölüm olarak yayınlanan mevliid icralarında tavrı ile alakalı araştırmamıza müracaat edilebilir.

Hem Kur'an tilâveti, hem de kıraat alanını temsil eden günümüzün önemli isimleri üzerinde gerçekleştirdiğimiz ayrı bir çalışmamızda -21. yüzyıldaki- okuyuşlar, tempo, metrik ve tecvid uygulamalarında sürelendirme açılarından analiz edilmişti.¹⁶ Bu çalışmamızda ise İstanbul (Türk) tavrı tilâveti temsil ettiği öne sürülen, bir önceki yüzyılda yaşamış -ve hatta bazısının doğumu 19. yüzyıla tarihlenen- okuyucuların ulaşılabilen sesli kayıtlarındaki okuyuşlar, hem tempo özellikleri hem de tecvid uygulamalarındaki sürelendirme karakteri açısından inceleme konusu olmaktadır. Ayrıca tempo yönünden inceleme sonucunda elde edilen bulgular, önceki araştırmamızın sonuçları baz alınarak Mısırlı okuyucuların ve günümüzdeki okuyucu kitlenin okuyuşlarının tempo bulguları ile karşılaştırılacaktır.

Tempo konusunda okuyuşlardaki çeşitlenmenin gariipsenmeyecek/normal bir durum olduğu bilinmektedir. Zira ülkemizde Kur'an tilâvetinin hız yönünden tahkik, tedvîr ve hadr olmak üzere üç kategoride gerçekleştiği görülebilir. Buna karşın, tecvid uygulamalarındaki süre düzeyindeki farklılaşmanın nasıl olabildiği ve bunun da tavrı karakterine nasıl etki edebileceği önemli bir soru olarak zihinlerde canlanabilir. Çünkü kıraat kitaplarında tecvid uygulamalarının her hız kategorisi için süre sınırları net olarak çizilmiştir. Bu çalışmada inceleme konumuz olan idgam ve ihfâ uygulamalarının, med uygulamalarına göre kıraat kaynaklarında daha keskin bir süre ile sınırlandırıldığı görülür.¹⁷ Ancak hem kitaplaşan çalışmamızda¹⁸ gördüğümüz, hem de bu çalışmada ortaya koyacağımız üzere, okuyucuların kendi içinde dahi sürelendirme noktasında belirgin farklılıklar sergilediği anlaşılmaktadır. Bu noktada, tavrı kavramının da kendi içinde taşıdığı¹⁹ farklılaşma karakterinin, okuyucular arasında görülen farklı sürelendirme refleksleriyle akrabalık taşıyabileceği söylenebilir.

Hem tempo düzeyinde hem de tecvid uygulamalarının sürelendirmesinde görülen ortak noktaların, tavrı kavramının tanımlanması için önemli veriler sunacağı düşünülmektedir.

2.1. Problem Durumu

Kur'an tilâveti kayıtları bulunan Osmanlı'nın son dönemine tanıklık etmiş okuyucuların okuyuşlarındaki tempo karakteri ve tecvid uygulamalarındaki sürelendirme özellikleri bugüne kadar araştırma konusu

16 Bkz. Çiftçi, M. R. (2022). *Kur'an'ın metro-ritmik yapısı: Tahkik, tedvîr ve hadr tilâvetlerinin tempo, metrik ve tecvid analizi*. Ankara: İlahiyât.

17 Bu uygulamalar için her hız kategorisinde geçerli olmak üzere 'harf-i vahidden ekser, harfeinden ekall' şeklinde tarif edilip, 1,5 harf olarak netleştirilen bir süre tayini yapılmaktadır. Bkz. Pakdil, R. (2014). *Ta'lim tecvid ve kıraat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 166-172-181-182; Çetin, A. (1997). *Kur'an okuma esasları: Tecvid*. Bursa: Aksa Yayınları, s. 87-130.

18 Bkz. Çiftçi, M. R. (2022). *Kur'an'ın metro-ritmik yapısı: Tahkik, tedvîr ve hadr tilâvetlerinin tempo, metrik ve tecvid analizi*. Ankara: İlahiyât.

19 Tazammun ettiği.

olmamıştır. Bunların okuyuşlarındaki söz konusu niteliklerin tavır olgusu ile ilgisi araştırmaya muhtaç bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

2.2. Problem Cümlesi

Osmanlı'nın son döneminde yaşayarak bu dönemin bilim ve sanat anlayışına tanık olmuş Kur'an okuyucularının tilâvetlerindeki tempo özellikleri hangi sayısal değerlerle ifade edilebilir?

Söz konusu okuyucuların tilâvetlerinde rastlanan idgam ve ihfâ uygulamalarının sürelendirmelerindeki ortak noktalar hangi sayısal değerlerle ifade edilebilir?

2.3. Hipotez

İstanbul tavrı tilâvetin temsilcisi olarak görülen okuyucuların tilâvetlerinin kendi aralarında tempo yönüyle benzerlik taşımasına karşın, hem Mısırlı okuyucuların murattel ve mücevved okuyuşları ile hem de ülkemizdeki günümüz okuyucularının aşr-ı şerif olarak adlandırılan artistik²⁰ okuyuş formu ile benzerlik taşımadığı düşünülmektedir.

Söz konusu okuyucuların tecvid uygulamalarındaki sürelendirme değerlerinin çeşitlilik arzettiği düşünülse de, bu değerlerin yoğunlaştığı sayısal bir referans aralığı tayin edilebilir.

2.4. Alt Problem Soruları

- Hasan Akkuş, Kemal Batanay, Esat Gerede, Abdurrahman Gürses, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Mecid Sesigür, Ahmed Cevdet Soydanses, Rahmi Şenses ve Ali Üsküdarlı'nın Kur'an tilâvetlerindeki tempo özellikleri nelerdir?

- Hasan Akkuş, Kemal Batanay, Esat Gerede, Abdurrahman Gürses, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Mecid Sesigür, Ahmed Cevdet Soydanses, Rahmi Şenses ve Ali Üsküdarlı'nın Kur'an tilâvetlerindeki tecvid uygulama ölçüleri CV cinsinden hangi sayısal değerlerle ifade edilmektedir?

2.5. Yöntem

Araştırmamız esasen, Osmanlı bakiyesi olarak görülen ve sesli bir tilâvet kaydına ulaşılabilen Kur'an okuyucularının okuyuşlarındaki hız değerlerini ve tecvid uygulama özelliklerini ortaya koymaktadır. Bunun yanında ise söz konusu okuyuşların özellikle tempo düzeyinde, hem Mısır'ın şöhretli okuyucularının tilâvetleri ile hem de ülkemizdeki günümüz okuyucularının tilâvetleri ile ne düzeyde benzerlik ve farklılık taşıdığı analiz edilecektir. Bu yönüyle araştırmamızın betimsel bir karakter taşıdığı söylenebilir.

20 Güzel sanatların gerektirdiği niteliğe uygun. Bkz. <https://sozluk.gov.tr/>

Araştırmanın örneklem okuyuşları, Praat fonetik analiz yazılımı²¹ ile incelenmiştir. Okuyuşların hız değerleri tablolaştırılmış ise de, tecvid uygulamalarının analizlerini içeren tablolara araştırmanın hacmi endişesiyle yer verilmemiş, bu veriler sadece grafikleştirilerek ortaya konulmuştur.

2.6. Sınırlamalar

- Bu çalışmada elde edilen veriler ve bunlara bağlı olarak yapılacak yorumlar, ulaşılabilen kaynaklarla sınırlıdır. Araştırmamız ile ilgili farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması, bütün bilimsel araştırmalar için olduğu gibi bu araştırma için de mümkündür.
- Analiz edilen kayıtlar için ‘web ortamlarından ulaşılabirlik’ özelliği tercih edilmiştir.
- Analiz edilen Kur’an metinlerinin orijinaline araştırmamızda yer verilmemiş, sûre adı ve âyet numaraları araştırma örnekleme bölümünde belirtilmiştir.
- Tecvid uygulamalarının keyfiyeti, araştırmamızın doğrudan bir inceleme konusu olmadığından, bu konuda detay bilgilere de yer verilmeyecektir.
- Tecvid uygulamalarından idgam mea’l-gunne (İ.M.G.), idgam misleyn mea’l-gunne (İ.M.M.G) ve ihfâ (İhf.) uygulamaları analiz edilecektir. Metin içerisinde, tablo ve grafiklerde bu uygulamalardan bahsedilirken kısaltmaları kullanılabilir.
- Bu çalışmada incelenen sesli kayıtlar, Praat fonetik analiz yazılımı ile çözümlenmiş ve bu yazılımdan elde edilen veriler esas alınmıştır.

2.7. Varsayımlar

- Hasan Akkuş, Kemal Batanay, Esat Gerece, Abdurrahman Gürses, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Mecid Sesigür, Ahmed Cevdet Soydanses, Rahmi Şenses ve Ali Üsküdarlı’nın İstanbul tilâvet tavrını temsil ettiği,
- Okuyucuların Osmanlı’dan tevarüs eden tilâvet geleneğini temsil ettiği,
- Okuyuşların günümüzde aşr-ı şerif tilâveti olarak ifade edilen artistik okuyuş biçiminin birer örneği olduğu,
- Okuyucuların kıraat ve tilâvet bilgi ve becerilerini çok büyük oranda İstanbul’da tahsil ederek bu konudaki tecrübe aktarımını da bu şehirde sürdürdüklerinden dolayı, daha önceki okuyucu halkası ile sonraki

21 Boersma, P. ve Weenink, D. (1992). *Praat: Doing phonetics by computer*. <http://www.praat.org/>

halkalar arasında bir köprü fonksiyonu gördükleri,

- Başta Youtube olmak üzere çeşitli web ortamlarından ulaşılan ve tamamına yakını görüntüsüz olan okuyuş kayıtlarının okuyucuların kendilerine ait olduğu,
- Araştırmada kullanılan Praat yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu varsayılmaktadır.
- İlkel teknolojiler ile kaydedilmiş/dönüştürülmüş olmasından kaynaklı olarak okuyuş örneklerinin orijinaline göre hızlanmış ya da yavaşlamış olma ihtimali bulunsa da, sesli kayıtların okuyuşun –kayıt esnasındaki- gerçek temposunu yansıttığı varsayılmaktadır. Bu noktada belirgin bir deformasyon da sezilmemiştir.

2.8. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini Hasan Akkuş, Kemal Batanay, Esat Gerede, Abdurrahman Gürses, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Mecid Sesigür, Ahmed Cevdet Soydanses, Rahmi Şenses ve Ali Üsküdarlı'nın Kur'an tilâvetleri teşkil etmektedir.

Örneklem olarak, her okuyucunun günümüze ulaşip web ortamlarından dinlenebilen birer okuyuşları tespit edilmiştir. Hasan Akkuş'un Hâkka sûresinin 1-37. âyetlerini, Kemal Batanay'ın Âl-i imrân sûresinin 116-132. âyetlerini, Esat Gerede'nin Hac sûresinin 49-64. âyetlerini, Abdurrahman Gürses'in Hac sûresinin 26-37. âyetlerini, Sadettin Kaynak'ın İnsân sûresinin 1-16. âyetlerini, Ali Rıza Sağman'ın Mü'min sûresinin 10-20. âyetlerini, Mecid Sesigür'ün Sebe' sûresinin 13-15. âyetlerini, Ahmed Cevdet Soydanses'in Enbiyâ sûresinin 42-50. âyetlerini, Rahmi Şenses'in Fâtır sûresinin 15-28. âyetlerini ve Ali Üsküdarlı'nın Kehf sûresinin 1-20. âyetlerini okuyuşları bu araştırmanın örneklem kümesini teşkil etmektedir.

Araştırmanın evreni oluşturulurken öncelikle, günümüzde Kur'an, kıraat ve dinî musiki eğitimlerinde veya bu alanlarda gerçekleştirilen umumî, hususî, resmî yahut gayr-ı resmî toplantılarda okuyuşları İstanbul (Türk) tavrı tilâvete örnek gösterilen okuyucular tespit edilmiştir. Tilâvette tavır üzerine bilimsel düzeyde araştırmaların eksikliği, bu okuyucuların tespitinde duyumlara dayalı olarak hareket etmemizi zorunlu kılmış, bununla birlikte duyumsal verilerin teyidi için bazı basılı dokümana²² da başvurulmuştur.

Araştırma evreninin tespitinde, -azınlıkta kalan- yakın döneme (20. yüzyılın son çeyreği ve 21. yüzyılın başları) dair referanslara değil, ses

22 Bkz. Sarı, M. A. (2021). *Kur'an tilâvetinde Türk tavrı ve merhum temsilcileri: inceleme araştırma*. İstanbul: Mihrabad Yayınları; Sağman, A. R. (1951). *Mevlid nasıl okunur ve mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası; Sağman, A. R. (1947). *Meşhur Hafız Sami Merhum*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.

kayıtlarına ulaşılabilen okuyuculardan olmak kaydıyla mümkün olan en geri tarihlere dokunmak amaçlanmıştır.²³

Tablo 1 Okuyucuların doğum ve vefat tarihleri

Ali Üsküdarlı	1885-1976
Ali Rıza Sağman	1889-1964
Kemal Batanay	1893-1981
Sadettin Kaynak	1895-1961
Hasan Akkuş	1895-1972
Ahmed Cevdet Soydanses	1902-1996
Mecid Sesigür	1903-1962
Rahmi Şenses	1906-1972
Abdurrahman Gürses	1909-1999
Esat Gerede	1917-1958

Tespit edilen on isimden beşinin doğumu 19. yüzyılın son çeyreğine tarihlenmektedir. Diğer yarısının doğumu ise 1900'lerin hemen ilk yılları olup, örneklemdaki en genç okuyucu olan Gerede'nin doğum yılı 1917'dir.

2.9. Veri Toplama ve İşleme Teknikleri

Araştırma örneklemini teşkil eden okuyucuların isimleri çeşitli internet arama motorlarına girilerek, bunların sesli veya görüntülü okuyuş kayıtları taranmıştır. Örneklem okuyuşların %80'i Youtube adlı video barındırma sitesinden, %20'si ise ücretsiz olarak umumun erişimine açılmış farklı web ortamlarından temin edilmiştir.

Bu araştırmada zaman olgusuyla ilişkili olan tecvid uygulamalarından idgam mea'l-gunne, idgam misleyn mea'l-gunne ve ihfâ uygulamaları analiz edilmektedir. Bundan dolayı veri toplama sürecinde okuyucuların ulaşılabilen birden fazla tilâvet kaydı bulunduğu, söz konusu uygulamaları daha çok içeren, okuyuşun sağlıklı ve anlaşılır olarak duyulabildiği ses kayıtları tercih edilmiştir.

Okuyuşun tempo değerinin tespit edilmesi için okuyuşun ilk, orta ve son kısmından belirlenen birer bölümün CV değer süre ortalaması hesaplanmıştır. Bu değer aynı zamanda, idgam ve ihfâ uygulamalarının sürelerini ölçmek için birim harf değeri²⁴ olarak atanmaktadır.

İdgam ve ihfâ uygulamaları için her hız kategorisinde değişen

23 Yakın tarihlere yönelik olarak geniş çaplı bir araştırmamıza işaret edilmişti. bkz. Çiftçi, M. R. (2022). *Kur'an'ın metro-ritmik yapısı: Tahkik, tedvîr ve hadr tilâvetlerinin tempo, metrik ve tecvid analizi*. Ankara: İlahiyât.

24 CV birim süre ortalaması.

sürelendirme ölçüleri bulunmamaktadır.²⁵ Bunların her hız kategorisindeki uygulama süresi kıraat kaynaklarında ‘bir harften fazla, iki harften az’ şeklinde dikte edilmiştir. Bütün hız düzeyleri için 1,5 harf olarak belirlenen bu sürenin sabit olması, örneklemedeki okuyuşlarda görülebilecek muhtemel hız düzeyi farklılıkları karşısında araştırma açısından önemli bir güç olarak görülmelidir. Zira okuyuş hangi hız kategorisinde dizayn edilmiş olursa olsun, pratikte idgam ve ihfâ uygulamalarının süresi için beklenen 1,5 harflik değere uygunluğudur.

Bu araştırmanın tecvid uygulamaları konusunda odak noktası esasen, bunların pratikteki sürelendirmesinin dikte edilen değerle uygun olup olmadığı değil, kendi içindeki benzeşme ya da farklılaşmasının hangi düzeyde bulunduğudur. Bu noktada, uygulamalardaki sürelendirme faaliyetinin ortak bir ekseninde yürüyüp yürümediğinin test edilerek bu reflekslerin tavır konusunda bir parametreyi işaret edip etmediğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Her okuyucunun tilâvetindeki tecvid uygulamalarının süreleri ve tilâvetlerin tempo değeri ayrı ayrı tespit edilip tablollaştırılmıştır. Fakat, araştırmanın hacim olarak minimal düzeyde tasarlanması sebebiyle bu tablolara yer verilmemiştir. Okuyuşların CV değer süre ortalamalarının ve tempo değerlerinin ne şekilde hesaplandığına Tablo 2’de yer verilmiştir.

Okuyucuların tilâvet esnasında herhangi bir sebeple vakf yapmalarından sonra geriden alarak devam etmeleri durumunda, analiz edilen tecvid uygulamalarının ilk geçtiği yerdeki süre değeri baz alınmıştır. İdgam ve ihfâ uygulamalarının tamamında tenvinli harfin kendisinin (‘cennâtin tecrî’ ifadesindeki ‘tin’ hecesinin tamamı), sâkin nûn harfi var ise bir önceki harfin süresinin (‘men yeşâü’ ifadesindeki ‘men’ hecesinin) tamamı uygulama süresine dahil edilmiştir.

Araştırmada maksimum okuyucu analizi hedeflenmiş, buna paralel olarak örneklem için tespit edilen metinler hacimli bir seviye ulaşmıştır. Önceki araştırmamızda okuyuşların tempo değerlerini tespit ederken, örneklemedeki metnin tamamı tempo değeri tespitinde analiz edilmekteydi. Bu araştırmada ise metinlerin hacmi sebebiyle, -okuyuşların da baştan sonra kadar benzer tempo ile okunduğu izlenimine dayanarak- okuyuşun ilk, orta ve son kısmından, analize konu olan tecvid uygulamalarının bulunmadığı ve tempo tespiti için yeterli olabilecek bir sürede okunan bölümlerin hız değerleri belirlenmiş ve bu üç değerlerin ortalaması okuyuşun bütünü için bir tempo değeri olarak atanmıştır.

25 Fer’î med uygulamalarında bunun aksi bir durum söz konusu olup, örneğin medd-i lâzım uygulaması için her üç hız kategorisinde farklı sürelendirme ölçüleri dikte edilmektedir.

Tablo 2 CV değer süre ortalaması ve tempo değeri tespit işlemi örneği

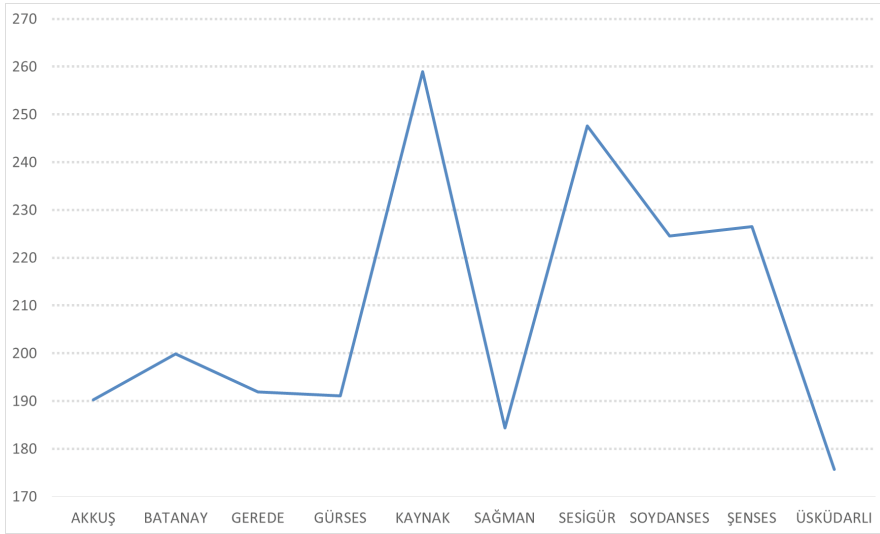
GÜRSSES									
1. cümle	CV değeri	Baş.-Bit. (sn.)	2. cümle	CV değeri	Baş.-Bit. (sn.)	3. cümle	CV değeri	Baş.-Bit. (sn.)	
ve	1	38,2	fe	1	335,2	ke	1	693,2	
iz	2		teh	2		zâ	2		
bev	2		ta	1		li	1		
ve'	2		fu	1		ke	1		
nâ	2		hut	2		seh	2		
li	1		tay	2		ha	1		
ib	2		ru	1		ra	1		
râ	2		ev	2		hâ	2		
hî	2		teh	2		le	1		
me	1		vî	2		küm	2		
me	1		bi	1		li	1		
kâ	2		hir	2		tü	1		
nel	2		rî	2		keb	2		
bey	2		hu	1		bi	1		
ti	1		fî	2		rul	2		
en	2		me	1		lâ	2		
lâ	2		kâ	2		343,5	he		1
tüş	2						a		1
rik	2						lâ		2
bî	2						mâ		2
şey	2		50,3				he		1
					dâ	2			
					küm	2	703,6		
Top. CV değ.	Süre	Top. CV değ.	Süre	Top. CV değ.	Süre				
37	12,1	27	8,3	34	10,4				
CV süre ort. (sn.)		CV süre ort. (sn.)		CV süre ort. (sn.)					
0,33		0,31		0,31					
CV genel süre ort. (sn.)							0,31		
Okuyuşun tempo değeri (CV-PM)							191		

Tablo 2’de okuyuşun ilk, orta ve son kısmından alınan ve analize tabi tecvid uygulamalarının ve fer’î med uygulamalarının bulunmadığı üç bölüm görülmektedir. Bu bölümlerin başlangıcı ya söz konusu tecvid uygulamalarının hemen sonrasına ya da okuyucunun yaptığı vakfin hemen sonrasına tekabül etmektedir. Bölümlerin bitiş noktaları da analize tabi tecvid uygulaması veya fer’î med uygulamasının bulunmasına ya da okuyucunun vakf etmesine bağlı olarak belirlenmiştir.

Okuyuşun tamamı için atanan CV genel süre ortalaması, idgam ve ihfâ uygulamalarının tilâvetteki süre karşılıklarının belirlenmesi için de kullanılmıştır. Bir diğer ifadeyle bir tecvid uygulamasının CV değeri cinsinden süresi belirlenmiş ve bu veriler tablolastırılmıştır. Gerekli görülen ve karşılaştırmaya esas olan süre değerleri grafik düzeyinde görselleştirilmiş ve bunlara araştırmada yer verilmiştir. Grafiklerde okuyucuların sadece soyadları yazılarak görsel karmaşanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Araştırma boyunca okuyucular, soyadlarının baş harflerine göre alfabetik olarak dizilmiş ve incelenmiştir.

3. BULGULAR VE YORUMLAR

3.1. Tilâvet Temposu

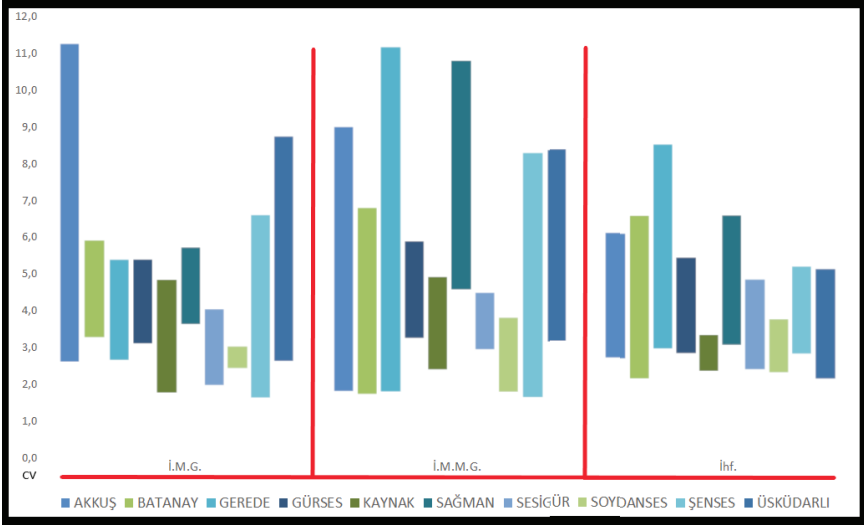


Grafik 1. Okuyucuların tilâvet tempo değerleri

Okuyucuların tilâvetlerinin tempo değerlerini gösteren bu grafiğe göre okuyuşların çoğunluğu 175-200 CV-PM aralığında gerçekleştirilmiştir. En hızlı okuyuş Kaynak'a, en yavaş okuyuş ise Üsküdarlı'ya aittir. Sesigür, Soydances ve Şenses'in okuyuş tempolarına göre, okuyucuların genelinden ayrı olarak 225-250 CV-PM hız bölgesinde gruplaşma eğilimi gösterdikleri anlaşılmaktadır.

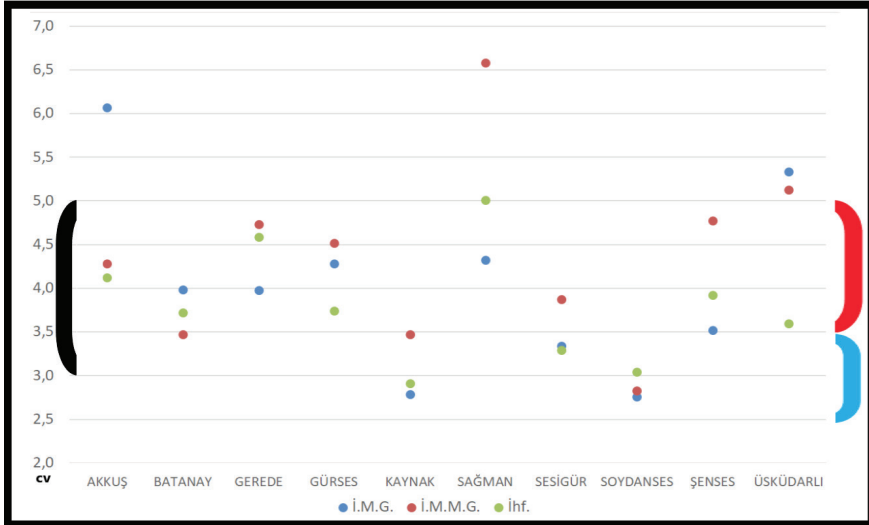
3.2. Tecvîd Uygulama Ölçüleri

3.2.1. İdgam ve İhfâ Uygulamaları



Grafik 2. Okuyucuların tecvid uygulamalarını sürelendirme aralığı (CV değer düzeyinde)

Okuyucuların tilâvetlerindeki idgam ve ihfâ uygulamalarının en uzun ve en kısa sürelerine göre dizayn edilmiş bu grafiğe göre en kısa süreli uygulamaların yaklaşık 2, en uzun süreli uygulamaların ise 11 CV ölçüsünde sürdüğü görülmektedir.



Grafik 3. Tecvid uygulamalarının ortalama süreleri (CV değeri)

Okuyucuların idgam ve ihfâ uygulama sürelerinin ortalama CV değerini içeren Grafik 3'te, bu sürelerin hangi noktalarda yoğunlaştığı analiz edilmektedir.

Tempo değerine göre en yavaş okuyuşu sergileyen Üsküdarlı'da tecvid uygulamalarını sürelendirme aralığının belirginleştiği, buna karşın en hızlı okuyuşu sergileyen Kaynak'ta söz konusu aralığın birbirine oldukça yaklaştığı görülmektedir. Bu durumun Üsküdarlı'ya yakın tempolarda okuyuş sergileyen Sağman ve Akkuş ile, Kaynak'a yakın tempolarda okuyuş gerçekleştiren Sesigür için de söz konusu olduğu ifade edilmelidir.

Grafik 3'te görülen idgam ve ihfâ uygulamalarının yaklaşık %65'inin 3,5 ile 5 CV arasında bir ortalama sürede yoğunlaştığı görülmektedir. Genel sürelendirme refleksinden ayrılan diğer uygulama süre ortalaması değerlerinden büyük bölümünün de (yaklaşık %25) 2,5 ile 3,5 CV arasında bulunduğu gözlenmiştir. Genel sürelendirme değerlerine komşu olarak yoğunlaşan ikinci derecedeki değerlerin ilkine göre negatif yönde bulunmasından hareketle, süreleri 2 ile 11 CV arasında çeşitlenen idgam ve ihfâ uygulamalarının 3 ile 5 CV arasında bir ortalama değere sahip olduğu söylenebilir.

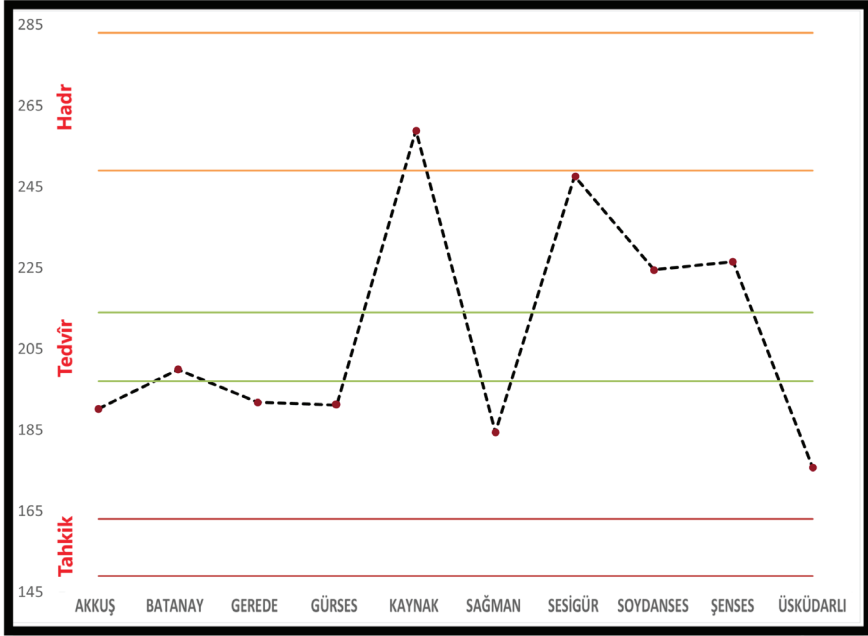
Okuyucuların %60'ının İ.M.M.G. uygulamasını diğerlerine göre daha uzun sürede gerçekleştirdiği ve bunun diğer uygulamalara nisbetle genel olarak uzun tutulduğu söylenebilir.

İ.M.G. uygulamasının okuyuşların %50'sinde en kısa sürede, %30'unda en uzun sürede gerçekleştirilen uygulama olduğu görülmektedir.

İhfâ uygulamasının okuyuşların %40'ında en kısa sürede gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu uygulama diğer okuyucularda süre düzeyinde iki idgam uygulamasının arasında kalmıştır. Bu durum ise genel planda okuyucuların ihfâ uygulamasını, idgam uygulamalarına nisbetle daha kısa sürede gerçekleştirme eğiliminde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

4. KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

4.1. Türkiye'deki Tilâvet Tempoları



Grafik 4. Günümüzdeki okuyuşlar ile 20. yüzyılın başlarındaki okuyuşların tempo karşılaştırması

Türkiye'deki günümüz okuyucularının tilâvetteki hız kategorilerini analiz ettiğimiz araştırmamızın²⁶ sonuçlarına göre tahkik okuyuşların 149-163, tedvîr okuyuşların 197-214, hadr okuyuşların ise 249-283 CV-PM değerlerinde ve birbirleri ile kesişmeyen bir hız aralığında gerçekleştirildiği görülmüştür. Buna göre okuyuşlar ağırlaştıkça, okuyuşun dahil olduğu hız dairesinin de daraldığı, hızlandıkça da bu dairenin genişlediği anlaşılmaktadır.

Grafik 4'te bu araştırmamızın örneklemini teşkil eden okuyuşların tempo değerleri ile, bunlardan bir asır sonra okunduğunu söyleyebileceğimiz günümüz okuyuşlarının hız değerleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Buna göre örneklemdaki okuyuşlarımızın %50'sinin tahkik ile tedvîr okuyuş kategorileri arasında bulunduğu söylenebilir. Örneklem okuyuşların %30'u ise tedvîr ile hadr okuyuş arasında bulunmaktadır. Kalan okuyuşların %10'u tedvîr, %10'u ise hadr kategorisine dahil olmuştur.

Genel çerçevede bir değerlendirme yapıldığında, örneklemdaki okuyuşların tedvîr okuyuşuna büyük oranda daha yakın olduğu söylenebilir. Günümüz okuyuşlarının tempo değerlerine yönelik olarak

²⁶ Bkz. Çiftçi, M. R. (2022). *Kur'an'ın metro-ritmik yapısı: Tahkik, tedvîr ve hadr tilâvetlerinin tempo, metrik ve tecvid analizi*. Ankara: İlâhiyât.

yaptığımız diğer araştırmamızın metrik incelemelerinden çıkan bir sonuç da 2 tamsayısını daha net işaret eden okuyuş kategorisinin tedvîr okuyuşu olduğu idi. Bu noktada iki sonuç arasında henüz keşfedilmemiş bir ilişkinin var olduğundan söz edilebilir.

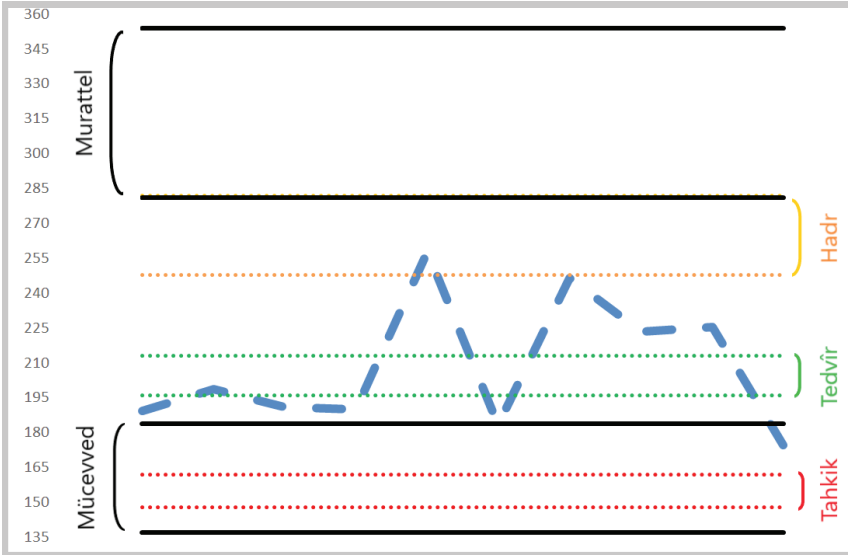
Kayıt teknolojilerinin henüz yaygınlaşmadığı bir dönemde, her zaman ses kayıt imkanı bulamayan okuyucuların sayılı tilâvet kayıtlarının büyük oranda tedvîr okuyuşuna yakınlık göstermesi anlamlı bir bulgu olarak değerlendirilebilir. Zira okuyuş kaydı süreçlerinde bir okuyucudan beklenen genel olarak tilâvet noktasında mükemmel bir örnek sunmakla birlikte, müziksel düzeyde de artistik karakteri yansıtmıştır. Günümüzde bunun karşılığı tahkik ya da aşr-ı şerif olarak adlandırılan hız kategorisi ya da okuyuş biçimidir. Bu araştırmanın bulgularına göre bundan bir asır öncesi için ise beklentinin tedvîr okuyuşuna yakın bir tempo düzeyi olduğu düşünülebilir.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın ilk yıllarındaki ses kayıt imkanlarının²⁷ nisbeten kısa süreler ile sınırlı olduğuna yaygınlıkla inanılmaktadır. Bu durum bir varsayım olarak kabul edilse bile elimizde bulunan, Sesigür ve Kaynak'a ait 1 dk. 40 sn. ve 3 dk. 30 sn. uzunluğundaki en kısa kayıtların yanında diğer okuyucuların 30 dk.'lık süreye ulaşan kayıtları görülmektedir.²⁸ Hem Sesigür hem de Kaynak için mevzu bahis olan sürelerin dahi tahkik okuyuşuna örnek sunmak için teknik ve pratik açıdan mümkün olduğu söylenebilir.

27 Bunların daha çok fonograf adlı ses kayıt mekanizması ile gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu cihazı takiben taş plak adı verilen ve daha uzun sürelerde kayıtlara imkan tanıyan bir kayıt sistemi kullanılmıştır.

28 Bu okuyuşların taş plak kayıtları olması kuvvetle muhtemel görülmektedir. Ayrıca kayıtların genel olarak 6-10 dk.'lık bölümleri örneklem olarak belirlenmiştir.

4.2. Mısır ve Türkiye'deki Tilâvet Tempoları



Grafik 5. Mısır'daki okuyuşlar ile ülkemizdeki 20. ve 21. yüzyıl okuyuşlarının genel tempo karşılaştırması

Mısır'daki şöhretli okuyucuların murattel ve mücevved olarak iki hız kategorisinde okuyuşlar gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bunların Kur'an tilâvetleri üzerine yapmış olduğumuz farklı okuyucu ve örneklem düzeyindeki incelemelerimizde, söz konusu okuyucuların murattel olarak ifade edilen nisbeten hızlı okuyuşlarını bir araştırmamıza göre 282-356, diğer araştırmamıza göre de çok yakın olarak 283-355 CV-PM değerlerinde gerçekleştirdikleri görülmüştür. Mısırlı okuyucuların mücevved olarak adlandırılan nisbeten daha yavaş ve artistik okuyuşlarını ise bir araştırmamıza göre 138-185, diğer araştırmamıza göre ise yine yakın değerlerde olmak üzere 139-159 CV-PM hızında gerçekleştirdikleri anlaşılmıştır.

Grafik 5'te Mısırlı okuyucuların murattel ve mücevved okuyuşları ile Türk okuyucuların hem günümüzdeki okuyuşları hem de bir asır önceki okuyuşları tempo düzeyinde karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Buna göre murattel okuyuşların ülkemizdeki hadr kategorisindeki okuyuşlardan daha hızlı bir seviyede gerçekleştirildiği söylenebilir. Mücevved okuyuşların ise murattel kadar geniş bir hız aralığında olmamakla birlikte, ülkemizde tahkik olarak adlandırılan nisbeten artistik okuyuşun hız değerlerini de içine alan daha geniş bir aralıkta gerçekleştirildiği görülmektedir.

Bu araştırmamızın örneklemini teşkil eden okuyuşlar ile Mısırlı okuyucuların tilâvetlerinin tempo açısından -çok yüksek oranda- kesişmediği ve benzeşmediği söylenebilir.

Günümüzdeki ile -Türk tavrını temsil ettiği düşünülen- bir asır önceki okuyuşlar arasında tempo yönünden bir karşılaştırma yapıldığında, eski okuyuşların tedvir okuyuşuna yakın bir tempo dairesinde kalarak günümüzün artistik okuyuş biçimi olan aşr-ı şerif/tahkik okuyuşlarından ayrıştığı görülmektedir.

Türk/İstanbul tavrı tilâvete örnek gösterilen okuyuşların dönemin artistik okuyuşlarını temsil ettiği düşünüldüğünde, bunlardaki -tedvire yakın- tempo özelliklerinin günümüze kadar hangi saiklerle (bilimsel araştırmalarımızda tespit edilmiş olan) tahkik hız kategorisine (149-163 CV-PM aralığına) kadar ağırlaştığı, bir diğer ifadeyle ise Mısırlı okuyucuların mücevved okuyuşlarının tempo düzeyine yaklaştığı ve bu hız kategorisine dahil olduğu zihinlerde beliren önemli bir soru işaretidir. Bunun için çeşitli olup, tedricî etkisi muhtemel olan etkenlerden bahsedilmesi mümkün görünmektedir.

Ülkemizde Türk müziğinin radyolarda çalınmasının yasaklandığı 1934 ve sonrasında Türk toplumunun Mısır, İran ve Hint radyolarına yöneldiği bilinmektedir. Tanrıkorur, Arapça müzik programlarını dinlemek isteyen Türk insanının bu dönemde, Arap radyolarının hangi dalgada kaç metreden çektiğini ezberlemek zorunda kaldığından bahsetmektedir.²⁹ Söz konusu radyo yayınlarının özellikle Mısır müzik ve tilâvet kültürü ile Türk toplumunun kulağında meydana getirdiği aşinalığın, Türk okuyucuların zamanla Mısırlı okuyucuların tempo karakterine yaklaşmasına bir ‘zemin’ hazırladığı söylenebilir.

Radyo yayınlarının bu muhtemel etkisinden ayrı olarak, özellikle 70’li yıllardan sonra kompakt ses kaseti teknolojisinin dünya genelinde yaygınlaşmasının da konuyla önemli derecede ilişkili olduğu düşünülmektedir.³⁰ Zira Mısırlı idarecilerin, okuyucularının diğer Müslüman topluluklarca tanınması için bizzat gayret sarfettiği ve bu okuyucuları himaye ve teşvik ettikleri bilinmektedir. Bu amaca matuf olarak okuyucuların ülkeler arası seyahatler yaptıkları da kaynaklarda zikredilmektedir.³¹ Bu süreçte özellikle kompakt ses kaseti gibi eşzamansız kitle iletişim araçları ve kayıt teknolojilerinin de kullanılması ile Mısırlı okuyucuların okuyuş stillerinin diğer Müslüman topluluklara tanıtıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, müslümanlar tarafından kolaylıkla ulaşılarak her fırsatta dinlenebilir bir düzeye ulaşan Mısırlı okuyucuların tilâvet kasetlerinin çok önemli etkileşim gücünü barındıran bir unsur olduğu düşünülebilir. Ülkemizde de 70’li ve 80’li yıllarda oldukça yaygınlaşan kompakt ses kasetlerinin kullanımı, 90’lı yıllarda walkman adı verilen

29 Tanrıkorur, C. (2004). *Türk Müziği Kimliği*. İstanbul: Dergah Yayınları, s. 55.

30 Video kaset teknolojisi de bu maddeye dahil edilebilir.

31 Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Gade, A. M. (2017). Recitation. A. Rippin ve J. Mojaddedi (Ed.), *Wiley Blackwell Companion to the Qur’ân* içinde (577-590. ss.). New York: John Wiley & Sons Ltd.

seyyar kasetçalar cihazların piyasaya sürülmesi ile zirveye ulaşmış olsa da CD teknolojisine yenilerek tarihe karışmıştır. Kompakt ses kasetleri, bu dönemdeki Türk toplumunun Mısırlı okuyucuların tilâvetleri ile tanışıklık kazanmasını hızlandırıp yaygınlaştıran teknoloji olmuştur.³² Ülkemizdeki bir kısım okuyucuların da bu tür bir faaliyetin sonucu olarak Mısırlı okuyucuların tilâvet stillerinden etkilendiği yorumu getirilebilir.³³

Etkileşimin sadece ses kayıt teknolojileri ile mümkün olduğu elbette söylenemez. Müslümanların önemli bir dini ritüeli olan hac merasimi için yaptıkları yolculukların, ülkeler arası seyahatlerin kolaylaşım yaygınlaşımının, her kültürden okuyucunun hem bireysel olarak hem de muhtemel davetler üzerine diğer müslüman ülkelere yaptığı ziyaretler ve bu çerçevede gerçekleştirdikleri tilâvetlerin, Kur'an tilâveti üzerine müslüman ülkeler arasında yapılan yarışmaların ve TV yayınlarının da tilâvet kültürleri ile bu türden etkileşime aracılık edebileceği düşünülebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu araştırmanın alt problem soruları çerçevesinde yapılan analizlere dayalı olarak, tesis edilen araştırma hipotezlerinin doğrulandığı görülmektedir.

Osmanlı'nın son dönemine bizzat tanıklık edip, bu medeniyetin -başkentinde yetişerek- tilâvet kültürünü tevarüs eden Kur'an okuyucularının tilâvetlerinin günümüz okuyuşlarına göre daha tempolu bir karakterde olduğu anlaşılmıştır. Çağdaş okuyucuların belli bir döneme özgü okuyuş karakterinde ortak bir nitelik olarak karşımıza çıkan temponun, tavır belirlemede önemli bir parametre olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir.

Tecvid uygulamalarındaki farklılaşmaların da tavır araştırmalarında tilâvetin ortak niteliği yönüyle değerlendirilmeye aday bir parametre olabileceği düşünülebilir. Bunun için özellikle günümüz okuyucularının her üç hız kategorisinde gerçekleştirdikleri, mümkün olan maksimum tecvid uygulamasını içeren okuyuşlarının analiz edilmesi ve elde edilen sonuçlarla bu araştırmamızda ortaya koyduğumuz sürelendirme değerlerinin ilişkisi test edilmelidir.

Tavır üzerine gerçekleştirdiğimiz diğer araştırmalarımızda da işaret ettiğimiz üzere, okuyucuların yaşlarına dayalı tecrübelerinin, mesleki kabiliyetlerinin, eğitim gördükleri coğrafyanın ve Kur'an tilâvetinin gerçekleştirildiği toplantıların tertiplenme amacının dahi tavır olgusuna minimum düzeyde de olsa etki edebileceği düşünülmektedir.

32 Bu tanışıklıkta daha önceki yıllarda uzun dalga radyo frekansları ile dinlenebilen Mısır radyolarının etkisi olsa da, bunun kompakt kasetlerin etkisinden fazla olduğu şu an için pek söylenemez.

33 Detaylı bilgi için bkz. Nelson, K. (2001). The art of reciting the Qur'an. Cairo: American University in Cairo Press.

KAYNAKÇA

- Akakuş, R. (1989). Hasan Akkuş. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 2, 275. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Boersma, P. ve Weenink, D. (1992). *Praat: Doing phonetics by computer*. <http://www.praat.org/>
- Büyüker, K. (2017). Mevlidhanlık geleneğine kayıt düşmek ve H. Rahmi Şenses. Ş. Özdemir ve A. Gün (Ed.), *Geçmişten günümüze uluslararası dini müzik sempozyumu bildiriler kitabı* içinde (549-563. ss.). Amasya: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu.
- Çetin, A. (1997). *Kur'an okuma esasları: Tecvid*. Bursa: Aksa Yayınları.
- Çiftçi, M. R. (2021). Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in murattel ve mücevved tilavetlerinin karşılaştırmalı zamansal analizi. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, 159-180. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.997421>
- Çiftçi, M. R. (2021). Kur'an'ın makamsal okunuşunun zaman-metin ilerlemesi (Topçuoğlu-Kaya örneği). *İslami araştırmalar dergisi*, 32(1), 84-98.
- Çiftçi, M. R. (2021). Mısırlı kâfilerin mücevved tilâvetlerinin metro-ritmik karakteri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 112-132. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.941226>
- Çiftçi, M. R. (2021). Mısırlı okuyucuların murattel tilavetlerinin zamansal analizi (Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil örneği). 2. *Uluslararası İstanbul Modern Bilimsel Araştırmalar Kongresi Kongre Kitabı* içinde (Cilt 1, 437-452. ss.).
- Çiftçi, M. R. (2022). *Kur'an'ın metro-ritmik yapısı: Tahkik, tedvîr ve hadr tilâvetlerinin tempo, metrik ve tecvid analizi*. Ankara: İlahiyât.
- Demirci, N. (2020). Abdurrahman Gürses. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt Ek-1, 493-494. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gade, A. M. (2017). Recitation. A. Rippin ve J. Mojaddedi (Ed.), *Wiley Blackwell Companion to the Qur'an* içinde (577-590. ss.). New York: John Wiley & Sons Ltd.
- İnal, M. K. (1958). *Hoş sadâ son asır Türk musikişinasları*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Koca, F. ve Turabi, A. H. (2017). Câmî Mûsikîsi. A. H. Turabi (Ed.), *Türk din müsikîsi el kitabı* içinde (71-106. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Koç, M. A. (2010). Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, 79-91.
- Nelson, K. (2001). *The art of reciting the Qur'an*. Cairo: American University in Cairo Press.

- Özcan, N. (2008). Ali Rıza Sağman. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 35, 489-490. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, N. ve Kaynak G. (2022). Sadettin Kaynak. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 25, 85-87. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pakdil, R. (2014). *Ta'lim tecvid ve kıraat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Sağman, A. R. (1947). *Meşhur hafız Sami merhum*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Sağman, A. R. (1951). *Mevlid nasıl okunur ve mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Sarı, M. A. (2012). Ali Üsküdarlı. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 42, 376. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sarı, M. A. (2021). *Kur'an tilavetinde Türk tavrı ve merhum temsilcileri: İnceleme araştırma*. İstanbul: Mihrabad Yayınları.
- Serin, M. (1992). Kemal Batanay. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 5, 139-140. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanrıkorur, C. (2004). *Türk müziği kimliği*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Web Kaynakları

- <https://www.youtube.com/watch?v=nOv6vIV452w> (Hasan Akkuş)
- <https://www.youtube.com/watch?v=YD2pdta1lgY> (Abdurrahman Gürses)
- <https://www.youtube.com/watch?v=PxdBz0ZPhns> (Cevdet Soydanses)
- <https://www.youtube.com/watch?v=PK-md88bX6Y> (Sadettin Kaynak)
- <https://www.youtube.com/watch?v=IKU27HR0HnI> (Esat Gerece)
- <https://www.youtube.com/watch?v=9KEhAtAHswE> (Ali Rıza Sağman)
- <https://www.youtube.com/watch?v=qAZ29ePFTbg> (Mecid Sesigür)
- <https://www.youtube.com/watch?v=QaF5M8Qp4xg> (Ali Üsküdarlı)
- <https://www.mihrabadyayinlari.com/sahsiyetler/hafiz-kemal-batanay> (Kemal Batanay)
- <https://www.mihrabadyayinlari.com/sahsiyetler/hafiz-rahmi-senses> (Rahmi Şenses)
- <https://sozluk.gov.tr/>



BÖLÜM 6

BİR MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ OLARAK AHZÂB SÛRESİ 72. ÂYETİN TAHLİLİ VE BU BAĞLAMDA BİR MEÂL DENEMESİ

Nazife Vildan GÜLOĞLU¹

¹ Nazife Vildan Güloğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, nguloglu@kastamonu.edu.tr ORCID ID:0000-0001-7126-7691 Tel: 0 505 6602107

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi, Allah katından gönderilmiş olduğuna şahitlik eder. Onda ihtilâf ve çelişkinin olmaması da bu yöndeki Kur'anî delillerden biridir. İlgili âyette bu husus “*Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!*” şeklinde ifade edilmektedir (en-Nisâ 4/82). Bununla birlikte bazı Kur'an âyetleri arasında ilk görüşte var olduğu zannedilen ihtilâf ve çelişki hâlinden de söz edilmiştir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) beyanına göre bunlar, genelde Kur'an'a dil uzatan ve onda çelişki olduğunu ortaya koymak isteyen mulhitler tarafından ortaya atılmıştır (bk. İbn Kuteybe, 1973, s. 21 vd.). Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) tabiriyle “mühümü'l-muhtelif” olan bu ifadeler, öyle olmadığı hâlde, acemi kimselere ihtilaf varmış gibi gelen, bu nedenle de çözüm getirmeye ihtiyaç duyulan beyanlardır (Zerkeşî, ts., c. 5, s. 45). Sonuç olarak ilk görüşte var olduğu zannedilen ihtilâf durumuna müşkil; bu yapıları çözümleyen ulûmü'l-Kur'ân ilmine de “müşkilü'l-Kur'ân” denilmiştir (bk. Süyûtî, 2008, s. 475).

Yukarıdaki izahlar doğrultusunda müşkilü'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkmasına neden olan iki saikten söz edilebilir: Bunların ilki, Kur'an'ı İslâm dışı saldırılara karşı savunmaktır. Diğeri ise bazı Kur'an âyetlerinde ilk bakışta çelişkili gibi görünen yerleri tefsir etmektir. Kur'an'da görünüş itibariyle ihtilâfın bulunmasına neden olan Kur'anî yapılar arasında kıraat farklılıkları, hakikat ve mecaz ihtiva eden ifadeler, müşterek lafızlar, müteşâbih ve mücmel beyanlar, bir hadisenin farklı açılardan ele alınması gibi hususlar sayılabilir. Bütün bunlar ise âlimler tarafından te'vil, tahsis ve nesih gibi yöntemlerle çözülmeye çalışılmıştır (Yerinde, 2006, c. 32, s. 164-167). Özellikle te'vile yönelik çözüm uygulamalarında dilbilimsel yöntemin önemli bir yeri olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada bir müşkilü'l-Kur'ân örneği olarak Ahzâb sûresinin 72. âyeti üzerinde durulacaktır. Çalışmanın amacı, ilgili âyet hakkında yapılan bazı meâl ve tefsir çalışmalarını değerlendirerek yeni bir meâl denemesi yapmaktır. İbn Kuteybe, Ahzâb sûresinin 72. âyetine *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*'ında yer vermiştir (İbn Kuteybe, 1973, s. 436). İbn Âşûr'un (1879-1973) beyanına göre de zikri geçen âyet, müşkil Kur'an âyetlerindedir ve pek çok müfessir bu âyetin isabetli yorumunu yapmakta ihtilaf etmişlerdir (İbn Âşûr, 1984, c. 22, s. 126). Benzer bir durum, dikkatle okunduğunda âyetle ilgili meâllerde de görülmektedir. Netice itibariyle âyetin özel olarak üzerinde durulması gereken farklı bir yapıyı haiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle de bazı makalelerde

hususî olarak ele alındığı müşahede edilmektedir.¹ Bu makalelerden farklı olarak bu çalışmada, öncelikle ilgili âyete meâl verilirken dikkatten kaçmış gibi görünen bazı hususlar tespit edilecektir. Sonra da âyetle ilgili işkâllerin çözümüne yönelik olarak ortaya konulan bazı izahlar değerlendirilecek ve farklı bir meâl yazımı denenecektir. Çalışmanın âyetin izah ve meâline yönelik araştırmalara gerek konunun işlenişi gerekse yaptığı meâl teklifleriyle katkıda bulunması umulmaktadır.

Ahzâb Sûresi 72. Âyetin Meâllerine Yönelik Bazı Tespitler

Ahzâb sûresinin 72. âyetinin meâllerinden bazıları şu şekildedir:

“Biz emaneti (sorumluluğu) göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Fakat onlar bunu üstlenmekten kaçındılar ve bunun (hakkını verememekten) korktular. Onu insan yükledi. (Fakat siz Allah’ı ve peygamberini üzecek söz ve davranışlarda bulunmakla bu sorumluluğun hakkını vermemiş oldunuz.) Gerçekten insan çok zalim ve çok cahildir (sorumluluğunun gereğini hakkıyla yerine getirmemektedir)”² (Abdülkadir Şener vd.).

“Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular da onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim ve çok cahildir” (Elmalılı Hamdi Yazır Meali).

“Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan (a gelince: O, tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o, çok zulümkâr, çok cahildir” (Hasan Basri Çantay).

“Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik. Ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir”³ (Kuran Yolu).

“Gerçek şu ki, Biz [akıl ve irade] emaneti[ni] göklere, yere ve dağlara sunmuştuk; ama (sorumluluğundan) korktukları için onu yüklenmeyi reddettiler. O (emanet)i insan üstlendi; zaten o, daima haksızlığa ve akılsızlığa son derece meyyal biridir” (Muhammed Esed).

“Biz emaneti [irade ve mükellefiyeti] göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Fakat onlar bu teklifin ağır sorumluluğunu üstlenmekten ve hakkını

¹ bk. İşcan, 1997, s. 129-143; Aslan, 2007, s. 31-40; Çelik, 2011, s. 79-99; Coşkun, 2016, s. 5-22; Başcı, 2022, s. 51-75.

² Meâl hazırlayanlar âyetle ilgili dipnotta bu âyette anlatılan olgunun bir temsil olduğunu beyan etmektedirler.

³ Meâl’in dipnotunda buradaki emanet, insanın akıl ve hür iradeye dayalı yükümlülüğü olarak açıklanmaktadır. Yine bu âyetteki olay, somut bir gerçeklik ve hakikat değil temsili bir anlatım olarak değerlendirilmektedir.

verememekten korkup kaçındılar. Bu ağır sorumluluğu insanoğlu yüklendi. Hiç şüphe yok ki, [kâfirlik, müşriklik ve münafıklığı tercih eden] insan gerçekten çok zalim, çok cahildir” (Mustafa Öztürk).

“Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğun)dan korktular; onu insan yüklendi; (fakat onun ağır sorumluluğunu tam kavrayamadı) doğrusu o, çok zalim, çok cahildir” (Süleyman Ateş).⁴

Bu meâller, düz bir mantıkla okunduğunda emanetin önemli bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Zira gökler, yeryüzü ve dağlar onu üzerlerine almaktan ve taşımaktan korkmuşlar, hatta uzak durmuşlardır. İnsan ise bu büyük emaneti omuzlarına almıştır. Burada “*Göklerin yerin ve dağların yüklenemediği bir şeyi yüklenen insanı, ayrıcalıklı ve üstün kılan nedir?*” sorusu akla gelmektedir. Hatta insanın emaneti yüklenmesinin sebebi olarak ilgili âyetin sonunda müspet ve övücü bir şeyler söylenmesi beklenmektedir. Mesela âyetin “*Çünkü insan, akıl ve hikmet sahibi idi. Meleklerin dahi bilemediği eşyanın isimlerini bilmekteydi. En güzel surette yaratılmıştı.*” gibi ifadelerle bitmesi umulmaktadır. Ancak âyette insanın emaneti yüklenmesinin gerekçesi, onun “*çok zalim ve çok cahil*” olmasıyla açıklanmaktadır. Daha düz bir ifadeyle ilk yaratıldığında meleklerin bilmediği isimleri bilen Hz. Âdem’in çocukları; camit, şuursuz ve akılsız gibi görünen eşyanın yani gökler, yeryüzü ve dağların gösterdiği akl-ı selimi ve basireti gösterememişlerdir. Hâlbuki Kuran’daki bazı âyetlere göre gökler, yeryüzü ve dağlar Allah’ın emirleri karşısında hep itaatkâr olmuşlardır (Fussilet 41/11; el-Bakara 2/74; el-Hac 22/18). Buna mukabil insanla ilgili ilâhî beyanlara ve tarihi sürece bakıldığında ise insanın, Hz. Âdem’den bu güne sahip olduğu irade, akıl ve nefis gibi donanım ve kabiliyetlerle hem isyankâr, hem de itaatkâr bir yapı ortaya koyduğu görülmektedir.

Yine ilgili âyetin meâlleri okunduğunda “*göklerin yerin ve dağların emaneti yüklenmedikleri*” anlaşılmaktadır. Bu mana ise kâinatla ilgili diğer âyetlerde anlatılan hakikatle çelişmektedir! Oysa makalenin girişinde de ifade edildiği üzere Kur’an’da çelişki ve tezat yoktur. Bu durumda acaba bakış açısı mı değiştirilmeli ve âyet, farklı bir yöntemle mi okunmalıdır? Diğer taraftan insan emaneti yüklenmektedir. Bu durum âyette, onun *cehaleti* ve *zulmiyle* gerekçelendirilmektedir. Bununla birlikte insanlar içinde *peygamberler*, *siddiklar*, *şüheda* ve *salihler* vardır. Hak ve adaleti ayakta tutan *ilim ehli kimseler* bulunmaktadır (en-Nisâ 4/69; Âl-i İmrân 16-18). Bunlar için ise doğrudan cahil ve zalim demek ne kadar uygundur? Yani âyet sondan okunarak anlaşılacak olursa; insan,

⁴ İlgili âyetin meâlleri için bk.

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=33&ayet=72>.

cehaletinin ve zalimliğinin kurbanı olmuş ve emanet denen bir şey yüklenmiştir. Burada övülen bir şey değil, bir günahahtan bahsedilmektedir!

Yukarıda sunulan bazı meâllerde veya meâllerin dipnotlarında ya da parantez içi açıklamalarında emanet kavramı; *akıl*, *irade* ve bunlara bağlı *sorumluluk almak* olarak açıklanmaktadır. Bu durumda da akla “*Acaba bu tekliften veya arzdan önce, teklife muhatap olan ve bunu yüklenen insan, akıl ve iradede yoksun muydu?*” sorusu gelebilir. Burada bir hususa daha dikkat çekmekte yarar vardır: Genel olarak bir müslüman meâl okurken mevcut çeviri metnini ve yazılanları *sorgulamadan* okumaktadır. Hatta meâllerdeki eksik ve hataları da dini inanç ve bilgilerinin yönlendirmesiyle *tashih ederek* anlayıp algılamaktadır. Hâlbuki Kur’an meâllerinin Kur’an’ın bizzat kendisi olmadığı farkında olmak gerekir. Bir meâl; ancak onu hazırlayanların, ilgili âyetlerden *anladıkları* ve bu doğrultuda Türkçeye *aktarabildikleridir*. Yukarıdaki meâllere bakıldığında ise ilgili âyete yönelik bazı temel tefsir ve tercüme problemleriyle karşılaşıldığı görülmektedir.

Ahzâb sûresinin 72. âyeti hakkında karşılaşılan en önemli çeviri ve tefsir problemi, genelde onun öncesi ve sonrasındaki âyetlerden bağımsız anlaşılması ve yorumlanmasıdır. İkinci mesele, âyetin doğru anlaşılması adına bu âyetteki *anahtar* kelimelerin başında gelen ve âyette marife (belirtili nesne) olarak “el-emanet/الْأَمَانَةُ” şeklinde geçen *emanet* terimiyle ne kastedildiğinin tespiti problemidir. Âyetle ilgili üçüncü önemli tefsir ve meâl problemi ise âyetteki *hamele/حَمَلٌ* fiiline yüklenecek mananın tespitidir. Şimdi sırasıyla bu problemler ve çözümleri üzerinde durulacaktır.

Âyetin Bağlamı ve Buna Göre *Emanetin* Anlamı

Bu âyetin çevirilerinde, ekseriyetle âyetin bağlamının ihmal edildiği görülmektedir. Bu da hem metin içi bağlamın, hem de metin dışı bağlamın ihmali şeklindedir.⁵ İkinci mesele, âyetteki *emanet* terimiyle ne kastedildiğinin tespitidir. Bazı meâllerde *emanet* ifadesi, parantez içi veya dipnot açıklaması şeklinde *akıl*, *irade* ve bunlara bağlı olarak *insanın sorumluluk alma kabiliyeti* ve *bilinci* olarak açıklanmıştır. Klasik tefsirlerde ise emanet terimine Allah ve resulüne *itaat*, *dini emirler*, kadın ve erkeğin *iffeti*, insanların birbirlerine *emanet ettiği şeyler*, Âdem’in ailesini oğlu *Kabil’e emanet etmesi*, Allah’ın göklere, arza kısaca kâinata koyduğu rubûbiyyetini gösteren *deliller* ve insanın yeryüzünde *halife* oluşu gibi çeşitli manalar verildiği görülmektedir (Mâverdí, ts., c. 4, s. 428; İbnü’l-Cevzî, 1984, c. 6, s. 427).

⁵ Abdülkadir Şener ve arkadaşlarının hazırladığı mealde parantez içi açıklamayla kısmen âyetin siyak ve sibakına dikkat edildiği anlaşılmaktadır.

Bu açıklama ve yorumlar içinde âyetin metinsel bütünlüğü (nazmı ve terkibi) ile birebir irtibatlı olanlar olduğu gibi âyetin söyleniş maksadıyla doğrudan ilişkili olmayan, üslup içindeki cümle ve kelimelerin çağrıştırdığı yorumlar da bulunmaktadır. Burada âyetin niçin söylendiği, ne maksatla beyan edildiği hususu diğer bir ifadeyle âyetin *bağlamı* (şiyak ve sibaki) belirleyici unsurdur. O hâlde âyetle ilgili en önemli soru “*Âyetin bağlamı nedir?*” olmalıdır. Bir başka açıdan meseleye yaklaşılabilecek olursa âyetle ilgili olarak “*Âyetin konusu nedir? Hangi meseleyi veya problemi çözmekte ve beyan etmektedir? İlk muhatapları kimlerdir?*” gibi sorular da sorulabilir.

Öncelikle bu âyetin müstakil bir sûre veya âyet olmadığını, özellikle de tek başına inmediğini hatırlamakta yarar vardır. Dikkat edilirse bu âyet, kendinden önce inen âyetlerin devamı mahiyetindedir ve anlamı da kendinden sonraki âyetle birlikte tamamlanmaktadır. Hem üç-beş âyet öncesiyle ve sonrasıyla hem de sûrede anlatılan ana birkaç konuyla doğrudan irtibatlıdır.⁶ Muhyiddin Dervîş’in (ö. 1982/1402) de dediği gibi Ahzâb sûresinin 72. âyeti, bir *istînâf* cümlesidir. Âyette Allah’a ve resulüne itaat ve Peygamber ailesine karşı takınılması gereken İslâm ahlâkı, muhatapların omuzlarına yüklenen bir *emanet* olarak beyan edilmekte ve böylece *emanetin büyüklüğüne* dikkat çekilmektedir (Dervîş, 1999, c. 6, s. 206). Belâgat ilminin üç temel konusundan meânî ilminde bu cümle çeşidi şöyle tanımlanır: *İstînâf cümlesi*, söz arasında yer alır. Önünde mutlaka bir cümle ve bununla *istînâf* cümlesi arasında gizli bir soru ve cevap ilişkisi bulunur. Öndeki cümlenin gerektirdiği ve bu cümlede gizli bulunan soruya cevap konumunda olması sebebiyle takip eden cümleyi, arada “vav” bağlacı kullanmadan ayırmaya da *istînâf* denir.⁷

Ahzâb sûresinin 69, 70 ve 71. âyetleri konu bütünlüğüne dikkat edilerek okunduğunda, buralarda müminlere hitap edildiği anlaşılmaktadır. 69. âyette müminlere, Hz. Mûsâ’yı inciten ve ona eziyet eden İsrâiloğulları’na benzememeleri emredilmektedir.⁸ Bu konu, asıl

⁶ Âyetler arasındaki irtibatı, devamlılığı veya yeni başlangıçları, kısaca sözün nerede başlayıp nerede bittiğini anlama adına mutlaka müracaat edilmesi gereken bir tefsir usulü/yöntemi de vasıl, fasıl, vakıf ve ibtida konusudur. Bu konuda bk. Süyûtî, 2008, s. 177; Sevinç, 2016, s. 53-88.

⁷ Önceki cümleyle ilgili, genel veya özel bir soruya cevap niteliğinde olan ve önceki cümleyle vav ile bağlanmayan ikinci cümle “*isti’nâf*” ve “*müste’nefe*” adlarıyla anılır. Aradaki irtibatı sağlayan özel sebeple ilgili soruya cevap olarak gelen *istînâf* tekitli (ئ) gelir. Genel sebep hakkındaki soruya cevap şeklinde gelen *istînâf* ise tekitsiz olur. Çünkü özel sebep tereddüt ve şüphe taşır, bunun pekiştirmelerle giderilmesi gerekir. Yukarıdaki âyette de durum, bu şekildedir. bk. Durmuş, 2001, c. 23, s. 367-368; Ayrıca *istînâfın* tanımı hakkında bk. Zemahşerî, 2009, s. 40; Ebüssüüd, ts., c. 1, s. 59-60.

⁸ Ahzâb 53. âyette Hz. Peygamber’e yapılan eziyetten, 57. âyette ise Allah’a ve Peygamberi’ne eziyet edenlerin dünyadaki ve ahiretteki cezalarından bahsedilmektedir. Bunun devamındaki 58. âyette de mümin erkek ve kadınlara eziyet edenlerin yani onlar hakkında dedikodu etmek

itibarıyla sûrenin 57. âyetinden itibaren ele alınmış gözükmektedir. Nitekim bu âyette Allah ve resulüne cefa edenler ve onu incitenler Medine’de asılsız haberleri yayanlar, başta da münafıklar ve yahudiler, hem dünyevi hem de uhrevi azapla tehdit edilmektedirler. Tarihte Hz. Mûsâ’ya eza ve cefada bulunan yahudiler, şimdi de kalplerinde hastalık bulunan münafıkları da yanlarına alarak âhir zaman peygamberine eza ve cefa etmektedirler.⁹ Böylece de Allah’a verdikleri söze tekrar ihanet etmiş olmaktadır. Bu bağlamda, 69. âyette ise müminler, onlara benzemek yönünde uyarılmaktadır. Bu ikazdan anlaşılan da bazı müminlerin, münafıkların etkisiyle, benzer bir hataya ve yanlışla düşme durumu ve ihtimali olmasıdır.

Ahzâb 70. âyette müminlerden Allah’a karşı takva sahibi olmaları, O’nun emirlerine itaat etmeleri ve yasakladıklarından da uzak durmaları, kısaca O’na itaatsizlikten sakınmaları ve özellikle de doğruyu ve hakkı söylemeleri emredilmektedir. 71. âyette ise eğer bunları yaparlarsa Allah’ın müminlerin amellerini düzeltereği, ıslah edereği ve günahlarını da bağışlayacağı beyan edilmektedir. Âyetin son cümlesi ise söz konusu üç âyetin özeti ve amacı mahiyetindedir: Şöyle ki; “*Kim Allah’a ve resulüne itaat ederse, gerçekten büyük bir kazanç elde eder ve büyük bir kurtuluş erer.*”¹⁰

Âyetler arasındaki bütünlüğe ve ahenge önem veren ve bu konudaki açıklamalarıyla dikkat çeken müfessirlerden olan Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Bikâî (ö. 885/1480) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) Ahzâb sûresinin 72. âyetinin tefsirine, onunla

ve onlara iftira atmak gibi gerek söz gerekse fiille onları incitenlerin, apaçık bir bühtan ve günah yüklendikleri ifade edilmektedir. Özellikle Ahzâb 58. âyette geçen *mümin erkek ve kadınlara eziyet ederek Allah’a ve resulüne itaat etmeyenler*, aynı sûrenin 73. âyetinde *münafık kadın ve erkekler, müşrik kadın ve erkekler* olarak açıklanmaktadır. Zira Ahzâb 58. âyette “الذین” ismi mevsûlüyle anlatılan kişiler -ki bu ismi mevsûl onların muhataplar tarafından bilindiğine de işaret eder mahiyettedir-, Ahzâb 73. âyette açıkça zikredilmiş gibi gözükmektedir. Bu ilişkiyi destekleyen önemli bir ipucu da ilgili sûrenin 58. âyetinde geçen “اٰخْتَمَلُوا” fiiliyle, 72. âyetdeki “حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ” cümlesindeki fiilin anlam ve özneleri arasındaki ilişkidir. Nitekim her iki fiilin anlamlarının yakın, öznelerinin de aynı olduğu kanaatindeyiz.

⁹ Sûre, bu çerçevede okunduğunda ise şu sonuçlara ulaşılabilir: Ahzâb 72 ve 73. âyetlerin, kendilerinden önce yer alan âyetlerde anlatılan Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Caş ile evlenmesi hadisesi ve bu olay üzerine yahudi ve münafıkların “Muhammed oğlunun eski eşiyile evleniyor” şeklinde dedikodu, fitne ve fesat çıkararak (el-Ahzâb 33/57) Allah resulünü üzmeleri ve ona cefada bulunmalarından bahsedilmektedir. Yine bazı müminler, Hz. Peygamber’in aile mahremiyeti konusunda eksik ve kusurlu davranarak Allah resulünü üzmüşler ona sıkıntı vermişlerdir. Bütün bunlar dolaylı olarak Allah’a karşı saygısızlık ve itaatsizlik manasına gelmektedir. İşte Ahzâb 69-73. âyetlerde bu problem çözülmektedir.

¹⁰ Burada üzerinde durulan âyet, Ahzâb sûresinin son âyetlerindedir. Sûre, sondan başa doğru okuduğunda 66. âyette kâfir ve münafıkların kıyamette cehennemle yüzleştiklerinde “*Keşke Allah’a ve peygamberine itaat etseydik!*” diyerek pişman oldukları anlatılmaktadır. Biraz daha başa gidildiğinde ise 48. âyette *kâfirlere ve münafıklara itaat edilmemesi emredilmektedir*. Nihayet Ahzâb sûresinin ilk âyeti okuduğunda ise *yüce Allah’a itaat (takva), bunun yanında da kâfir ve münafıklara ise itaat etmeme emriyle karşılaşılmaktadır*.

önceki âyetlerin irtibatını açıklayarak başlamaktadırlar. Onlara göre bu âyet, önceki âyetlerde emredilen Allah'a karşı takva ve itaatın; yine resulüne itaat, onun şahsına ve ailesine gösterilmesi gereken İslâmî edep ve ahlâkın ne kadar önemli ve ciddi bir mesele olduğunun gerekçesi ve açıklamasıdır (Râzî, 1981, c. 25, s. 235; Ebû Hayyân, 1993, c. 7, s. 243; Bikâî, ts., c. 15, s. 423; Ebüssuûd, ts., c. 4, s. 437).

Tekrar hatırlamak gerekirse Ahzâb sûresinin 72. âyeti, bir *istinâf cümlesi* idi. Buna göre bu cümlenin kuruluş sebebi olan muhtemel bazı sorular vardır. Bunlar da şu şekilde ifade edilebilir: *Âyetlerde zikredilen itaat, takva, edep ve ahlâk meselesi nedir? Bunlar, insan için neden çok önemlidir? İşte bu ve benzeri muhtemel sorulara cevap mahiyetinde olan Ahzâb 72. âyetteki emanet ifadesiyle en genel çerçevede Allah resulüne itaati, saygıyı ve edebi de içeren "Allah'a itaat" kavramının kastedildiği söylenebilir. Âyetin bağlamı da bu manayı desteklemektedir. Belki de bu nedenle emanet kelimesi, birçok müfessir tarafından itaat olarak tefsir edilmiştir (bk. Mukâtil, 2002, c. 3, s. 510; Zeccâc, 1988, c. 4, s. 238; Nehhâs, 1988, c. 5, s. 385 vd.).¹¹*

Âyette Geçen Hamelenin Anlamı

Ahzâb sûresinin 72. âyeti ile ilgili üçüncü önemli tefsir ve tercüme problemi, âyetteki hml/حمل köküne yüklenecek mananın tespitidir. Zira emanet terimimden sonra âyetteki ikinci *anahtar* kelime, hamele/حَمَل fiilidir. Yaygın anlamı "yüklenmek, üzerine almak" olan hml/حمل kökü, sözlükte "herhangi bir şeyi omzuna almak ve sırtına yüklenmek (hıml); hamile olmak, ağaç meyve vermek (haml); diyet borcunu yüklenmek (ödemeyi tekeffül etmek/hamâle) yani sırta veya batında taşımak ve de bir külfeti, mesajı ya da günahı yüklenmek" manalarına gelmektedir (Halîl b. Ahmed, 2002, c. 1, s. 358; İbn Düreyd, 1987, s. 566-567; Ezherî, 1964, c. 5, s. 90-94; İbn Fâris, 1979, c. 2, s. 106-107; İsfahânî, ts., s. 257). Nitekim Kur'an'da "(Görevliler) 'Kralın su kabını arıyoruz; onu getirene bir deve yükü (bahşış) var!' diye cevap verdiler. (İçlerinden biri) 'Ben bu söze kefilim!' dedi" (Yûsuf 12/72) meâlindeki âyette hıml kelimesi devenin üzerindeki yük manasındadır. Yine "Onu göreceğiniz gün... Çocuğunu emziren anne, dehşetten çocuğunu unutup terk eder. Hâmile olan her kadın çocuğunu (yükünü/haml) düşürür" (el-Hac 22/2)

¹¹ Mâtürîdî, bu âyette geçen emanet kelimesinin te'vili hakkında zorlamaya gidildiğini; te'vil ehlinden bazı kimselerin onun kelime-i şehâdet ve kelime-i tevhîd, bazılarının ise Allah'ın kullarına emrettiği bütün farzlar olduğunu söylediklerini; yine onun namaz, oruç, hac gibi bütün emredilen ve yasaklanan şeyler olduğunun ifade edildiğini beyan etmektedir. Ayrıca emanet hakkında bu zikredilenler üzerine bir şeyler eklemenin lüzumsuz olduğunun, bunun tefsiri hususunda tekellüfe düşmenin gerekmediğini, zira kelimenin müphem olup ancak Allah'tan gelen "Bu şudur." şeklindeki bir beyanla bilinebileceğini, bu durumda onun tefsiriyle meşgul olunmaması gereken mektûm/açıklanmamış ifadelerden kabul edilmesinin uygun olacağını bildirmektedir (Mâtürîdî, 2007, c. 11, s. 394-395).

meâlindeki âyette ise anne karnındaki çocuk *haml* kelimesiyle dile getirilmektedir.

Sözlüklerdeki izahlara göre hamele/حَمَل fiili, olumsuz anlamda da kullanılmaktadır. Nitekim şair Nâbiga'nın (ö. 604 [?]) “فَحَمَلْتُ بَرَّةً وَاحْتَمَلْتُ /Ben iyilikleri yükledim, sen de kötülükleri yükledin” şeklindeki beytinde, *iyilikleri yüklenmek* için *hamele* fiili, *günahları yüklenmek* için ise *ihtemele* fiili kullanılmıştır. İbn Sîde (ö. 458/1066) bu kullanımla ilgili olarak لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ “Herkesin kazandığı iyilik kendi lehine, işlediği fenalık da kendi aleyhinedir...” (Bakara, 2/286) âyetini hatırlatmış ve bu iki kullanım arasındaki üslup benzerliğine dikkat çekmiştir (İbn Sîde, 1958, c. 3, s. 278; İbn Manzûr, 1984, c. 11, s. 174). Hml/حمل kökünün soyut ve olumsuz olarak *bir vebali yüklenmek* ve *günah taşımak* manasında kullanımına, şu âyetler de örnek teşkil etmektedir:

مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا

“Kim ona sırtını çevirirse, muhakkak ki o, kıyamet günü büyük bir vebal yüklenecektir. Ebedî olarak o yükün altında kalacaklardır. Kıyamet günü bu onlar için ne kötü bir yükür” (Tâhâ 20/100-101).

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا

“Kim de bir hata veya günah işler, sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa şüphesiz ağır bir iftira suçunu ve apaçık bir günahı yüklenmiş olur (en-Nisâ 4/112).

Ahzâb sûresi 72. âyetin anlamı ve tefsiri, bu âyette geçen hamele/حَمَل fiillerine verilen anlama göre değişecektir. Bu sahada Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* adlı eserindeki açıklamalar kayda değerdir. Zira bu izahlar, hem Arapça sözlük yazarları hem de müfessirler tarafından, ilgili âyetin tefsirine katılan farklı bir mana boyutu olarak görülmüş ve nakledilmiştir.¹²

Zeccâc'ın Ahzâb Sûresi 72. Âyeti İzahı

Ebû İshâk ez-Zeccâc, Ahzâb sûresi 72. âyetin izahını yaparken öncelikle sahâbî tefsirlerine yer vermektedir. Buna göre İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) bu âyette geçen *emanet* kelimesini *Allah'ın kullarına emrettiği farzlar* diye tefsir etmişlerdir. İbn Ömer'e (ö. 73/693) göre de zikri geçen âyette “*Âdem'e (a.s.) itaat ve*

¹² Ezherî, 1964, c. 5, s. 93; Ezherî'nin sözlerini İbn Manzûr (ö. 711/1311), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve Muhammed Murtaş ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi sözlük yazarları da “hamele” fiilinin anlamıyla ilgili olarak eserlerinde tekrar etmektedirler. bk. İbn Manzûr, 1984, c. 11, s. 174; Fîrûzâbâdî, 1993, s. 1276; Zebîdî, ts. c. 7, s. 288.

günah işlemenin arz edildiğinden; itaate karşılık sevap, günah işlemeye karşılık cezalandırma olacağı bilgisi verildiğinden” bahsedilmektedir. Zeccâc burada “Allah daha iyi bilir!” diyerek naklettiği izahlara da muvafık olduğunu düşündüğü şu yorumunu dile getirmektedir: “Yüce Allah, âdemoğluna kendilerine farz kıldığı şeylerle ilgili olarak *itaati* emanet etmiş; göklere, yere ve dağlara ise kendisine boyun eğmek suretiyle *itaat etmeyi* emanet olarak vermiştir” (Zeccâc, 1988, c. 4, s. 238). Bu açıklamalarına göre Zeccâc’ın âyette geçen *emanet* kelimesini *Allah’a itaat* olarak izah ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim yüce Allah, kendisine ve buyruklarına *itaati* insanoğlunun omuzlarına bir *emanet* olarak yüklemiştir. Yine göklerin, yeryüzünün ve dağların Allah’ın tekvîni emirlerine *itaati* ve *boyun eğmesi* Allah’ın onlara yüklediği bir *emanettir*. Bu açıklamasının ardından Zeccâc, insan dışındaki varlıkların itaatini anlatan şu âyetleri de delil olarak sunmaktadır:

“*Dahası O, duman hâlinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, ‘İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!’ buyurdu. ‘İsteyerek geldik’ dediler (Fussilet 41/11); ‘Bütün bunlardan sonra, yine de kalpleriniz katlaşıp taş gibi oldu; hatta daha da sertleşti. Oysa öyle taşlar vardır ki, içlerinden ırmaklar fıskırır. Öyle kayalar vardır ki, yarılr da içlerinden pınarlar çıkar. Yine öylesi taşlar vardır ki, Allah’a olan tazimi sebebiyle yukarıdan düşüp parçalanırlar. Bilin ki, Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir’ (el-Bakara 2/74); ‘Bilmez misin ki göklerde ve yerde bulunan kimseler, hatta güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar bütün canlılar ve insanların da birçoğu Allah’ın yüceliğine secde ediyorlar. Bununla birlikte birçok insan (O’na itaat etmediği için) hakkında ise azap hükmü kesinleşmiştir. Allah’ın zelil kaldığını aziz edecek kuvvet yoktur. Şüphesiz ki Allah ne dilerse yapar’ (el-Hac 22/18).*

Ebû İshâk ez-Zeccâc, yukarıda arz edilen âyetleri zikrederek göklerin yerin ve dağların; kısaca kâinatın Allah’ın emirlerine ne kadar itaatkâr olduklarını ifade etmek istemiştir. Özellikle Hac sûresi 18. âyetin muhtevasına dikkat çekerek Ahzâb 72. âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Zira bu âyette kâinattaki cisimlerin ilâhî buyruklara itaati zikredildikten sonra insanoğlunun durumu anlatılmaktadır. İnsanlardan bazılarının ilâhî buyruklara itaat etmesi takdir ve övgüyle yâd edilirken bazı insanların ise itaat etmeyip isyan ve dalaleti tercih ederek ilâhî azaba müstahak oldukları beyan edilmektedir. Bu açıklamaların rehberliğinde Zeccâc “göklerin yerin ve dağların emaneti yüklenmekten kaçınmasını” *emaneti ehline teslim etmek* yani *ilâhî emirlere itaat etmek* olarak yorumlamaktadır. Zira “emaneti yüklenmek” *onu sahibine vermemek, zimmetine geçirmek* ve *emanete hıyanet etmek* manasına gelmektedir. Yine “emanete hıyanet” *onun vebalini yüklenmek, onu alıkoymak* ve *sahibine vermemektir*. Nitekim günah işleyene *günahu yüklendi* denir. Yüce Allah “*Onlar mutlaka kendi*

günah yükleriyle birlikte başka yükler de yüklenecekler; düziip koştukları iddialardan dolayı kıyamet gününde kaçınılmaz olarak sorguya çekileceklerdir” (Ankebût 29/13) meâlindeki beyanında da günah işleyeni *günah yüklenen* diye ifade etmektedir (Zeccâc, 1988, c. 4, s. 238).

Zeccâc’a göre Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) âyetteki *insan* ile ilgili açıklaması da yukarıdaki izahları destekler mahiyettedir. Hasan el-Basrî “Kâfir ve münafık, emaneti yüklenmişler¹³ ancak itaat etmemişlerdir.” demek suretiyle buradaki “el-insan/الإنسان” ifadesiyle *Allah’a itaat etmeyerek emanete hıyanet eden kâfir ve münafıkların* kastedildiğini beyan etmiştir. Burada Zeccâc sözlerine şöyle devam etmektedir: “İşin hakikatini en iyi Allah bilir, bu mana ve yorum sahih ve doğrudur. Zira Allah’a itaat eden peygamberler, sıddıklar ve müminler vardır; bunlar için ise zalûm (çok zalim) ve cehûl (çok cahil) denilemez (Zeccâc, 1988, c. 4, s. 238). Yani ilgili âyetin sonundaki zalûm ve cehûl sıfatları, âyette geçen *el-insan* kelimesiyle kâfir ve münafıkların kastedildiğini teyit etmektedir.

Yukarıdaki açıklama ve karinelere göre ilgili âyetteki *hamele/حمله* fiilinin *emanete hıyanet etmek* anlamına geldiğini ifade eden Zeccâc, bu hıyaneti işleyen (emaneti haml eden) insanın kimliğini deşifre eden üçüncü bir karineyi ise şu şekilde beyan etmektedir: “Bu görüşün doğruluğunu ispat eden (bir ipucu da) ilgili âyetin devamındaki “*Böyle yaptı ki Allah, münafık erkekleri ve münafık kadınları, müşrik erkekleri ve müşrik kadınları cezalandırsın, mümin erkeklerin ve mümin kadınların da tövbelerini kabul buyursun. Allah çok bağışlayıcı, ziyadesiyle esirgeyicidir”* (Ahzâb 33/73) âyetidir (Zeccâc, 1988, c. 4, s. 238). Ahzâb 73. âyet, tek başına bir cümle değil bilakis “*ve hamelehe'l-insân...*” ifadesinin devamıdır.¹⁴

Bu izahlarda görüldüğü üzere Zeccâc ilgili âyeti kendi iç bütünlüğü ve terkibi, hatta öncesi ve sonrasıyla birlikte anlamaktadır. Sadece dil ve belâgat ile ilgili verilerle yetinmeyerek görüşlerini, dini ilimlerin teşekkülünde önemli bir yeri olan Hasan el-Basrî’den gelen bir rivayetle de desteklemektedir. Bu da onun ilgili âyete kapsamlı bir şekilde baktığını göstermektedir. Zeccâc’ın âyetle ilgili bütüncül izahlarının da katkısıyla Ahzâb 72 ve 73. âyetlere şu şekilde meâl vermek mümkündür:

¹³ Ezherî, Zeccâc’ın açıklamalarını dolayısıyla da Hasan el-Basrî’nin sözünü naklederken *emaneti yüklenmişler* ifadesinden sonra *yani hıyanet etmişler* (أى خائناً) beyanını da vermiştir (1964, c. 5, s. 93).

¹⁴ Ahzâb 73. âyetin başlangıcı “لِيُعَذِّبَ اللَّهُ” şeklindedir. Muzâri fiilin önündeki, akıbet ifade eden lam harfî cerrinin müteallakı öncesindeki *hamele* fiildir. Daha açık ifadesiyle Ahzâb 73. âyet bir bütün olarak bir önceki âyette geçen *hamelehe'l-insan* cümlesinin ikinci mef’ulü yani nesnesidir. *İnnehû kâne zalûmen cehûlen* cümlesi ise cümle-i mu’teriza yani ara cümledir (Sâfî, 1990, c. 11, s. 197).

“Biz, itaat emanetini göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Neticede onlar titizlikle ve isteyerek Allah’ın emirlerine itaat ettiler, emaneti ehline hassasiyetle teslim ettiler, emanete hıyanetten çekindiler. Nifak ve şirki tercih eden bazı insanlar (münafık ve müşrikler) ise, itaat etmeyerek emanete hıyanet ettiler.”

“Bunun neticesi olarak Allah, münafık erkekleri ve münafık kadınları, müşrik erkek ve müşrik kadınları cezalandıracaktır. Buna mukabil bu sorumluluğu yerine getirirken Allah’a ve resulüne itaatte kusur eden, Peygamber’e bilmeyerek eziyet veren mümin erkek ve mümin kadınların ise tövbelerini kabul edecek onları bağışlayacaktır. Allah gerçekten Gafûrdur, tevbe eden müminlerin günahlarını bağışlar; Rahîmdir, kullarına karşı şefkatli ve merhametlidir.”

Zeccâc’ın Yorumunun Kabulüne Yönelik Mülâhazalar

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* isimli eserinde, Zeccâc’ın ilgili âyete yaklaşımına ve onda geçen hamele/حَمَل fiiline verdiği manaya benzer bir te’vili şu şekilde nakletmektedir: “Müfessirlerden biri göklerin yerin ve dağların emaneti yüklenmekten kaçınmasını, Allah’a isyandan kaçınmak olarak yorumlamıştır. Yine insanın emaneti yüklenmesini ise onun rabbine isyan etmesi olarak açıklamıştır. Çünkü bu müfessire göre haml/yüklenme ifadesi, isyan etmek ve günah işlemekten kinayedir. Zira Kur’an’da haml kelimesi, Ankebût 12-13 ve Nahl 25. âyetlerde olduğu üzere birçok âyette hata ve günahla ilgili olarak kullanılmıştır (Mâtürîdî, 2007, c. 11, s. 394-395).

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) ise *Tehzîbü’l-lüga* isimli eserinde Zeccâc’ın izahlarını naklettikten sonra şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: Bu âyeti, Ebû İshâk’tan başka bu şekilde tefsir eden bir kimse bilmiyorum. Ancak onun emanetin hamlini emanete hıyanet etmek ve onu eda etmemek/ehline vermemek/gereğini yapmamak şeklindeki yorumunu şairin şu beyti de desteklemektedir:

“إِذَا أَنْتَ لَمْ تَبْرَحْ تُوَدِّيْ أَمَانَةً/ وَتَحْمَلُ أُخْرَى أَفْرَحْتَكِ الْوَدَائِعُ”

“Sen bazı emanetleri eda edip bazılarını eda etmeyerek ihanete devam ettikçe emanetler sana ağır gelir” (Ezherî, 1964, c. 5, s. 93; İbn Manzûr, 1984, c. 11, s. 175).¹⁵

¹⁵ İbn Manzûr bu beyti “frh” maddesinde Beyhes el-Uzfi’ye nispet etmektedir. bk. İbn Manzûr, 1984, c. 2, s. 541; Gerek Tabersî (ö. 548/1154) gerekse Ebû Hayyân (ö. 745/1344) bu beyitteki ve tahmilü uhrâ beyanının başka bir emaneti kabul edersen veya yüklenirsen manasına gelebileceğini de söylemişler, dolayısıyla da bu şiirin hamlin hıyanet etmek anlamına geldiğine delil olamayacağını belirtmişlerdir. bk. Tabersî, 2006, c. 8, s. 141; Ebû Hayyân, 1998, c. 7, s. 244.

Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) de tefsirinde hem Zeccâc'ın hem de Ezherî'nin âyetle ve hamele/حَمَلَ fiilinin anlamıyla ilgili açıklamalarını zikrettikten sonra Basra dil ekolüne mensup nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) şu ifadelerini nakletmektedir: “*Ve hamelehe'l-insan demek emaneti eda etmemek, ehline teslim etmemek demektir. Çünkü “حَمَلَ الْحَامِلُ الشَّيْءَ/bir kişi bir şeyi yükledi” ifadesi, o şeyin kişi tarafından alıkonulduğu ve eda edilmediği anlamına gelmektedir. Bu durumda sanki o kimse emaneti eda etmemiş (ehline teslim etmemiş) olmaktadır (Vâhidî, 2009, c. 18, s. 307).*”

Tefsir geleneği içinde bu yorumu Zeccâc'a nispet ederek nakleden âlimler arasında Endülüslü müfessir ve kıraat âlimi Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) ile Nişâbur merkezli tefsir hareketinin temel taşlarından biri olan Begavî (ö. 516/1122) de bulunmaktadır (Mekkî, 2008, c. 9, s. 5879; Begavî, 1988, c. 6, s. 381). İmâmiyye Şîası'nın önemli temsilcilerinden olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ise bu görüşü, herhangi bir kimseye nispet etmeksizin “kîle/denildi ki” lafzıyla nakletmiştir (Tûsî, ts., c. 8, s. 368).¹⁶ Zikri geçen âlimlerin Zeccâc'ın izahını, âyetle ilgili te'villere değinirken yorumsuz bir şekilde naklettikleri görülmektedir.

Bu yorumu Zeccâc'a nispet etmeden nakleden müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). O, âyetle ilgili iki zahtan ilki olarak sunduğu bu görüşü, detaylı bir şekilde ele almış ve âdeta onun geçerliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Zemahşerî'nin ilgili âyetin tefsirinde öncelikle *emanet* ile *itaatin* kastedildiğini beyan ettiği ve *itaat* faziletinden *emanet* olarak bahsedilmesinin hikmetini açıkladığı görülmektedir. Ona göre âyette *itaati emrettik* yerine *emaneti teklif ettik* denilmiştir. İtaat yerine emanet kullanılarak meselenin ne kadar ehemmiyetli ve büyük olduğu anlatılmıştır. Nasıl *emanetin* gereği (lâzimesi) *onun eda edilmesi* ve *ehline teslim edilmesi* ise burada kastedilen *itaat* de *varlığın* gereğidir. Yine itaat öyle bir emanettir ki gökler, yer ve dağlar gibi cesametli varlıklar, fitratlarının icabı olarak kendilerine yüklenen kevnî vazifeleri yerine getirmekte çok titiz davranmışlardır. İnsan ise akıl sahibi ve ilâhî teklife muhatap bir canlıdır. İradesiyle ve aklıyla itaat edebildiği gibi isyan da edebilir. Emanetin insan tarafından *hamli* ise kişinin üzerine bir yük almasına veya bir borcun altına girmesine benzemektedir. Âdeta emanet, onu yüklenenin üzerinde bir binici gibidir. Nitekim Arapların “رَكِبْتُهُ الدُّيُونَ/Borçlar sırtına bindi” ve “لِي عَلَيْهِ حَقٌّ/Onun üzerinde bana ait bir hak var” şeklindeki ifadeleri de bu tarzda kullanımlardır (Zemahşerî, 2009, s. 866).

¹⁶ Tûsî bu naklin ardından âyette geçen *göklere ve yere emanetin arzı* meselesini, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/913) mecazi olarak değerlendirdiğini ve bu zahtaki gerekçeleri de uzun uzun anlatmıştır.

Yukarıdaki izahlarında Zemahşerî'nin Zeccâc'ın yorumunu esas aldığı anlaşılmaktadır. Hatta anlatıma bazı detaylar ekleyerek görüşün dildeki kullanıma uygun olduğunu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Buna göre *emanetin hamli* demek, *emanet edilen şeyi üzerine alarak kendi zimmetine geçirmek*, *sahibine teslim etmemek* demektir. Yani emanete *hıyanet etmektir*. *Emaneti eda etmek* ise *emaneti gerçek sahibine teslim ederek* insanın üzerindeki yükten, tabiri caizse *borçtan kurtulmasıdır*.

Âyetin Temsilî Olarak Yorumlanması

Zemahşerî âyetle ilgili ikinci bir yorum olarak ise onun temsilî bir anlatıma sahip olduğunu zikretmektedir. Buna göre insana yüklenmiş olan (itaat mükellefiyeti) öylesine muazzamdır ve ağırdır ki Allah'ın yaratmış olduğu mahlûkat içerisinde en büyük, en kuvvetli ve güçlü olanına dahi bu mükellefiyet yüklense ve onu taşıması arz edilse, onlar bunu yüklenip taşımaktan kaçınır, bundan çekinirler. İnsan ise zayıflığına ve gücünün azlığına rağmen bunu üstlenmiştir (Zemahşerî, 2009, s. 866; Tabersî, 2006, c. 8, s. 142).¹⁷

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ve İbn Âdil'in (VIII./XIV. yüzyıl) de beyan ettiği üzere tefsir geleneğinde Ahzâb 72. âyet, genel hatlarıyla iki şekilde yani hakikat veya temsil olarak okunup yorumlanmıştır (Semîn el-Halebî, ts., c. 9, s. 145; İbn Âdil, 1998, c. 15, s. 596). Zemahşerî ise ilgili âyete, onun sadece mecazi bir anlatıma sahip olduğu kabulüyle yaklaşmış gözükmektedir. Zira o, birinci görüşü açıklarken de “emanetin cansız varlıklara arz edilmesini, onların da bundan geri durup çekinmesini mecaz olarak” değerlendirmekte ve âyetin Zeccâc ile özdeşleşen okuma biçimini de bu bağlamda vermektedir. Hâlbuki Zeccâc'ın yorumu, âyetin mecaz olarak anlaşılmasını gerekli kılmamaktadır. Nitekim Zeccâc, ilgili yerde kâinattaki varlıkların ilâhî buyruklara itaatini anlatan âyetleri naklettiği bir bağlamda görüşünü beyan etmiş ve bu anlatımların mecaz olduğunu ifade etmemiştir (Zeccâc, 1988, c. 4, s. 238). Zemahşerî, âyetin temsilî bir anlatıma sahip olduğu şeklindeki kanaatini ise daha çok ikinci görüşü zikrettiği yerde filolojik deliller getirerek uzun uzadıya açıklamıştır (Zemahşerî, 2009, s. 866).

Bu durumda Ahzâb 72. âyeti ikinci anlama ve yorumlama tarzı, onu bir temsil ve tahyil olarak okumaktır. Nitekim Kaffâl eş-Şâfî (ö. 365/976) de bu âyeti bir darb-ı mesel olarak okumakta ve bu minval üzere yorumlamak gerektiğini söylemektedir. Buna göre gökler ve yere, cisimlerinin büyüklüğüne rağmen -mükellef kılınmaları söz konusu olsa-

¹⁷ İlgili yerde Tabersî'nin Zeccâc'ın yorumunu da naklettiği ancak özellikle *hml* kökünün ihanet anlamına geldiğine dair (Ezherî tarafından) nakledilen şiirin bu mananın tespiti sadedinde yeterli olmadığını ifade ettiği görülmektedir.

şer'î hükümlerin altına girmek çok ağır gelirdi. Yani bu teklif öyle bir fermanıdır ki gökler, yer ve dağlar onun karşısında âciz kalırlardı. Kaffâl'e göre buradaki anlatım, yüce Allah'ın “*Şayet Biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik...*” (el-Haşr 59/21) buyruğundaki anlatıma benzemektedir. Nitekim o ifadelerin ardından yüce Allah “*İşte Biz bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.*”¹⁸ buyurmaktadır (Kurtubî, 2006, c. 17, s. 248).

Zemahşerî, Râzî (ö. 606/1210), Ebüssuûd ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimler, Kur'an'da bulunan bazı hitap ve muhâverelerin edebî ve belâgî maksatlar taşıdıklarını ifade etmişler ve bunların bizzat gerçekliğinin kastedilmesinden öte soyut gerçekleri bir diyalog şeklinde ve çarpıcı tablolar hâlinde kavrayışlara takdim etme gayesi güttüklerini belirtmişlerdir. Bu tür sembolik anlatımları ise temsil, temsil istiaresi, tahyil ve kinaye sanatlarıyla bağlantılı olarak değerlendirmişlerdir (Durmuş, 2011, c. 40, s. 435). Kur'an'da geçen Allah'ın gökler ve yeryüzüyle konuşması (Fussilet 41/11) veya cehenneme hitabı (Kâf 50/30) gibi muhâvereleri de daha çok bu minval üzere açıklamışlardır (Zemahşerî, 2009, s. 965, ; Râzî, 1981, c. 27, s. 109-110; Ebüssuûd, ts., c. 5, s. 35¹⁹; Âlûsî, ts., c. 24, s. 103, c. 26, s. 177-178).

Zemahşerî, Ahzâb sûresinin 72. âyetinin izahına dair ikinci tevcihi beyan ederken temsili anlatımların Arap dilinde çok olduğunu ve Kur'an'ın da onların ifade tarzlarına ve üsluplarına göre indirildiğini belirterek şöyle demektedir: Arapların لَوْ قِيلَ لِلشَّخْمِ أَيْنَ تَذْهَبُ؟ لَقَالَ أَسْوَى الْعُوجِ “*Yağa sorulsa nereye gidiyorsun diye, eğrilikleri düzetmeye der*” sözünde olduğu gibi Arapçada hayvanların ve cemadatin dilinden bu türde nice sözler vardır. Yukarıdaki sözden dolayı iç yağının insan gibi konuşmasının tasavvur edilmesi muhaldir. Bu cümlede, maksadı daha etkili anlatma adına bir canlandırma ve temsili (sembolik) anlatım söz konusudur. Burada anlatılmak istenen, hayvanlarda besili olmanın çirkinliği örten bir şey olduğu, cılızlığın ise güzelliği kapatıp çirkinleştiren bir özellik olduğu hakikatini etkili bir şekilde ifade etmektir. Aynı şekilde bu âyette emanetin azameti, gereğini yapmanın zorluğu, onu taşımanın ve ona vefa göstermenin ağırlığı tasviri bir anlatımla sunulmuştur (Zemahşerî, 2009, s. 867).

Bu ikinci yorum esas alınarak, yani âyetin temsili bir anlatım olduğundan hareketle onun nasıl anlaşılması ve Türkçeye aktarılması gerekir? Âyeti, bu yönde anlamayı öneren müfessirlere göre Ahzâb 72.

¹⁸ “Eğer biz Kur'an'ı bir dağa indirseydik onun, Allah korkusundan paramparça olduğunu görürdün. İnsanlara verdiğimiz bütün bu misaller, onların derinliğine düşünüp ibret almaları içindir”

¹⁹ Ebüssuûd Efendi'nin Ahzâb 72. âyeti de daha çok temsili anlatım olarak izah ettiği görülmektedir. bk. Ebüssuûd, ts., c. 4, s. 436-437.

âyet, Haşr sûresinin 21. âyetindeki anlatıma göre ve ona benzer bir şekilde anlaşılmalıdır. Yani aynı bakış açısıyla âyetin manası Türkçeye çevrilmelidir. Bu tevcihin yansıtıldığı bir meâl örnek olarak da şu meâller teklif edilebilir: “Şayet biz emaneti göklere, yeryüzüne ve dağlara teklif etseydik onlar bu emanetin sorumluluğunun büyüklüğü karşısında onu üstlenmekten ve vebalinden kaçınır ve bunun hakkını verememekten korkarlardı. Fakat insan ise zayıflığına ve gücünün azlığına rağmen bunu üstlenmiş fakat emanete vefa gösterememiştir; zira o, çok zalim ve çok cahildir.”

“Farzımuhal biz emaneti göklere, yeryüzüne ve dağlara teklif etseydik onlar bu emanetin sorumluluğunun büyüklüğü karşısında onu üstlenmekten ve vebalinden kaçınır ve bunun hakkını verememekten korkarlardı. Fakat insan, bu emaneti yüklendi ancak emanete hıyanet etmiştir. Zira o, çok zalim ve çok cahildir.”

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm, kendisinde tezat ve ihtilaf olmayan yegâne kitaptır. Diğer kitaplar ise kuşkusuz ona yakınlıkları nispetinde çelişkilerden ari olabilirler. Ancak bu arınmışlık hiçbir kitapta Kur’an kadar olmamış ve olamayacaktır. Belki de bu anlamda Kur’an’ın tutarsızlıklardan uzak olması, onun ilâhîliğine şahit tutulmuş ve “Eğer Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” buyrulmuştur. Bununla birlikte Kur’an’ı anlamada, yorumlamada ve hatta âyetlere mana vermede ihtilaf ve farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu farklılıkların ise genel anlamda çelişki ve tezat ifade etmeyip çeşitlilik arz ettiği söylenebilir.

Kur’an’ın çeşitli anlamlara müsait (zû vücûh) yapısı, onu anlamada ve izah etmede çeşnilerin oluşmasına imkân vermektedir. Ancak müşkilü’l-Kur’ân denilen ve bazı Kur’an âyetleri arasında ilk görüşte var olduğu zannedilen ihtilâf ve çelişki hâlleri, daha farklı durumların da sonuçları olabilir. Zira bu ihtilaflar, Kur’an’ın öz yapısından ziyade ona yönelişteki kusurlardan kaynaklanmaktadır. İbn Kuteybe’nin, müşkilü’l-Kur’ân’ı Kur’an’da çelişki olduğunu ortaya koymak isteyen mühlitlerin ortaya attığını söylemesi de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir husustur. Öyle gözüküyor ki Kur’an’ı doğru anlamının önündeki en büyük engel iman yoksulluğudur. İnançsız kimselerin Kur’an’a yaklaşımı söz dışında tutulursa müşkilü’l-Kur’ân, öyle olmadığı hâlde, acemi kimselere ihtilaf varmış gibi gelen, bu nedenle de çözüm getirmeye ihtiyaç duyulan beyanları ifade ederler. Dikkat edilirse bu müşkiller, ancak acemi yaklaşımların neticeleridirler. Bununla birlikte hangi kimsenin daha mütehasıs bir âlime göre acemi olmadığından söz edilebilir? Belki de bu nedenle özellikle müşkilü’l-Kur’ân kategorisinde

değerlendirilen bazı âyetler, uzman müfessirler tarafından özenle ele alınmışlardır.

Ahzâb sûresinin 72. âyeti de müşkilü'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirilen âyetlerdendir. Pek çok müfessirin bu âyetin isabetli yorumunu yapmakta ihtilaf ettikleri ve hatta bu ihtilafların meâllere de yansıdığı görülmektedir. Tefsir literatüründe Ahzâb 72. âyetin genel hatlarıyla iki şekilde yani hakikat veya temsil olarak yorumlandığı söylenebilir. Bu izahlar arasında Zeccâc'ın yorumu, âyetin anlaşılmasına sunduğu farklı bir katkıyla öne çıkmış gözükmektedir. Onun ilgili âyeti kendi iç bütünlüğü, siyakı ve sibakıyla değerlendirirken dilin verileriyle yetinmeyip Hasan el-Basrî'den gelen bir rivayete de atıfta bulunması, meseleye ne kadar kapsamlı yaklaştığını göstermektedir. Zeccâc'ın bu usulü, tefsirde rivayet malzemesine ağırlık vermekle beraber âyetlerin siyakına ve dilsel analizlere önem veren önemli bir müfessiri yani Taberî'yi (ö. 310/923) akla getirmektedir. Muasır iki müfessir olan Taberî ve Zeccâc'ın yöntemleri arasındaki simetrimin incelenmesi ve mukayesesi güzel bir çalışma konusu olabilir. Zira Zeccâc'ı diğer *Meâni'l-Kur'ân* müelliflerinden ayıran en önemli özelliği, onun dilsel analizler yanında rivayet malzemesine de başvurmasıdır. Zeccâc, Ahzâb 72. âyetin izahını, *Allah daha iyi bilir* diyerek beyan etmiş, bir manada bu yorumunun kusurdan hali olmadığını ifade etmiştir. Bu çalışmada, çoğu müfessir tarafından kayda değer görülüp tekrar edilen bu izahın meâllere pek yansıtılmadığı tespit edilmiş ve bu doğrultuda bir meâl denemesi yapılmıştır. Diğer bir meâl denemesi ise âyetin temsili anlatıma sahip olduğu yönündeki izaha göredir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ş. (ts.). *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'ül-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî.
- Aslan, Ö. (2007). Kur'an'daki emanet kavramına farklı bir bakış. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası = Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, 7(7), ss. 31-40.
- Başcı, A. (2022). İlahi teklif açısından emanet kavramının işaret ettiği anlamlar. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Iğdır University Journal of Divinity Faculty*, 19, ss. 51-75.
- Begavî, H. (1988). *Me'âlimü't-tenzil*. thk. M. Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe.
- Bikâî, B. (ts.). *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî.
- Birişik, A. (2000). İ'rabü'l-Kur'ân. *DİA*, c. 22, ss. 376-379. İstanbul: TDV Yayınları.
- Coşkun, M. (2016). Zemahşerî tefsirinde emanet âyeti. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50, ss. 5-22.
- Çelik, H. (2011). Kuran nazarında insan-emanet ilişkisi (Ahzâb suresi 72-73. ayetleri bağlamında bir tahlil). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), ss. 79-99.
- Derviş, M. (1999). *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve beyânüh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr.
- Durmuş, İ. (2001). İstînâf. *DİA*, c. 23, ss. 367-368. İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2011). Temsil. *DİA*, c. 40, ss. 434-435. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebû Hayyân, M. (1993). *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebüssuûd, M. (ts.). *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. tah. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse.
- Ezherî, M. (1964). *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr vd. Beyrut: ed-Dâru'l-Mısriyye.
- Fîrûzâbâdî, M. (1993). *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Halil b. Ahmed, F. (2002). *Kitâbu'l-'Ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye.
- <https://www.kuranmeali.com/> (Erişim 21 Nisan 2022).

- İbn Âdil, Ö. (1998). *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Âşûr, M. (1984). *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnûsiyyeti li'n-neşr.
- İbn Düreyd, E. M. (1987). *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekî. Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâyîn.
- İbn Fâris, A. (1979). *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Manzûr, M. (1984). *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. Kum: Neşru Edebi'l-Havze.
- İbn Sîde, A. (1958-1973). *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtât bi Câmîati'd-düveli'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Cevzî, E. (1984). *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. M. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- İsfahânî, R. (ts.). *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye.
- İşcan, M. Z. (1997). Kur'ân-ı Kerîm'de emânet kavramı ve bu çerçevede Hz. Peygamber'in örnek oluşu. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 1 (1), ss. 129-143.
- İşler, E. (2013). Zeccâc. *DİA*, c. 44, ss. 173-174. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kayapınar, D. A. (1997). ez-Zeccâc'a nisbet edilen "İ'rabü'l-Kur'ân" kimindir? Ve bu kitabın gerçek adı nedir?, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 7, ss. 81-108.
- Kurtubî, M. (2006). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mâtürîdî, E. (2005-2007). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. İstanbul: Dârü'l-Mizân.
- Mâverîdî, A. (ts.). *en-Nüket ve'l-uyûn*. nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, H. (2008). *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. Şârîka: Câmîatü's-Şârîka.
- Mukâtil b. Süleyman. (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî.

- Nehhâs, A. (1988). *Me'âni'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekketü'l-Mükerreme: Merkezü İhyâi't-türâsi'l-İslâmî.
- Râzî, F. (1981). *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Sâfi, M. (1990). *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfih ve beyânih ma'a fevâ'id nahviyye hâmmе*. Dımaşk: Dârü'r-Raşîd.
- Semîn el-Halebî, A. (ts.). *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımeşk: Dârü'l-Kalem.
- Sevinç, R. R. (2016). Belâğatta fasıl-vaslın genel kuralları ve “vâv”ın kullanımı. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 22 (69), ss. 53-88.
- Süyûtî, C. (2008) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Tabersî, E. (2006). *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ulûm.
- Tûsî, M. (ts.). *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Vâhidî, A. (2009). *et-Tefsîru'l-basît*. nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. Riyad: Câmîatiü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.
- Zebîdî, M. (ts.). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hayât.
- Zeccâc, İ. (1988). *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Zemahşerî, M. (2009). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Zerkeşî, B. (ts.). *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dârü't-Türâs.



BÖLÜM 7

BATIDA “DİN VE ENGELLİLİK” ÇALIŞMALARI ÜSTÜNE BİR ANALİZ

Yunus BUCUKA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, ybucuka@bingol.edu.tr ORCID No: 0000-0003-3001-2646

Giriş

Engellilik, çok boyutlu evrensel bir olgudur. Her çağda ve her toplumda, farklı özellik ve yoğunlukta da olsa mevcut olmuştur. Bu nedenle her kültür ve medeniyet bu önemli olguyu açıklama çabası içerisinde olmuştur. Antik çağlardan; modern toplumlara engellilik teolojik bağlamlarda da tartışılmıştır. Dolayısıyla her din önemli bir problem alanı olarak bu olguya dair çeşitli argümanlar üretmiştir. Bu çalışma, çeşitli akademik yayınlar bağlamında engellilik ve din ilişkisini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu analizler, din ve engellilik alanında müstakil ve spesifik bir örnek olması nedeniyle “*Engellilik ve Din Dergisi*”nde (*Journal of Disability and Religion*) yayınlanan makaleler üstüne yoğunlaşmaktadır.

Birçok insanın, yaşamının bir noktasında bir tür engellilik (geçici veya kalıcı) yaşaması muhtemeldir. Engellilik, bir sağlık durumu (örneğin, serebral palsi, Down sendromu ve depresyon) ile kişisel ve çevresel faktörler (örneğin, olumsuz tutumlar, erişilemeyen ulaşım ve kamu binaları ve sınırlı sosyal destekler) arasındaki etkileşimi ifade eder. Dünyada 1 milyardan fazla insanın engelli olduğu tahmin ediliyor. Bu sayı, dünya nüfusunun yaklaşık %15'ine karşılık gelmektedir. Bu insanların çoğu, görme araçları, tekerlekli sandalyeler veya işitmeye yardımcı teknolojilere ihtiyaç duyar. Kronik sağlık koşullarındaki artış ve nüfusun yaşlanması nedeniyle engelli kişilerin sayısı gittikçe artmaktadır. Ayrıca engellilik, şiddet, istismar, önyargı ve saygısızlık eylemleri de dahil olmak üzere birçok hak ihlaline maruz kalan, yaşa ve cinsiyete dayalı ayrımcılık biçimleriyle kesişen bir insan hakları sorunudur. Engelli insanlar, sağlık sistemi, eğitim, istihdam, ulaşım ve topluluk alanındaki engeller de dahil olmak üzere, damgalanma ve ayrımcılığa maruz kalma gibi yaygın engellerle karşılaşmaktadır (www.who.int).

Engellilik, sosyal bilimler için birçok ilginç soruyu gündeme getiriyor: Engellilik nedir? Engelliliğe dair konsept zamanla nasıl değişti? Toplumlar, engelli insanlara nasıl davranıyor? Engelliliğin sosyal kimlik ve sosyal etkileşim üzerinde ne gibi etkileri vardır? Medyada ve kültürde engelliler nasıl temsil ediliyor? 1990'da engellilik, sosyal politika için bir sorun ve tıbbi sosyoloji için bir araştırma alanıydı, ancak ana akım sosyolojinin merkezi bir konusu değildi (Shakespeare, 2005: 138-139).

Engellilik çalışmaları, hümanist, sosyal bilimsel ve bilimsel yaklaşımları içeren multidisipliner bir alandır. 1980'lerde, kadın çalışmaları, Afro-Amerikan çalışmaları gibi kimlik politikalarına ve medeni haklara yönelik baskıya dayalı bir dizi akademik hareketle birlikte ortaya çıktı. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki diğer medeni haklar hareketleri gibi engelliler için eşit haklar ve fırsatlar için baskı, yirminci yüzyılın ikinci yarısında hız kazandı (Petro, 2016: 360).

Son on yılda, engellilik çalışmaları terimi, engelli insanları etkileyen konuların araştırılmasıyla ilgili tüm araştırma ve bilim alanlarında önemli bir kullanım haline geldi. Böyle bir bağlamda, engellilik çalışmaları, genellikle toplumsal cinsiyet çalışmaları, ırk ve etnisite çalışmaları gibi biraz daha uzun bir geçmişi olan insan farklılıklarına benzer yaklaşımlarla karşılaştırılır. O halde, en geniş terimleriyle engellilik çalışmaları başlangıçta kendisini tüm çeşitleriyle engelliliğe ilişkin kavramların, kültürlerin ve kişisel deneyimlerin disiplinler arası çalışması ve temsili olarak tasvir edebilir. Ancak, engellilik çalışmaları teriminin giderek daha yaygın bir kullanıma girmesiyle birlikte, terimin tam olarak neyi ifade ettiği daha az net hale geldi. Ayrı bir akademik alan olarak engellilik çalışmalarının başlangıcı için kesin bir tarih belirlemek muhtemelen imkânsızdır. Açıkça bu alana adanmış en eski akademik kuruluş olan Engellilik Araştırmaları Derneği, başlangıcını 1982'ye kadar götürür. 1970'lerde sıradan insanların protestolarından ve artan öz-savunuculuğundan doğan engellilik çalışmaları (Shapiro, 1993), engelli bilim adamlarının (ve bazı engelli olmayan meslektaşların) engelli insanların ve ailelerinin ortak şikâyetlerini kavramsallaştırma ve yorumlama çabalarını yansıtıyordu (Ferguson ve Nusbaum, 2012: 71).

1990'lardan bu yana, engellilik araştırmacıları, büyük ölçüde ekonomik argümanların ve onların düzelticilerinin ötesine geçme ihtiyacına işaret ederek, birinci dönem engellilik çalışmalarının dışından bir eleştiriye başladılar. Bazı yazarlar, basitçe engellilik sonuçları arasında erişilebilirlik yerine, kategorik dışlama yapıları olarak çeşitli tutum ve davranışların özüne inmeye çalışırlar. Hem ilk dönem hem de sonraki engellilik yazıları, toplumsal dışlanma sonuçları ve bunun engelliler üzerindeki etkisi konusunda bir endişeyi paylaşıyor. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, engelliliğe/sağlamlığa yönelik teorik ve dolayısıyla politik tepkiler vurgularında farklılık gösterirken, giderek engelli insanların hayatlarını anlama arayışında çoğullaştırılmış olarak karakterize edilebilir. Bazıları bu tür çoğulculuğu engellilik çalışmaları için bir risk olarak görüyor; bazıları da ise bu gelişmeleri, engellilik araştırmalarındaki artan olgunluğun ve tartışmanın kanıtı olarak görüyor (Roulstone, Thomas ve Watson, 2012: 4).

Engellilik çalışmalarında dini ve teolojik konular da önemli görülmektedir. Petro (2016: 369) din ve engellilik çalışmaları, din ve engellilik arasındaki ilişkileri ve bunları incelemenin çeşitli yollarını düşünmek için kullanılan çeşitli araçlar sunduğunu belirtmektedir. Ona göre, engellilik zorluk olarak veya hatta bir tür kötülüğün sonucu olarak deneyimlendiğinde, genellikle din bilginlerinin teodise dediği kategoriye giren sorular ortaya çıkarır. Teodise şu soruyu cevaplama girişimidir: Bu neden benim başıma geliyor? Bu tür sorular sorulduğunda, insanlar genellikle dini metinlerde ve mitlerinde engellilik veya zorluk temsillerine bakarlar. Din

bilginleri genellikle Yahudilikte Tevrat veya Talmud, Hristiyanlıkta Yeni Ahit, İslam'da Kuran, Hinduizm'de Mahabharata veya Buda hakkındaki hikâyeler gibi dini metinlerde bedenlerin veya şifanın kaynağını inceler.

Din ve teoloji, birçok insanın dünyayı ve bu dünyadaki yerlerini anlamlandırmasının temel yollarından biri olduğuna dikkat çeken Imhoff (2017) ancak eleştirel din araştırmalarının bazen teolojiye karşı dini çalışmalar olarak konumlanan unsurların, engellilik literatüründe çok az olduğunu belirtir. Zira din ve teoloji, birçok insanın dünyayı ve bu dünyadaki yerlerini anlamlandırmasının temel yollarıdır. Hristiyan teolojisi gözle görülür şekilde, engellilik ve din hakkında düşünmeye yol açmıştır. İlahiyatçılar dini metinleri ve gelenekleri kaynak olarak kullanarak, topluluklarının fiziksel veya zihinsel farklılıklara sahip insanları nasıl topluma dâhil etmeli gerektiği hakkında fikir ileri sürmektedirler.

Engellilik teolojisi, dini geleneklerin engellilik ve kavramlarıyla nasıl ilişki kurduğunu (ya da yapmadığını) araştırır ve gelecekte kapsayıcı teolojik çalışmalar için yapıcı olanaklar sunar. Creamer (2012: 339) engellilik teolojisi, engellilik deneyimlerinin (fiziksel, entelektüel, psikolojik ve sosyal) insan yaşamının önemli ve nispeten şaşırtıcı olmayan bir unsuru olduğu ve bu nedenle teolojik düşünmeye değer olduğu gözlemiyle başladığının altını çizer. Engellilik teolojisine dair tek bir yaklaşım yoktur çünkü engellilik anlayışları ve teolojik tarzlar büyük farklılıklar gösterir. Yine de çoğu, teolojik yansıma için engelli bir kişide doğuştan yanlış bir şey olmadığına dair bir inanç, engelli insanlar için adalet gibi önemli konular vardır.

Engellilik çalışmaları Ferguson ve Nusbaum (2012: 71-72)'ın dikkat çektiği gibi engelliliğin insan deneyiminin önemli bir yönü olduğunu ve engelliliğin hem engelliler hem de engelli olmayanlar da dâhil olmak üzere bir bütün olarak toplum için önemli siyasi, sosyal ve ekonomik etkileri olduğunu kabul eder. Sanatsal üretim, öğretim ve aktivizm yoluyla, engellilik çalışmaları, tüm kültürlerde ve tarihsel dönemlerde engellilerin deneyimlerine dair daha fazla farkındalık yaratmayı ve bu doğrultuda sosyal değişimin gerekliliğini amaçlamaktadır. Yine de resmi tanımlara yönelik bu tür girişimlere rağmen “engellilik çalışmaları” teriminin kullanımını karakterize eden belirli bir dağınıklığın ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Engellilik çalışmalarının tutarlı ve çok disiplinli de olsa tanımlanabilir bir akademik çalışma alanı olarak çerçevelenip çerçevelenemeyeceği ve kapsamı tam olarak belirgin değildir.

Bununla beraber, engellilik çalışmaları önemli süreçlerden geçmiştir. 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarındaki politik temelleri ve erken teorik formülasyonlarından itibaren, şimdi kendi başına bir akademik disiplin olarak kabul edilmiştir. Lisans ve lisansüstü seviyelerde

temel bir çalışma konusu olarak mevcuttur. Uluslararası kabul görmüş bir disiplin olarak, birçok ülkede çeşitli hakemli akademik dergiler yayın hayatlarını sürdürmektedir (Roulstone, Thomas ve Watson, 2012: 3).

Bu akademik dergiler arasında, sosyal bilimler atıf indeksinde (SSCI), “engellilik” ile sağlık, rehabilitasyon, toplum, politika, eğitim ve öğrenme, akıl sağlığı, otizm, fiziksel, zihinsel engellilik, gelişimsel bozukluklar gibi isimlerle Amerika’da on yedi, İngiltere’de ise sekiz dergi bulunmaktadır. Gelişen kaynaklar atıf indeksinde (ESCI) ise benzer adlarla toplam on iki dergi yayınlanmaktadır. Bu dergilerden İtalya, İsveç, Fransa, Hollanda’da birer, Amerika ve Güney Afrika’da ikişer, İngiltere’de ise dört adet yayınlanmaktadır. Bunların yanında Scopus indekste taranan ve müstakil olarak din ve engellilik ilişkisini merkeze alan ve adını da bu etkileşimden alan *Journal of Disability and Religion* bulunmaktadır. Çalışmanın geri kalan kısmında bu dergide yayınlanan çalışmalara dair bazı analizler bulunmaktadır.

Engellilik ve Din Dergisi (Journal of Disability and Religion)

“*Engellilik ve Din Dergisi*”, din, engellilik, insan hizmetleri ve akademik araştırmaların kesişimleriyle ilgilenen kişilerin bir araya gelmesi, buluşması için disiplinler arası bir zemin sağlamayı amaçlamaktadır. Bu etkileşimin amacı, engelli insanları, ailelerini ve onlarla birlikte çalışan kişileri, inanç topluluklarını çeşitli alanlarda desteklemektir. Dergi, engelliler için kapsayıcı topluluklar perspektifinden dini ve manevi uygulamaları ve inançları sosyal, kültürel ve bilimsel bakış açılarını tartışan akademik araştırmaları temele almaktadır. Bu araştırmalar, çoğunlukla, teoloji, dini çalışmalar, pastoral bakış açıları ve kişisel yolculuklarla ilgili hikâyeleri içermektedir. Alanda çalışan araştırmacılar tarafından gündeme getirilen engellilere yönelik ufuk açıcı dini tutumlar; kapsayıcı politikalar, kapsayıcı din eğitimi; dünya dinlerinden engelliliğe bakış açıları gibi kritik dini, ahlaki ve manevi konuları da dikkate almaktadır.

Dergi, 1994 yılından itibaren kesintisiz (1997, 1998 ve 1999 hariç) toplam yirmi altı cilt ve yüz yedi sayı olarak yayınlanmıştır. Bu yayın sürecinde çeşitli başlıklarda bazı özel sayılar da yayınlanmıştır. Bunlar;

- ✓ İnanç ve Sakatlık
- ✓ İncil Çalışmaları ve Engellilik
- ✓ İlahiyat Eğitimi Devre Dışı Bırakma
- ✓ Engelliler ve Gençlik Bakanlığı
- ✓ Engellilik ve Ötenazi Özel Sayısı
- ✓ Dini Geleneklerden Sakatlık Modelleri

- ✓ İlahiyat, Engellilik ve Spor
- ✓ Engellilik, Din ve Teoloji
- ✓ Spor, Din ve Engellilik
- ✓ Hristiyan Geleneğinde Engellilik

Bu özel sayıların gerekçe ve içeriklerine bakıldığında önemli tartışma başlıklarına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bir kaçını bu açıdan değerlendirmek ve temel vurguların ne olduğunu görmek mümkündür. Bu özel sayılardan;

İnanç ve Sakatlık: Birçok alanda inanç ve engellilik hakkındaki konuşmalar sıklıkla yapılmaktadır. İlahiyatçılar ve akademisyenler, papazlar ve din adamları, özel eğitimciler ve araştırmacılar, tıp uzmanları ve sosyal hizmet sağlayıcılar, engelli aileler ve bireylerin engellilik hakkında etkileşimde bulunmaları, inanç ve engelliliğin kesişim noktasındaki konuşmaları arttıkça, engellilik hakkında eleştirel düşünmeyi beraberinde getirdiği dile getirilmektedir (Boehm, 2022: 360).

Engelli Olarak Etiketlenenler: Bu sayı Brian Brock'un "*Harika Yaralı*" kitabına verilen yanıtlara ayrılmıştır. Brock, engellilerin hepsinin Tanrı'nın çocukları olarak muamele gördüğü bir topluluğa ait olmak için, yeni bir vizyon dile getiriyor. Engellilikle ilgili hikayeyi ve argümanı sorunsuz bir şekilde örüyor. Brock, "engelli" olarak etiketlenenlerin aramızda en az olanlar olduğu ve bu nedenle her zaman birer "armağan" kişiler olduğu varsayımına meydan okur, bunun yerine Brock, Mesih'in Bedeninde Ruh'un armağanlarının paylaşıldığını, Bedenin her bir üyesine verildiğini iddia eder (Volpe, 2022: 113). İçerikten hareketle bu özel sayının engellileri toplumsal hayata dahil etme konusunda tartışmalara odaklandığı anlaşılmaktadır.

İncil Çalışmaları ve Engellilik: Bu özel sayı, engellilik konusuna odaklanmış İncil teolojisini incelemekte ve alanın karmaşık fenomenlerle ilgili nasıl gelişebileceğini değerlendirmektedir. İncil çalışmaları tipik olarak metinlerin tarihsel olarak eleştirel tefsiri ile ilgilenen bir disiplin olduğu için, bugüne kadar yapılanların çoğu, bu şekilde tanımlanan yetersizliklere odaklanmıştır. Bu, engelliliğin dini olarak nitelendirilen topluluklarda nasıl deneyimlendiğine dair çalışmalara önemli bir katkı sağlar (Brock ve Macaskill, 2021: 361).

Engellilik ve Ötenazi: Bu sayıdaki makaleler ilk olarak Aralık 2017 tarihinde Von Hügel Institute for Critical Catholic Inquiry'de (VHI) gerçekleştirilen "Çıkmazlarda Gezinmek: Yaşamın Sonu, Engellilik ve Akıl Hastalıkları" adlı disiplinlerarası araştırma çalıştayında sunulmuştur. Bu çalıştay, hastalık ve sağlığın çağdaş anlayışları üzerine uzun süredir de-

vam eden bir araştırma projesinden geliştirilmiş ve ruh sağlığı sorunları, engelleri olan kişiler için doktor destekli intihar konusundaki tartışmalara farklı bakış açılarını bir araya getirmek için benzersiz bir ortam sağlamıştır. Konu hem tartışmalı hem de güncel: Ölümde Tıbbi Yardımın, üstü kapalı adı ötenazi, 2017'de Kanada'da yasallaştırıldı; İngiltere Parlamentosu, 2015'te Ölmekte Olan Yardım Yasasını reddettikten sonra, şu anda ölümcül hastaların ölüm konusunda yardım almalarını sağlamak için önerilen yeni bir yasa tasarısını tartışıyor; Hollanda'da psikiyatrik sorunlar nedeniyle doktor yardımlı intihar vakalarının sayısı yavaş ama istikrarlı bir şekilde artarken, diğer bazı ülkeler akıl sağlığı hizmetlerine ayrılan kaynaklarının tahsisini gözden geçirerek, önceden talep ve erken rıza için seçenekleri araştırıyor. Bu makaleler, tartışmanın hem pratik hem de teorik yönlerini araştırıyor ve özellikle yaşam kalitesi, haysiyet, özerklik, faillik, rıza ve zihinsel kapasite tanımları gibi ilgili bazı anahtar kavramları yeniden tasavvur etmeye çalışıyor (Ripamonti, Campos ve McCosker, 2018: 225).

Dini Geleneklerden Engellilik Modelleri: Engellilik ve Din Dergisi'nin bu sayısı, dini geleneklerin, özellikle de Hristiyan geleneklerinin, engellilik üzerine düşünme ve modeller geliştirme yolunda neler sunabileceği üzerine kafa yoruyor. Bilhassa ilahiyatçılar ve dini bilim adamları engellilik modellerinin nasıl şekillendiği, ilgili engellilik çalışmaları alanının nasıl ortaya çıktığı ve daha seküler alan arasında hangi tartışmaların başlatıldığı (ve başlatılmadığı) engellilik çalışmaları üstünde önemle durmaktadır (Bennett ve Volpe, 2018: 121).

İlahiyat, Engellilik ve Spor: Jim Sheridan'ın Oscar ödüllü filmi Sol Ayağım'daki en dokunaklı sahnelerden biri, sokak futbolunda bir penaltı vuruşunu içeriyor. Film, 1932'de serebral palsi ile dünyaya gelen Dublinli sanatçı Christy Brown'ın hikayesini anlatıyor. Brown, tamamen kabul görmüş ve çevresindeki mahallenin hayatına entegre olmuş durumda. Bir genç olarak, futbol maçlarına dahil oldu, kalecilik yaptı. Sakatlık ve sportif yeterlilik gösterileri arasında bir uyumsuzluk algılayan önyargı, Christy'yi arkadaşları tarafından sıcak bir şekilde kutlarken. Son yıllarda, engellilik ve spor hakkında düşünen ilahiyatçıların ilgisinde bir artış gördük. Bu keşif, bu makalelerin birçoğunun kaynaklandığı bu konuyla ilgili tematik bir çizgiyi öne çıkaran yakın zamanda Spor ve Hristiyanlık Üzerine Küresel Kongrede (2016) geliştirildi. Spor ve sakatlık arasındaki kesişme, Sheridan'ın filmindeki bu düşündürücü sahnede gösterildiği gibi verimli bir kesişimdir. Engelli sporcu, daha geniş toplumun önyargılı kavramlarına ve örtük önyargılarına meydan okur. Engelli spor dünyası, daha geniş spor toplumunun aşırılıklarına ve çöküşüne meydan okuyor. Ve oyunun sakatlığın ışığında değerlendirilmesi, burada toplanan makalelerin kanıtladığı gibi, birçok açıkça teolojik soruyu aydınlatmaktadır

(Hargaden ve Watson, 2017: 137).

Hristiyan Geleneğinde Engellilik: Bu özel sayıda Hristiyan geleneğinde engelliliğin önemi nedir? Bir düzeyde, Brock ve Swinton, Augustine, Aquinas, Luther, Calvin, Kierkegaard, Barth, Bonhoeffer ve diğerlerinin metinleri de dahil olmak üzere, engellilik ve antropoloji hakkında nasıl düşündüğümüzle ilgili çıkarımları olan önemli birincil metinleri bir araya getirilmektedir. Ayrıca, bu düşünürler engelliliğe çağdaş yaklaşımlar hakkında, çağdaş bilim adamları tarafından orijinal makaleler yayınlanması hususuna dikkat çekilmektedir (Mawson, 2013: 233). Birer önemli dosya konusu olarak dikkate alınan bu çalışmalar, engellilerin teolojik, topluma dâhil olma, kiliseye katılma ve hizmetlerinden yararlanma, spor ve ötenazi alanlarında bazı tartışmalara cevap niteliğinde oldukları anlaşılmaktadır.

Dergide, altı yüzün üstünde orijinal makalenin (original article) yayınlandığı tespit edilmiştir. Derginin her sayısında, bu orijinal makaleler dışında editöryal girişler, kitap analizleri, röportajlar ve gibi çeşitli değerlendirme metinleri de bulunmaktadır. Bu makaleler tasnif edildiğinde çeşitli konuların yoğunluğu dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda yapılan analiz neticesinde aşağıdaki tabloda sunulan verile ulaşılmıştır.

Alan/Başlık	Sayı
Hristiyan Teolojisi/Tanrı/İsa/Mesih	234
Maneviyat	114
Topluma Dahil Olma	89
Kilise	77
Din Eğitimi	22
Felsefe/Filozoflar	21
İslamiyet/ Yahudilik	30

Bu tablo dikkate alındığında bazı konularda, dergide yayınlanan makalelerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Bu konular hakkında makalelerden alıntılar yapılarak dikkat çekilen hususlar gözden geçirilmektedir.

Engellilik önemli bir teolojik problem olarak değerlendirilmektedir. Bilhassa doğum ile birlikte gelen engellilik durumu tanrısal, mistik ve manevi bakımdan birçok tartışmanın kaynağı olmuştur. Bu ekseninde dinler ve felsefe çeşitli argümanlar ileri sürerek bu sorunu tartışmaktadır. Teodise, kötülük gibi kavramlarla tartışılan bu konu Hristiyan ilahiyatı kapsamında da bulunmaktadır. Bu husus dergide yayınlanan makaleler dikkate alındığında aşağıdaki şu başlıklarda toplanabilir.

- Tanrı (God) ve Engellilik (Tanrı'ya öfke ve dönüşümü, Tanrı'nın bedenine dahil olmak)
- İsa ve Engellilik (Mesih'in (Christ) Sakat Bedeni, İsa'nın (Jesus) Engellilere Hizmeti)
- Engelli Bedenin Teolojisi

- Hristiyan Teolojisi ve Engellilik
- İncil’de Engelliler ve Engellilik
- Hristiyan Geleneğinde Engellilik
- Diğer Dinlerin Engelliliğe Teolojik Yaklaşımları

Makalelerin çoğunda, Tanrı’nın varlığı ve Mesih’in yaşamında, engelli kişilerin merkezi bir konuma sahip olduğu (Schurter, 1994: 33) vurgulanmaktadır. Bazı çalışmalar, Tanrı’nın İncil’deki imgelerine ve engellilerin bakış açısına ve deneyimlerine dayanan bir “özgürlük teolojisi”ni teşvik etmektedir. Engelliliğin hiçbir şekilde öz varlığımızdan uzaklaşmadığını; gerçekten de, Tanrı ve kendimiz hakkındaki imajımızı güçlendirdiği belirtilmektedir (Deland, 1999: 47). Mukaddes Kitap’ta, her türlü sakatlık, bozukluk ve kusura atıfta bulunulur. İbranice İncil’de ve Yeni Ahit’te engellilik, hastalık ile eşittir. Bununla beraber bazı İncil pasajlarının engellilikle ilgili olumsuz bir izlenim yarattığı gözlemlenebilir. İncil’de engellilik günahla, yanlış davranışın cezasıyla ve Tanrı’nın kurbanlara veya onların ebeveynlerine karşı gazabının bir ifadesi ile ilişkilendirilmiştir. Ancak İsa, engellilik konusunda yeni bir paradigma sunar. İsa yaşamı boyunca, engellilerle ilişki kurmaya ve onlara ihtiyaçlarını karşılamaları için özgürleştirici bir müjde ve hizmet sunmaya girişmiştir. Bu nedenle, eğer kilise ve dünyadaki tüm insanlar, İsa’nın engellilerle ilgilenme modelini benimseyebilseydi, herkes gibi engellilerin de mevcut olan her şeye erişebileceği bir aşamaya ulaşırdık. İsa modeli, engelleri ortadan kaldırır ve herkesin eşit muameleyi hak eden Tanrı’nın çocuğu olduğunu söyler. Böyle bir modelin benimsenmesi, engellilerin ayrımcılığa ve marjinalleşmeye maruz kalmayacağı anlamına gelir (Kebaneilwe, 2016: 93).

Birçok makalede Mesih’in sakat bedeni, bir metafor olarak dikkat çekmektedir. Rappmann (2004: 25) bedenin kırılğanlığını ortaya koyar ve dünyamızda Tanrı’nın varlığının öneminden bahseder. İnsan bedeni için bir metafor olarak, bedenin idealize edilmiş ve ticarileştirilmiş imgelerine etkili bir karşıtlık görevi görür. Toplumsal bedenler için alternatif bir komünal yaşam imajı, bizim tarafımızdan yaratılmayan veya kontrol edilmeyen ancak dönüştürülebilir bir bağlam sağlar. Ayrıca, bize Tanrı’nın geleceğinin insan yaşamında zaten mevcut olduğu bir vizyon verir. İsa’nın bedeni kristolojik, ecclesiological ve antropolojik yansıma için mühim bir metafordur. Thomas (2012: 133), İsa’yı Tanrı’nın imajını anlamının anahtarı olarak görmektedir. Tüm insanların Tanrı’nın suretinde yaratıldığını ve bu görüntünün ahlaki ve kişilerarası nitelikler yoluyla Tanrı ve diğerleriyle ilişki içinde sergilendiğini iddia eder.

Creamer (1995: 67) sakatlık deneyimlerinin bir lanet ya da lütuf olarak anlaşılması gerekmediğini, bunun yerine teolojik yansıma için bir

kaynak olabileceğini öne sürüyor. Tanrı'nın kişiliği, İsa'nın hizmeti, eskatoloji, günah ve şifa gibi geleneksel teolojik kategoriler, engelli insanların bakış açılarıyla sorgulanır ve zenginleştirilir. Teoloji ve sakatlık arasındaki bu hermeneutik tartışma, kiliseyi adil davranmaya çağırır ve her birimizi Tanrı ve dünya ile ilgili kendi somutlaşmış deneyimlerimiz üzerinde düşünmeye davet eder.

Webb (2012: 49) akıl hastalığının kişisel günahın veya şeytani etkinin kanıtı olabileceği varsayımları da dahil olmak üzere, akıl hastalığına yönelik dini tutumları tanımlayan araştırmaları ele almaktadır. Bu varsayımlar, ilgili Mukaddes Kitap pasajlarının gözden geçirilmesine dayanarak eleştirilir. Daha sonra, akıl hastalığına ilişkin teolojik kavramların yeniden formüle edilmesi önerilmiştir. Bunun içinde kırılmalı kahramanlık, sınırlılıkta özgürlük, düzensizlikte karmaşıklık ve aramızdaki yabancı gibi temalara odaklanarak yapılmasını önermektedir.

İbadet yerleri ve dini teolojiler, engelli kişilerin deneyimlerini içermez ve çoğu zaman yanlış temsil eder. Creamer, geleneksel Hristiyan teolojisinde mevcut olan “yapabilirlik”e yönelik önyargıyı araştırıyor. Creamer, sakatlık deneyimlerinin bir lanet ya da nimet olarak anlaşılması gerekmediğini, bunun yerine teolojik yansıma için bir kaynak olabileceğini öne sürüyor. Tanrı'nın zâtı, İsa'nın hizmeti, eskatoloji, günah ve şifa gibi geleneksel teolojik kategoriler, engelli insanların bakış açılarıyla sorgulanır ve zenginleştirilir. Teoloji ve sakatlık arasındaki bu hermeneutik tartışma, kiliseyi adil davranmaya çağırır ve her birimizi Tanrı ve dünya ile ilgili kendi somutlaşmış deneyimlerimiz üzerinde düşünmeye davet eder (Creamer, 1994: 27).

Engelliliğin bir anlamının olup olmadığı sorusunu da ele almaktadır. Reinders (2011: 57) ebeveynlerin engelli çocuklarının doğumuyla ilgili kişisel hesaplarına bakmak, onları “Neden?” diye sormaya yönlendiren bir yıkım deneyimine işaret ediyor. Tartışma, bu yanıtların altında yatan şeyin Tanrı'nın iradesiyle yönetilen iyi düzenlenmiş bir ahlaki evrenin ön varsayımı olduğunu göstermek için bu soruya verilen dini yanıtları araştırıyor. Bu varsayım, gücü ve kontrolü üstlenen bir ilahi takdir doktrinine kadar uzanır. Bu doktrinin eleştirisinde, Hristiyan terimleriyle anlaşılan inayetin güven ile ilgili olduğu argümanı sunulur.

Engellilik üzerine teolojik araştırmalar son yirmi yılda, tartışmalarda tercih edilen engellilik yaklaşımları, epistemolojik bakış açısı, İncil ve teolojik geleneklerin genel değerlendirilmesi ve Tanrı'nın sıfatları, gibi dört alanda geniş bir anlaşmanın ortaya çıktığı görülmektedir (Metzger, 2011: 296).

Teolojik konular gibi maneviyatla ilgili çalışmalar da dergide önemli bir yer almaktadır. Anlamı, önemi ve işlevselliği üstüne birçok değeren-

dirme yapılmaktadır. Maneviyat tüm insanlık için temeldir; bu nedenle, insanların maneviyatla ilişkileri keşfedilmeye değerdir (Hills, Clapton ve Dorsett, 2016: 265). Maneviyat, bilimsel araştırma, politika geliştirme ve entelektüel ve gelişimsel engellerle ilgili hizmet sunumunda çok az ilgi görmüştür, ancak kendi kaderini tayin, topluluk katılımı ve doğal desteklerin önemi, bütünsel bakımın bir bileşeni olarak önemine de işaret etmektedir (Gaventa, 2016: 307). Çalışmasında çeşitli önerilerde bulunan Gourgey (1994: 69) engelli yaşamak, engelin kendisinin yarattığı fiziksel sınırlamaların ötesinde sorunlar doğurduğunun altını çizmektedir. Kişi toplumdaki yeri, özsaygısı ve hatta inancıyla ilgili zorluklarla yüzleşmelidir. Bu nedenle, bu zorluklarla başa çıkmak için belirli içsel güçleri geliştirmek önemlidir. Engelli olmanın getirdiği psikolojik ve ruhsal sorunlarla doğrudan yüzleşerek, kişisel deneyimlerini bu içsel gücü geliştirmek ve hatta öz inancını derinleştirmek için kullanabilir. Mukaddes kitaptan seçilen pasajların incelenmesi, bu konuları keşfetmeye yardımcı olur.

Modern tıbbın ilerlemelerine rağmen din ve inancın tıpta ve sağlıkta önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Merrick, Morad ve Levy (2001:113) dua, dini aktivite, uzaktan şifa ve genel olarak sağlık arasındaki etkileşime dair mevcut bilgileri ve dini ve zihinsel engelli kişileri içeren az sayıda çalışmayı gözden geçirmektedir. Bu doğrultuda ruhsal faaliyetler ile fiziksel sağlık ve esenlik arasında gerçekten bir bağlantı olduğu sonucuna varılmıştır. Zhang ve Rusch (2005: 83) çalışmalarında, engelli kişilerin ve engelli çocukların ebeveynlerinin deneyimlerinde maneviyatın rolüne ilişkin mevcut literatürü gözden geçirmektedir. Maneviyat, her iki birey grubuna da anlamlar, içsel güç, huzur ve umut sağlıyor gibi görünmektedir. Buna ek olarak, birçoğu engelli yaşayarak, daha olgun ve şefkatli hale gelerek kendi kendine dönüşüm yaşar. Engelli yaşamada maneviyatın temel doğasına ilişkin anlayışımızı genişletmek ve derinleştirmek için maneviyatın daha derin rolünü keşfetmek için gelecekteki araştırmalara ihtiyaç vardır. Maneviyatın engelli bireylerle ve engelli çocukların aileleriyle çalışma pratiğine nasıl entegre edileceğine dair araştırmalara da ihtiyaç vardır.

Underwood (2000: 51) yaşamın manevi boyutunu içeren bir sağlık modelini tanımlar ve bu modelin engelliler için uygunluğuna dikkat çekmektedir. İleri sürdüğü model, bütünleştirici yaşamın sosyokültürel, psikolojik, fiziksel ve ruhsal yönlerini içerir. Makalede engellilerin karşılaştığı bazı zorlukları sıralıyor ve ağırlıklı olarak seküler yaşam yaklaşımını manevi boyutunu dikkate alan bir yaklaşımı örnekleriyle karşılaştırıyor. Bu zorlukların üstesinden gelmeye yardımcı olabilecek ve engelli kişinin yaşamını anlamlı bir bütün haline getirmeye yardımcı olabilecek bazı manevi ve dini kaynaklar anlatılmaktadır.

Çoğu insanın hayatında din ve maneviyatın yeri üzerine olan söylem,

insanlığın Tanrı ile nasıl bir ilişki kurduğunu anlamada önemli bakış açısı getirmekle kalmaz, aynı zamanda çoğumuzun başarı veya başarısızlığı tanımlama biçiminin merkezinde de yer alır. Çeşitli engellilik biçimleriyle yaşayan kişiler için dindarlık ve maneviyat, yaşamlarına anlam veren sıkı sıkıya kaynaşmış temel desteklerden ikisidir (Mugeere, Omona, State ve Shakespeare, 2020: 64).

Engellilerin toplumsal hayata dâhil edilmelerinde, tüm bedenleri Tanrı'nın bedenine dâhil etmek, kapsayıcı ve erişilebilir cemaatler, erişilebilir kalpler, kilise toplulukları, engellilerle cemaati yeniden kurmak, engellilere yönelik tutumlar, içerme teolojisi gibi konu ve tartışmalar bulunmaktadır.

Galvin (2001: 157)'e göre fiziksel ve/veya gelişimsel engelleri olan kişiler genellikle kendilerini ihtiyaç duydukları desteği nerede arayacaklarını merak ederler. Dahası, çoğu zaman yalnızlıklarının ve tecrit edilmelerinin, sakatlıklarının kendisinden çok daha acı verici olduğunu görürler. Sıklıkla yanlarına gelecek, ihtiyaç duydukları kaynakları elde etmede onlara yardımcı olacak ve yaşamın anlamına ve yolculuklarında Tanrı'nın rolüne daha yakından bakacak birini ararlar.

Engellilerin en büyük azınlık olduğunu kabul eden Bunch (2001: 37) Amerika Birleşik Devletleri'nde onların sıklıkla toplumdan dışlandıklarını ve marjinalleştirildiklerini ileri sürmektedir. Hristiyan cemaati, Pazar sabahlarında engellilerin cemaatte yaygın olduklarını yansıtmamaktadır. Kilise, İsa'nın iyileştirme görevinin yalnızca hastalığı hafifletmekle kalmayıp, kişiyi topluluğun tam üyeliğine entegre ettiğini anlamalıdır. Kilisenin, bir inananlar topluluğu olduğunu öğreten teoloji, engellilik hakkında eleştirel düşünceden faydalanacaktır. Kilise ve inanç konusundaki teolojik anlayış aynı zamanda engelliliği bir insan deneyimi olarak da ele almalıdır.

Swinton (2012: 172) göre, düşüncemizi kapsayıcılıktan aidiyete kaydırmamız ve uygulamalarımızı siyasetten sevgiye yeniden şekillendirmemiz gerekiyor. Çalışmasında üç şey yapmayı amaçlamaktadır. İlk olarak, engellilik teriminin belirsiz ve karmaşık bir kavram olduğunu ve gerekli olsa da hem dikkatli hem de şüpheyle ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. İkinci olarak, makale, engellileri dâhil etme fikrinin, engelli olarak adlandırmayı seçtiğimiz yabancılaşmanın, damgalanmanın ve dışlanmanın üstesinden gelmede yeterince ileri gitmediğini savunuyor. Son olarak teolojiyle ilgilenmekte ve bu dönüşümün anahtarının siyasette değil, İsa'da olduğunu öne sürmektedir. Ancak İsa'nın içinde ve aracılığıyla birbirimizi nasıl seveceğimizi ve Mesih benzeri sevgiyi somutlaştıran topluluklar yaratmayı öğrendikçe, ait olmanın gerçekten ne anlama geldiğini anlamaya başlayabiliriz, önerilerinde bulunmaktadır.

Smalley (2001: 99) çalışmasında, zihinsel engelli kişiler ile Kilise arasındaki düşüncedeki tarihsel değişimleri ve günümüzdeki ilişkiyi incelemektedir. Zihinsel engelli kişiler her zaman Roma Katolik Kilisesi'nin üyeleri olarak dâhil edilmiştir. Bununla birlikte, yüzyıllar boyunca, bakıma ihtiyaç duyan, ancak olgun bir inanç yaşamı için gerekli olan akıl kullanımından yoksun olan “kutsal masumlar” olarak görüldüler. 1978'de Ulusal Katolik Piskoposlar Konferansı, engellilerin ihtiyaçlarını ve armağanlarını tanıyan pastoral bir bildiri yayınladı. Bu, engellilerin daha fazla dahil edilmesine yönelik “kapıların açılması” için bir ivme sağlamıştır.

Cemaate hizmet etme misyonu nedeniyle, dini topluluk, engellilerin destek için başvurabilecekleri bir toplum kesimidir. Collins ve Jones, (2010: 113) çalışmasında, kilisenin tutumlarını değiştirmeye, duyarlılığı artırmaya ve cemaatleri genelinde kapsayıcı uygulamaları teşvik etmeye yönelik örnek çabaları açıklamakta ve kendi kiliselerinde benzer değişiklikler yapmak isteyenler için önerilerde bulunuyor.

İnanç toplulukları, engelli bireylerin toplumun devam eden faaliyetlerine dahil olmalarına destek veren ve aile gibi sıcak bir destek ağı sağlayan etkili kapsayıcı modeller sağlamaya hazır olmalıdır. Goldstein ve Jones (2015: 1) çalışmasında inanç topluluklarında kapsayıcı uygulamalar oluşturmaya yönelik bir çerçeveyi açıklar ve bir otizm spektrum bozukluğu olan bir çocuğu ve ailesini dahil etmek için kullanılan etkili bir modelin bir örneğini sunar. Çok bileşenli model, ihtiyaçların değerlendirilmesini, dini liderlere tavsiyelerde bulunulmasını, programın uygulanmasını ve programın etkinliğinin değerlendirilmesini ve takibinin yapılmasını içermektedir. Model açıklanmış ve benzer programları uygulamak isteyen diğer inanç toplulukları için önerilerde bulunulmuştur.

Erişilebilirlik kavramı, engellilerin yaşamlarında sürekli bir endişe kaynağıdır. İsa ile engelli kişi arasındaki karşılaşmada bulunan erişilebilirlik modeli, cemaatlerin tüm insanları kendi inanç topluluklarının yaşamlarına nasıl dahil edebileceğini modellemektedir. Kapsayıcı olan Tanrı herkes için erişilebilirdir (Sullivan, 1999: 29). Erişilebilirlik sadece bir harç ve tuğla meselesi değil, bir kalp meselesidir. Kalplerimizi daha erişilebilir kılmak için bize meydan okuyan ve ilham veren dini gelenekler, engellilere manevi bir yuva sunmak isteyen cemaatlerin en büyük kaynağıdır. Cemaatler fiziksel olduğu kadar ruhsal olarak da daha erişilebilir hale geldikçe, yalnızca engelliler topluluğunun değil, aynı zamanda bir bütün olarak toplumun yaralarının iyileşmesine katkıda bulunurlar (Gourgey, 1995: 1).

Mukaddes Kitap, “Beden”in tüm üyelerinin önemli işlevlere sahip olduğunu söyler; bununla birlikte, engelli kişiler pek çok cemaatte belirgin bir şekilde yoktur. Engelli kişiler ve aileleri genellikle kabul ve dahil edil-

me mücadelesi verir. Sınırlı deneyime, kaynağa ve eğitime sahip papazlar ve cemaatler, nasıl yardım edileceğini anlamak için mücadele ediyor. Gelecekte, din adamlarının eğitimiyle ilgili daha fazla araştırma yapılması için önerilerde bulunulmalıdır. Böylece engelli insanların, cemaatleri içinde ayrılmaz üyeleri, olarak karşılaması daha muhtemel olacaktır (Schultz, 2012: 191). Dolayısıyla engellilerin, toplum yaşamının tüm alanlarına erişimini ve dahil edilmesini sağlamak için daha çok çalışma yapılması gerekmektedir (Larocque ve Eigenbrood, 2005: 55).

Hristiyanlıkta dinin odak noktalarından biri olan kilisenin, dergi makalelerinde özellikle engellileri bir “kutsal beden”e dahil etme hususunda önemli başlıklarda konu edinmiştir. Bu dâhil etme hem inanç bağı hem de ibadetlere katılma da bilakis toplumsal hayata dahil olma bakımından değerlendirilmektedir.

Kilise, İsa Mesih’in havarisi Petrus’un otoritesi ile kurulan, Kutsal Ruh tarafından onaylanan, bir insan topluluğunu ifade eden ve “toplantıya davet etmek, toplamak” manasına gelmektedir. Pavlus’un mektuplarında “inanırlar (Hristiyan topluluğu)”, “belli bir bölgenin Hristiyan halkı”, “Mesih’e inananların oluşturduğu cemiyet (evrensel kilise)” anlamlarında kullanılmaktadır. Ona göre kilise, Tanrı’nın mabedi ve Mesih’in mistik bedenidir. İnanırların kilise üyeliği vaftiz ayiniyle gerçekleşmektedir (Ay-dın, 2002: 11-12).

Eğer tüm insanlar gerçekten Tanrı’nın suretinde yaratılmışsa, o zaman Mesih’in Bedeni, ayrımcılığın ve önyargının terk edildiği ve uzlaşmaz sevginin kucaklandığı bir yer haline gelmelidir. Ancak o zaman, Pavlus’un içinde “ne Yahudi ne Yunanlı, ne köle ne özgür, ne erkek ne kadın, siyah ya da beyaz, sağlam vücutlu ya da engelli” olmayan bir topluluk vizyonu gerçek olabilir (Swinton, 2001: 25).

McNair ve Sanchez (2008: 35) engellilikle ilgili, Ulusal Engelliler Örgütü’nün “Erişilebilir Cemaat Kampanyası” için bir kilise örneği araştırılmış ve engellilerin kilise için bir maliyet külfet olmadığını, potansiyel diğer cemaat üyelerine engel olmadıkları ve diğer potansiyel hizmet fazla yararlanmadıklarını tespit edildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, engellilerin kiliselere dahil edilmeleri konusunda, teolojik daha fazla araştırma yapılması gerektiğini önermektedir. Yong (2011: 339) çeşitli nedenlerden dolayı kiliseler, toplumdaki engelli insanları dahil etme yönündeki daha geniş eğilimlerin gerisinde kaldığını dile getirmektedir. Kiliselerin, çeşitli bakanlıkların yürürlüğe koyduğu politikalar rehberliğinde fiziksel, entelektüel ve diğer engelliler için daha misafirperver bir ortam yaratma konusunda daha bilinçli olmaları için stratejiler de önermektedir.

Bu noktada, Maliszewska (2019: 197), engellilerin kiliseyle ilgili sorunlarının çözümünde, İncil’deki Kilisenin Mesih’in Bedeni olduğu fik-

rini, dikkate almanın özellikle yararlı bir bakış açısı olduğunu vurgular. Kilisenin birbirlerine bağlı ve temel bir ihtiyaçlar konusunda birbirlerini destekleyen topluluk kimliğinin vazgeçilmezi olarak görür.

Engellilik olgusunun önemli ölçüde felsefi bir bağlamı da bulunmaktadır. Dergi sayılarında bu bağlamda bazı filozofların görüşlerinin kritik edildiği görülmektedir. Bu filozoflar arasında; S. Kierkegaard, E. Levinas, G. Marcel, J. Vanier, C. Rogers, J. Alison, J. Edwards, M. Foucault, filozof-teolog olan J. Edwards ve ilahiyatçı U. Bach bulunmaktadır. Bu filozofların görüşleri umut, çaresizlik, ıstırap, öteki, sakatlık, acı, merhamet, yardımcı intihar, teoloji ve teolojik antropolojisi gibi konular çerçevesinde tartışılmaktadır.

Farklı filozofların görüşlerinin karşılaştırılması engellilik alanında da yapıldığı görülmektedir. Matthews (2020: 174) çalışması bu eksende, yirminci yüzyıl felsefesinde, ulaşılabilirliğin ve diğerine karşı ilginin merkezi bir aşamayı aldığı görülen “öteki-kişilik”e doğru önemli bir kayma olduğunun altını çizmektedir. E. Levinas ve G. Marcel bu yeni hareketin ön saflarında yer aldılar. Bu makale, J. Vanier’i, felsefi yaklaşımlarının tamamlayıcılığını ortaya çıkarmak için Levinas ve Marcel ile sohbete sokar. İnancın felsefeyle ilişkisi sorunu da dahil olmak üzere üç filozofun ortak noktası çok olsa da, düşünce de açık bir ilerleme var.

... Vanier, diğerine tek yönlü bir erişilebilirlik sokağından ziyade, genellikle çok farklı görünen diğerinin, karşılıklı kırılmalılığıyı ortaya koyduğu ve kalpten yaşamanın hepimizi gerçekten insan olmaya götürebileceğini gösteren çözümler sunar.

Romero (2018: 157)’nin çalışması, teologların Hristiyan inanç ve uygulama tarihindeki olağanüstü ve istisnai anların ahlaki önemini açıklama biçimleriyle ilgilidir. Özel bir ilgi alanı, sakatlık ve hastalığın istisnailiği hakkındaki çağdaş modellerin ve varsayımların, Hristiyan tarihinde bulunan bozulma ve hastalığa karşı teolojik ve pratik tepkilerin anlaşılmasını nasıl çarpıtabileceğinin sorgulandığı bir çalışmadır.

Tarihsel olaylar ekseninde engellekle ilgili çeşitli çalışmalar hem teolojik hem de politik bağlamda tartışılmaktadır. Bu doğrultuda Grünstäudl (2011: 130)’un çalışması bir örnek oluşturmaktadır. Bazı belirlemeleri ise şöyle dile getirmektedir. Alman ilahiyatçı Ulrich Bach (1931-2009), Nazilerin sistematik olarak yaklaşık 15.000 engelliye öldürdüğü Almanya’nın Köln yakınlarındaki bir köy olan Hadamar’ın sembolik dinamizmine ve diğer insanlardan edinilen içgörülere dayanan bir “Hadamar’dan sonra teoloji” taslağı hazırladı. Kurtuluş teolojisi, feminist teoloji ve JB Metz’in “Auschwitz’den sonraki teoloji” gibi bağlamsal teolojiler. Bu makalede, Bach’ın Mark 1-2’yi yeniden okumasına bir girişin yanı sıra bu büyüleyici hermeneutik yaklaşımın güçlü ve zayıf yanlarının bir analizini sunmak-

tadır. Bununla beraber Caspar, Wyler ve Wyler (2011: 34) de Ulrich Bach'ın teoloji ve sakatlık alanındaki çalışmalarının kristolojik, soteriolojik ve ecclesiological temaları da analiz edilmektedir.

McCabe (2017: 43) Kierkegaard'ın bazı yazılarında ıstırap ve sakatlığın oynadığı önemli role dikkat çekmekte ve engellilere, güçlü kuvvetli toplumun burjuva değerlerine bir eleştiri ve bir meydan okuma olarak hitap etmektedir. Yetenekleri veya kusurları ne olursa olsun herhangi bir kişinin Hristiyanlığın gereklerini yerine getirebileceğini iddia etmek için, "işe yaramaz acı çeken" olarak adlandırılan bir engelli figürü tartışmakta ve engelli kişilerin Tanrının kendini yarattığı gibi sevmesinin, onun acısını dindirme için önemli bir kaynak olarak sunmaktadır.

Her insanın, yaşamdaki bedensel haliyle ilgisi olmayan, dünyada Me-sih'in diriltilebilir bedeninin bir parçası olarak nasıl anlaşıldığını gösteriyorum. Tanrı, toplumun aşağıladığı vücut bölümlerine veya vücut tiplerine daha fazla onur verir. İsa, hem bedeninde hem de eylemlerinde, dışlayıcı sosyal normları altüst etti. Tanrı'nın tüm bedenleri uygun yarattığını, bunun da sakatlık yorumbilgisinin tüm marjinalleştirilmiş bedenlerle alakalı olduğunu ileri sürüyor. Bu sakatlık yorumbilgisinin, sakat olarak etiketlenenlerden özgürleştirici bir etkiye sahip olduğunu, ancak vücudu zayıf sakat veya toplumlarında sapkın olarak kabul edilen herkes için onay sağladığını savunuyorum. (Bowen-Evans 2022).

Dergi, Hristiyan teolojisinin engelliliğe yaklaşımları yanında İslam ve Yahudilik dinlerinin teolojik bakımdan de ilgili konulardaki görüşlerinin araştırıldığı makaleler de mevcuttur. Kuran'da engellilik, İslami perspektiften psikososyal reformlar, Tanrı'ya hamd ve şükür, engellilerin haklarına dair sözleşme ve İslam geleneği, engellilerden organ bağışısı İslam fıkhı, İslam'da engelli kadınlar İslam'da engelliliğe tasavvufi bir perspektif, İslam'da engelliliğin fiziksel ve manevi tedavisi gibi başlıklarda çalışmalar bulunmaktadır. Yahudilik, maneviyat ve sakatlık, Yahudilik hukukunda ve teolojisinde engellilik, zihinsel engelli kişiler arasında evlilik ve ebeveynlik, görme engelli Yahudilerin Tevrat hizmetine katılımları, engelli kadınların Niddah kurallarına katılımı gibi Yahudilik alanındaki çalışma başlıkları olarak tespit edilmiştir.

Değerlendirme

Batıda engellilik ve din alanda yayın ve akademik çalışmaların ciddi bir düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. İlgili konuda uluslararası güce ulaşmış birçok bilimsel/akademik disiplin ve kuruluşun çalışmalarını sürdürdüğü de görülmektedir.

Ancak, ulusal boyutta engellilik ve din konulu bilimsel çalışmaların yetersizliği dikkat çekmektedir. Yüksek Öğretim Kurumu Tez merkezinin

web sitesinde yapılan taramalar sonucunda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Alan	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
Din	30	6	36
Sosyal hizmetler	14	6	20
Sosyoloji	56	5	61
Psikoloji	141	2	147
Spor	163	38	201
Eğitim ve Öğretim	560	103	663
TOPLAM	964	160	1124

Yapılan tarama neticesinde engellilik ve din alanında otuz yüksek lisans ve altı doktora tezi olmak üzere toplam otuz altı adet tez bulunmaktadır. Araştırma konuları arasında; teodise-kötülük problemi, hukuk, dini başa çıkma, engellilere karşı tutumlar, dini sosyalleşme, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in engellilere bakışı bulunmaktadır. Bunun yanında eğitim ve öğretim alanında ciddi sayıda tezin hazırlandığı görülmektedir. Bu noktada din ile engellilik konusunda yapılan tez sayısının oldukça düşük olduğu kabul görecektir.

Engellilik alanında yayın yapan üç ulusal dergi bulunmaktadır. Bunlardan ilki engellilik alanında ülkemizde yayın hayatına başlayan ilk hakemli bilimsel dergi olan “*Ufkun Ötesi Bilim Dergisi*” Türkiye Körler Federasyonu adına yayınlanmaktadır. Dergi engellilik ile ilgili konulara ek olarak sosyal hizmet, felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi alanlarda yapılmış araştırma, derleme kitap ve tez tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yer almaktadır. Dergi 2001 yılı itibariyle ilk sayısı ile yayın yaşamına başlamış ve bu süreçte toplam yirmi üç sayı olarak yayınlanmıştır (dergipark.org.tr). İkinci dergi T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından yayınlanmış “*Özveri Dergisi*”dir. Bu dergi spesifik olarak engellilik alanında yayın hayatına, 2004-2010 yılları arasında toplam on üç sayı yayınlandıktan sonra ara vermiştir. Güncel olarak yayınlanmamaktadır. Bilimsel ve hakemli akademik bir diğer dergi ise yine Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından yayınlanan “*Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*”dir. Birçok dezavantajlı grup çalışmalarıyla beraber engelli çalışmaları da yer almaktadır (www.aile.gov.tr).

Ülkemizde dini ile engellilik temalı bazı sempozyumlar düzenlenmiştir. Bu sempozyumların adları ve yapıldıkları tarihler aşağıdaki gibidir:

- Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam Sempozyumu, 2003.
- Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu, 2012.

- Engelliler ve Dini-Manevi Bakım Sempozyumu, 2014.
- Uluslararası Engelliler Metod ve Hizmetleri Çalıştayı, 2015.
- I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu, 2016.
- Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumu, 2022.

Türkiye nüfusun %12,29'unun engelli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla din ve engellilik alanında yapılan bilimsel toplantı ve yayınların yetersiz olduğu görülmektedir. Bilhassa engelli bireylerin yaşamlarını anlamlandırma sürecinde teolojik, dini ve manevi birçok problem ile başa çıkmaları muhtemeldir. Bu hususlar konuyu daha da hassas kılmaktadır. Zikredilen konu ve alanlarda akademisyenler başta olmak üzere, ilgili diğer kişi ve kurumların bilimsel çalışmalar ortaya koymaları konusunda duyarlılığın güçlendirilmesi, ayrıca bu hususların ciddi bir etik sorumluluk taşıdığını da vurgulamak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Alan, Roulstone, Carol Thomas and Nick Watson, (2012) "The changing terrain of disability studies" 3-11 Edited by Nick Watson, Alan Roulstone and Carol Thomas, *The Routledge Handbook of Disability Studies*, New York: Routledge,
- Anthony Buyinza Mugeere, Julius Omona, Andrew Ellias State & Tom Shakespeare (2020) "Oh God! Why Did You Let Me Have This Disability?": Religion, Spirituality and Disability in Three African countries, *Journal of Disability & Religion*, 24:1, 64-81, DOI:10.1080/23312521.2019.1698387
- Belva C. Collins & Melinda Jones (2010) Including Persons with Disabilities in the Religious Community: Program Models Implemented by Two Churches, *Journal of Religion, Disability & Health*, 14:2, 113-131, DOI: 10.1080/15228961003622195
- Brian Brock & Grant Macaskill Introduction: Beyond Exegesis—Biblical Studies and the Phenomena of Disability, *Journal of Disability & Religion*, 25:4, DOI:10.1080/23312521.2021.1912685
- Charlene Y. Schultz (2012) The Church and Other Body Parts: Closing the Gap Between the Church and People with Disabilities, *Journal of Religion, Disability & Health*, 16:2, 191-205, DOI: 10.1080/15228967.2012.676242
- Charles Gourgey (1994) From Weakness to Strength:, *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*, 1:1, 69-80, DOI: 10.1300/J445V01N01_07
- Charles Gourgey (1995) Making Our Hearts Accessible, Too, *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*, 2:3, 1-11, DOI: 10.1300/J445V02N03_01
- Deborah, Beth Creamer, (2012) Disability Theology. *Religion Compass* 6:7, 339-346.
- Cyril L. Caspar, Regula Eschle Wyler & Bruno Wyler (2011) Cornerstones in Ulrich Bach's Work on Theology and Disability, *Journal of Religion, Disability & Health*, 15:1, 34-41, DOI: 10.1080/15228967.2011.539338
- David W. Anderson (2010) Biblical Justice and Inclusive Education, *Journal of Religion, Disability & Health*, 14:4, 338-354, DOI: 10.1080/15228967.2010.517428
- Deborah, Creamer (1994) Finding God in Our Bodies, *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*, 2:1, 27-42, DOI: 10.1300/J445V02N01_04
- Deborah, Creamer (1995) Finding God in Our Bodies, *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*, 2:2, 67-87, DOI: 10.1300/J445V02N02_07
- Dennis D. Schurter (1994) Jesus' Ministry with People with Disabilities, *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*, 1:4, 33-54, DOI: 10.1300/J445V01N04_04

- Dongdong Zhang & Frank R. Rusch (2005) The Role of Spirituality in Living with Disabilities, *Journal of Religion, Disability & Health*, 9:1, 83-98, DOI: 10.1300/J095v09n01_06
- Douglas Sullivan (1999) One God, *Journal of Religion, Disability & Health*, 3:1, 29-37, DOI:10.1300/J095v03n01_04
- Ferguson, P. M., & Nusbaum, E. (2012) Disability Studies: What is it and what Difference does it Make? *Research and Practice for Persons with Severe Disabilities*, 37:2, 70–80. DOI:10.1177/154079691203700202
- Hans Reinders (2011) Is There Meaning in Disability? Or Is It the Wrong Question?, *Journal of Religion, Disability & Health*, 15:1, 57-71, DOI: 10.1080/15228967.2011.539345
- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uobild/archive>
- <https://www.aile.gov.tr/yayinlar/dergiler/ozveri-dergisi/>
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- <https://www.aile.gov.tr/yayinlar/dergiler/sosyal-politika-calismalari-dergisi/>
- https://www.who.int/health-topics/disability#tab=tab_1
- Imhoff, Sarah (2017) Why Disability Studies Needs To Take Religion Seriously. *Religions* 8:9.
- James A. Metzger (2011) Reclaiming “a dark and malefic sacred” for a Theology of Disability, *Journal of Religion, Disability & Health*, 15:3, 296-316, DOI:10.1080/15228967.2011.
- Jana M. Bennett & Medi Ann Volpe (2018) Models of Disability from Religious Tradition: Introductory Editorial, *Journal of Disability & Religion*, 22:2, 121-129, DOI:10.1080/23312521.2018.1482134
- Jane S. Deland (1999) Images of God Through the Lens of Disability, *Journal of Religion, Disability & Health*, 3:2, 47-81, DOI: 10.1300/J095v03n02_06
- Joav Merrick, Mohammed Morad & Udi Levy (2001) Spiritual Health and Persons with Intellectual Disability, *Journal of Religion, Disability & Health*, 5:2-3, 113-121, DOI:10.1300/J095v05n02_09
- John Swinton (2012) From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness, *Journal of Religion, Disability & Health*, 16:2, 172-190, DOI: 10.1080/15228967.2012.676243
- Karenne Hills, Jayne Clapton & Pat Dorsett (2016) Towards an Understanding of Spirituality in the Context of Nonverbal Autism: A Scoping Review, *Journal of Disability & Religion*, 20:4, 265-290, DOI: 10.1080/23312521.2016.1244501
- Kate Bowen-Evans (2022) How Brian Brock’s Hermeneutic of Disability is Relevant to All Marginalised Bodies, *Journal of Disability & Religion*, 26:2, 165-175, DOI: 10.1080/23312521.2022.2046526

- Kathy J. Smalley (2001) Open Wide the Doors to Christ, *Journal of Religion, Disability & Health*, 5:2-3, 99-112, DOI: 10.1300/J095v05n02_08
- Kevin Hargaden & Nick J. Watson (2017) Introduction for *Journal of Disability & Religion* Special Issue: Theology, Disability and Sport: Reflections on Physical and Intellectual Impairment and Well-Being, *Journal of Disability & Religion*, 21:2, 137-141, DOI:10.1080/23312521.2017.1323537
- Kevin Patrick McCabe (2017) The Wound That Heals: Disability and Suffering in the Thought of Søren Kierkegaard, *Journal of Disability & Religion*, 21:1, 43-63, DOI:10.1080/23312521.2016.1269256
- Lidia Ripamonti, Thana De Campos & Philip McCosker (2018) Special Issue: Navigating Impasses in Bioethics: End of Life, Disability, and Mental Illness, *Journal of Disability & Religion*, 22:3, 225-227, DOI: 10.1080/23312521.2018.1499454
- Lynn G. Underwood PhD (2000) A Working Model of Health, *Journal of Religion, Disability & Health*, 3:3, 51-71, DOI: 10.1300/J095v03n03_05
- Marcia Webb (2012) Toward a Theology of Mental Illness, *Journal of Religion, Disability & Health*, 16:1, 49-73, DOI: 10.1080/15228967.2012.645608
- Mary Galvin (2001) Bridge Ministries for Disability Concerns, *Journal of Religion, Disability & Health*, 5:2-3, 157-172, DOI: 10.1300/J095v05n02_13
- Mawson, M. (2013). Guest Editor's Introduction. *Journal of Religion, Disability & Health*, 17:3, 233–235. doi:10.1080/15228967.2013.809874
- Medi Ann Volpe (2022) Introduction, *Journal of Disability & Religion*, 26:2, 113-115, DOI:10.1080/23312521.022.2087823
- Mehmet, Aydın (2002) "Kilise". *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26. 11-14. Ankara: TDV
- Michelle Larocque & Rick Eigenbrood (2005) Community Access, *Journal of Religion, Disability & Health*, 9:1, 55-66, DOI: 10.1300/J095v09n01_04
- Miguel J. Romero (2018) Mercy, Mental Illness, and the Moral Significance of Christian History: The Story of Fr. Juan Gilabert-Jofre, O. de. M., *Journal of Disability & Religion*, 22:2, 157-176, DOI: 10.1080/23312521.2018.1452661
- Mmapula Diana Kebaneilwe (2016) Disability as a Challenge and Not a Crisis: The Jesus Model, *Journal of Disability & Religion*, 20:1-2, 93-102, DOI: 10.1080/23312521.2016.1152939
- Penina Goldstein & Melinda Jones (2015) Including Individuals with Disabilities in a Faith Community: A Framework and Example, *Journal of Disability & Religion*, 19:1, 1-14, DOI:10.1080/23312521.2015.992601
- Petro, Anthony M. (2016) Disability Studies. *Kent Brintnall (Hg.): Embodied Religion. Farmington Hills: Macmillan Reference* 359-376.

- Philip Thomas (2012) The Relational–Revelational Image: A Reflection on the Image of God in the Light of Disability and on Disability in the Light of the Image of God, *Journal of Religion, Disability & Health*, 16:2, 133-153, DOI: 10.1080/15228967.2012.673083
- Pia Matthews (2020) Complementary Understandings of Availability: Jean Vanier in Conversation with the Philosophers Emmanuel Levinas and Gabriel Marcel, *Journal of Disability & Religion*, 24:2, 174-205, DOI: 10.1080/23312521.2020.1718576
- Susanne Rappmann MA (2004) The Disabled Body of Christ as a Critical Metaphor-Towards a Theory, *Journal of Religion, Disability & Health*, 7:4, 25-40, DOI:10.1300/J095v07n04_03
- Thomas L. Boehm (2022) Faith and Disability: Engaging Theologically, *Journal of Disability & Religion*, 26:4, 360-362, DOI: 10.1080/23312521.2021.1901638
- Tom, Shakespeare. (2005) Disability Studies Today And Tomorrow, *Sociology of Health & Illness*, 27, 138–148
- William Gaventa (2016) Disability and Spirituality: Re-Membering Wholeness in Services and Supports, *Journal of Disability & Religion*, 20:4, 307-316, DOI: 10.1080/23312521.2016.1239155
- Wilton H. Bunch (2001) Toward a Theology of Inclusion for Those with Disabilities, *Journal of Religion, Disability & Health*, 5:4, 37-44, DOI: 10.1300/J095v05n04_03
- Wolfgang Grünstäudl (2011) An Inclusive Mark? Critical Reflections on Ulrich Bach's Theology After Hadamar, *Journal of Religion, Disability & Health*, 15:2, 130-138, DOI:10.1080/15228967.2011.566787



BÖLÜM 8

KUR'ÂN'IN TOPLUMSAL DİNAMİKLERİ

Halit BOZ'

1. Kur'ân'ın Toplumsal Dinamikleri

Barışın oluşturulup, farklılıkların beraberce, mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamalarını sağlayacak bir zeminin oluşturulması için en gerçekçi aracın, bireyler ve toplumlar arasında yapılacak sosyal sözleşmeler olduğunda kuşku yoktur. Tarihsel ve aktüel tecrübeler göstermiştir ki, aynı fizikî yaşamalarını sağlayacak, her türlü mal ve diğer münasebetlerde, birbirlerinin hak ve hukukunu gözetecek en iyi ve en reel yöntem, karşılıklı anlaşmalar yapma yoludur. Denilebilir ki, canlı varlıklar arasında, geleceklerini tasarlayarak yaşamak isteyen ve buna bir bakıma da ihtiyaç duyan tek canlı türü insandır. İnsan, geleceğe ilişkin yaşama planını sözlü ve yazılı taahhütler altına alarak yaşamayı daha güvenli bir yöntem olarak görmektedir. Böylece insan, bir nevi, kendi hukukunu sözleşmelerle oluşturur.

Kur'ân'a göre insan, gerek Allah, gerekse diğer insanlarla birçok sözleşmelerde bulunur. Aslında bu durum, toplumsal huzur ve güvenin oluşturulmasında etkili en somut alanlardan birisidir.¹ Bu gereklilik, ayette gayet net bir şekilde şöyle ifade edilmektedir: ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...² “Ey iman edenler! Anlaşmaları eksiksiz yerine getirin!...”² Taberî, bu ayetin tefsîrinde, anlaşmalardan maksatın ne olduğuna dair birçok görüş³ aktardıktan sonra, tercih ettiği görüşünü şöyle izah etmektedir: “*Bu görüşlerden tercihe şayan olanı, Abdulah b. Abbas'tan nakledilen ikinci*

¹ Kılıç, Sadık, *Küllerden Diriliş (Kur'ân, İnsan, Bilim ve Evrene Dair)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s. 110.

² Mâide, 5/1.

³ Bu ayette geçen “anlaşmalar” ifadesindeki maksat için Katade' ye göre, Allah'ın bu âyette yerine getirilmesini emrettiği akitten maksat, İslam gelmeden önce, cahiliye döneminde insanların, birbirlerine yardım edeceklerine, birbirlerini destekleyeceklerine, saldırı ve haksızlıklara karşı birbirlerine arka çıkacaklarına dair yapmış oldukları akitlerdir. Katade bu hususta diyor ki: “Resulullah'ın: “Cahiliye akitlerini yerine getirin. Fakat İslamda bu tür akitle icad etmeyin buyurduğu bize nakledilmiştir.” Yine bize nakledilmiştir ki: Fırat b. Hayyan, Resulullah'tan cahiliye antlaşmalarının hükmünü sormuş Resulullah (s.a.s.) de ona: “Belki de sen, Lahm ve Teymullah kabilelerinin antlaşmalarını soruyorsun.” demiş. Fırat da: “Evet ya Resulullah.” diye cevap vermiş Resulullah da: “İslam bu antlaşmaların ancak kuvvetini artırmıştır.” buyurmuştur ifadeleriyle görüşünü belirtirken, Abdullah b. Abbas ve Mücahid'den nakledilen diğer bir görüşe göre bu âyette zikredilen “Ahit”ten maksat, Allah Teâlâ'nın, kullarından, iman etmelerine, helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kabul etmelerine, emirlerini tutup yasaklarından kaçınacaklarına dair aldığı sözdür. Bkz. et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'ân*, Mısır, ty. , III, s. 186.

görüştür. Bu da: “Ayette zikredilen sözleşmeden maksat, Allah’ın, kullarından, emir ve yasaklarına riayet edeceklerine, helal ve haramlarına uyacaklarına dair almış olduğu ahit ve sözdür.” diyen görüştür. Taberî: “Bu görüşü tercih etmemizin sebebi, Allah tealanın, yerine getirilmesini emrettiği bu akitleri zikretmesinden sonra, kullar için bir kısım helal ve haramları farz ve vacipleri zikretmesidir. Bu emir ve yasaklardan anlaşılacaktır”⁴ şeklinde fikrini beyan etmiştir. Ancak, ayette geçen “anlaşmalar”dan kasıt değişik olsa bile, bütün âlimlerin üzerinde uzlaştıkları nokta, bu anlaşmalara titizlikle uyulması gerektiğidir.

Bu sebepten dolayı Kur’ân-ı Kerim, sözleşme, antlaşma ile ilgili çok zengin bir etimoloji ve kavramsal alana sahip olması yanında, verilen sözlere ve yapılan anlaşmalara bağlı kalmaya azamî önem vermekle, kalıcı ve âdil bir barışa ahlâkî ve hukûkî bir zemin oluşturmaktadır. Oysa günümüz insanlığı, İslamın toplum nizamına yönelik bu değerlere ve bu değerlerin uygulamasına ne kadar çok hasret oldukları, devletler arasında yaşanan kaoslardan ve savaşlardan, sömürülen milletlerin yoksullaştırılmasından kendini göstermektedir.

1. 1. Ahit

Master olarak bir şeyin yerine getirilmesini emretmek, talimat ve söz vermek anlamlarına gelen kavram, isim olarak; talimat, taahhüt, anlaşma, yükümlülük ve itimat veren söz anlamlarını içerirken, siyasî ve milletlerarası taahhüt ve anlaşmalar için de, aynı şekilde ahit kavramı kullanılır. İstilah olarak ahit: “İki taraf arasında yapılan bir ittifaktır ki, üzerinde ittifak edilen konuyu gerçekleştirme hususunda, her iki tarafı ilzam eder.” Bu durumda kavram, “emân” ve “zimmet” terimleri ile eş anlamlıdır. Aralarında herhangi bir ahit bulunan iki kişiden her birine de “muâhit” denilir.⁵

Ahit, insan ile Allah arasında yapıldığı gibi, fertler arasında, fertle toplum ve toplumlar arasında da yapılabilir. Allah’ın insanlardan aldığı

⁴ et-Taberî, III, s. 185-186.

⁵ el-İsfehânî, Rağîb Ebi’l Kasım Muhammed b. Hüseyin, (v. 502/1108) *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut ts, s. 523; İbn Manzûr, Ebi’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, (v. 711/1311), *Lîsanu’l-Arab*, I-XV, Dâr-ı Sâdir, Beyrut ts, II, s. 311-313; Ebû Habîb Sa’dî, *el-Kâmusu’l-Fıkhiyye*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1402/1982, s. 255.

ahit, insanların ubudiyet konusunda O'na söz vermeleri, bazı şeyleri tekeffül etmeleri anlamında olup bu, bazen fitrata yerleştirilmekle, bazan da gönderilen peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla olur. Nitekim şu ayetlerde geçen ahit bu anlamda kullanılmıştır : “*Yine onlardan kimi de Allah’a şöyle söz vermişlerdi (âhedellâhe): Eğer bize lütfundan verirse herhalde zekâtını veririz ve herhalde iyilik yapan kimselerden oluruz.*”⁶; “*Mü’minlerden öyle adamlar vardır ki, Allah’a verdikleri ahde (âhedûllâhe) sadakat gösterdiler...*”⁷ Buna karşın, Allah’ın insanlara verdiği ahit ise, onlara yaptığı tavsiyeler, verdiği emirler ve talimatlardır. Nitekim aşağıdaki ayetlerde geçen ahit kavramı bu manalarda kullanılmıştır:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

“*Ve o vakit Kâbe’yi, insanlar için dönüp varılacak bir sevap yeri ve bir güvenlik evi kıldık. “Siz de İbrahim’in makamından kendinize bir namaz yeri edinin. İbrahim ve İsmail’e de: “Evimi hem tavaf edenler için hem rükû ve secdeye gidenler için tertemiz bulundurun.” diye ahit verdik.*”⁸

“*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın ve ahdimde vefa gösterin ki (bi ahdi..), ahdinize (bi ahdikum) bağlı kalayım...*”⁹

Kelbî’den gelen bir rivayete göre, Allah’ın kullarına verdiği ahit, onlara gönderdiği dindir. Ayrıca ahit kavramının imamet ve nübüvvet anlamında da kullanıldığını görüyoruz: “*Benim ahdim zalimlere ulaşmaz*”¹⁰ ayetinde terim, bu anlamdadır.¹¹ Bunlardan başka, ilgili kavram; insanların, Allah’ın adına yemin ederek, birbirlerine taahhüt ettikleri anlaşmalar ve sözleşmeler anlamında da kullanılmıştır. Kur’ân-Kerim’de “*ahit*” kavramı bütün kullanımları ile toplam kırk altı yerde zikredilmektedir.

⁶ Tevbe, 9/75.

⁷ Ahzâb, 33/23.

⁸ Bakara, 2/125.

⁹ Bakara, 2/40.

¹⁰ Bakara, 2/124

¹¹ et-Taberî, II, s. 23; el-Cassâs, I, s. 85; er-Râzî, IV, s.45.

1. 2. Akid

Lugat olarak, bir şeyi korumak ve onu, an be an gözetmek, bir şeyin iki ucunu bir araya getirmek anlamında fizikî şeyler için kullanılan kavram, daha sonraları mecazen, alış-veriş akdi, nikah akdi vb., anlamlar için de kullanılmıştır. İstilahî olarak akid: *“Akidin luğavî tanımını içeren her söz ve fiildir ki, bir şeyi başka bir şeye, ayrılmayacak şekilde bir beraberliği ifade edecek tarzda, bağlamak”* veya *“riayet edilmesi zorunlu olan sözleşme”* ya da *“sonucunda hukukî bir netice doğan iki söz arasındaki bir bağ veya onun yerine geçen bir sözleşme”* şeklinde tanımlanmaktadır ki, tanımda geçen *“iki söz”*den maksat, *“icap ve kabul”*dür.¹²

Şu halde, tanımlardan da anlaşılıyor ki, akid için, tek taraflı bir irade beyânı yeterli olmayıp, irade beyanının karşılıklı olması gerekmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, haram olduğuna dair açık bir nassın bulunmadığı her alan, akdin konusu olabilir. Sünnet, akid terimini, fert ile fert veya fert ile toplum arasındaki himaye ve dayanışma anlaşması için de kullanmıştır.

1. 3. Misak

Sözlük olarak *“te’kid etmek, kuvvetlendirmek, vesikalandırmak”* anlamlarına gelen terim, ıstılah olarak da, yemin ile kuvvetlendirilmiş akid veya akid anlamını taşır.¹³ Her iki taraf, akdin korunması hususunda daha fazla dikkat edeceklerine dair yemin ederlerse, bu sözleşme bir misak olur. Misak kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de türevleri ile birlikte otuz dört yerde zikredilir.¹⁴ *الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ* *“Onlar (fâsıklar), (kâlû belâ günü Allah’a verdikleri) misaklarından sonra Allah’ın Ahdi’ni bozarlar. Ve Allah’ın, O’na (Allah’a) ulaştırılmasını emrettiği şeyi keserler. Ve (başka insanların, ruhlarını Allah’a ulaştırmalarına da mani olurlar. Ve bu sebeple) yeryüzünde fesat çıkarırlar. İşte onlar (kazandıkları pozitif dereceler negatif derecelerden az olup) hüsranda olanlardır.”*¹⁵

¹² el-İsfehânî, s. 510, el-Curcânî, Seyyid Şerif (v.816/1413), *Kitâbü’l-Ta’rîfât*, ts., basım yeri yok, s. 106-107.

¹³ İbn Manzûr, X, 37.

¹⁴ Bazı ayetler için bkz. Bakara, 2/, 63, 83, 84,93; Al-i İmrân, 3/187; Nîsa, 4/21, 90, 91,154,155; Mâide, 5/12,13,14,70; A’râf 7/169; Enfâl, 8/72; Ra’d, 13/20,25; Mü’minun, 23/7; 57/8.

¹⁵ Bakara, 2/27.

Misak kavramının geçtiği başka bir ayette ise Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ “*Ve Allah, nebilerden, “Size kitap ve hikmet verdim. Sonra size, beraberinizde olanı (Allah’ın size verdiği kitapları) tasdik eden bir Resûl geldiği zaman, O’na mutlaka îmân edeceksiniz ve O’na mutlaka yardım edeceksiniz” diye misak aldığı zaman, “İkrar ettiniz mi (kabul ettiniz mi?) ve bu ağır (ahdimi) üzerinize aldınız mı?” diye buyurdu. (Onlar da): “İkrar ettik (kabul ettik)” dediler. (Allahû Teâlâ): “Öyleyse şahit olun ve Ben sizinle beraber şahitlerdenim.” buyurdu.*”¹⁶

Mîsak kavramının Kur’ânî kullanımı, hem Allah ile kulları arasında yapılan yeminli ahitleşme anlamında teolojik, hem de toplumlar arasında yapılan ve yeminle teyit edilen antlaşmalar için, siyasal ve sosyal içeriklidir. Allah ile insanlar arasında söz konusu olan mîsak; biri ezeli ve fitri, diğeri de, peygamberler aracılığıyla gerçekleşen kitabî mîsak olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir, denilebilir. İkinci mîsak, aslında, birincisini hatırlatmaktan ibaret olduğu için, bu anlamda, peygamberlerin getirdikleri vahiyler “*zikr*” (hatırlatma), peygamberler de “*müzekkir*” (hatırlatıcı) diye nitelendirilmekteler: “ (...) O (Kur’ân), ancak, bir zikirdir.”¹⁷ “*(Ey Peygamber!) sen sadece bir müzekkirsin (hatırlatıcısın)*”¹⁸ Sözlü veya yazılı diye nitelenen ikinci mîsak, fitri ve ezeli sözleşmenin insan ruhunda sakil ayetleri izhar etmeyi hedeflemiştir ki, o da fitrattır. Öyle ise, peygamberlik müessesesi, insanı, öz fitratına bir davet olarak anlaşılabilir.¹⁹

Mîsak kavramının Kur’ânî kullanımının bir kısmı da, yukarıda belirtildiği gibi, insanlar veya toplumlar arasında yapılan ve yeminle te’kid edilen siyasal sözleşmeler içindir. Konumuzla doğrudan ilişkili olduğu için, burada sadece, müslümanların müslüman olmayanlar arasındaki siyasî nitelikli yeminli sözleşme anlamlarını içeren ayetleri zikretmekle yetineceğiz: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأًا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ وَدِيَءٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ

¹⁶ Al-i İmrân, 3/81.

¹⁷ Yâsîn, 36/ 69.

¹⁸ Ğaşîye, 88/21.

¹⁹ Ayhan Nişancı, *Kur’ân-ı Kerim’de Fıtrat-Mîsak Münasebeti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum, 1997, s. 86.

﴿شَٰيَءٌ مِّمَّا كَفَرْتُمْ بِهٖ يَكْفُرُ بِكُمْ﴾ “Şayet hataen öldürülen şahıs, sizinle kendileri arasında misak bulunan bir kavimden ise, hem diyet vermeniz, hem de mü'min bir köle azat etmeniz gerekir.”²⁰ “...meğerki sizinle aralarında misak bulunan bir kavimle birleşseler...”²¹ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَأُ وَتَصَرَّوْا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

﴿...imân edip de hicret etmeyenlerin, hicret etmedikleri müddetçe, sizinle hiçbir velayetleri yoktur. Şayet din konusunda sizden yardım isterlerse yardım etmeniz gerekir. Ancak aranızda misak olan bir kavme karşı olursa yardım etmezsiniz...﴾²²

Görüldüğü gibi son ayet, böyle bir siyasî anlaşmaya sadakatin gerekliliğini de, açıkça ifade ediyor. Şu ayette ise, Allah ile yapılan sözleşmeyle, insanlarla yapılan sözleşmelere bağlılık,²³ değer açısından, zorunlu bir bütünlük taşımaktadır. “الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ” “Onlar ki, Allah'a verdikleri sözü yerine getirirler ve ahdini bozmazlar”²⁴ Keza bu ayette, Allah’a verilen ahitle insanlarla yapılan sözleşmenin beraber zikredilmesi ve Müslümanların gerek Allah'a verdikleri söze, gerekse diğer insanlarla yaptıkları sözleşmelere bağlı kalmakla, İlâhî bir övgüye mazhar olmaları arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur.

1. 4. el-İll ve ez-Zimmet:

Kur’ân-ı Kerim’de iki yerde (Tevbe, 9/8,10) zikredilen “el-ill” kavramı; ahd, akd, yemin ve yakınlık anlamlarına gelir. لَا يَرْفُقُونَ فِي مَوْمِنٍ إِلَّا “O müşrikler hiçbir mü'min hakkında ne bir ill (illen) gözetirler ne de bir zimmet ve antlaşma. Bunlar işte böyle mütecavizlerdir.”²⁵ Ayette belirsiz (nekre) olarak, “illen” şeklinde ifade edilen kavram; “kendisi için bir hakkın ve hürmetin (dokunulmazlığın) olduğu her şey”²⁶ olarak tanımlanırken, bunun, ahit, akrabalık, nesep, hilf ve civar anlamlarında kullanıldığı bildirilmektedir.²⁷ Bazı dilcilere göre,

²⁰ Nisâ, 4/92.

²¹ Nisa, 4/90.

²² Enfâl, 8/72.

²³ er-Râzî, IX, S. 218.

²⁴ Ra'd, 13/20.

²⁵ Tevbe, 9/10.

²⁶ el-Alûsî, Şihabuddîn es-Seyyid Mahmut el-Alûsî el-Bağdâdî (ö. 1270/1853), *Rûhu'l-Meânî*,

fi Tefsîri'l Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l- Mesânî, I-XV, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts, X, 125.

²⁷ et-Taberî, IV, s. 109

Araplar, hilf anlaşması yaptıkları zaman, bu anlaşmayı yüksek sesle ilân ederlerdi ki, işte bunu “*ill*” kavramı ile ifade ederlerdi. Çünkü yardımlaşmak ve dayanışmak üzere yapılan antlaşmanın daha kuvvetli olduğu, böylece, vurgulanmak istenirdi.²⁸

Kelimenin marife (belirtili) yapısı olan “*el-ill*” biçiminin ayrıca, Allah’ın ismi olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bunlara göre, köken olarak ibrance olan *ill* kelimesi, daha sonra Arapçalaşmıştır. Bunlar, Hz. Yakub’a, “*Allah’ın güçlü kulu*” anlamına gelen İsrâill şeklinde lakap verildiği ile istihsad ederek, kelimenin, Arapça’ya geçişi ile İsrâil şeklinde telaffuz edildiğine de dikkat çekerler.²⁹ Ancak, dilcilerin ve Tefsircilerin geneli, Allah’ın bu şekilde isimlendirildiğine dair Araplardan herhangi bir duyumun veya kullanımın olmadığını ileri sürerek, bu görüşe katılmazlar.³⁰

Zimmet ise: İnsanı ilzam eden her türlü saygınlık olup,³¹ ihlal edilmesinden dolayı, ihlâl edenin zemmedildiği sözleşme demektir. *Zimmet* kelimesi, zat ve nefis, sulh ve anlaşma, hürmet (dokunulmazlık), hak, emân, zemân ve ahd anlamlarına gelmektedir. Hukuk ıstılahında ise: “*Esasen, harbî bulunan bir şahsın veya bir cemaatin İslâm tâbiyyetini kabul etmesinden ibarettir.*”³²Bundan dolayı, müslümanların himayesine girdiklerinden veya inüslümanlarla beraber yaşamak için, sözleşmeler yaptıklarından dolayı, müslüman toplumla anlaşma yapan ve himaye isteyen, İslâmî hâkimiyetin tabiiyetini kabul etmiş olan gayr-i müslim unsurlara zimmî (zimmet ehli) gibi isimler verilmiştir.

İslâm hukukunda, İslâm’ın hâkimiyetinde yaşamak üzere devletle zimmet anlaşması yapmış olanların konumunu belirleyen genel çerçeve şöyledir: Devlet başkanının, her türlü güvenliklerinin sağlanması mukabilinde, kendilerinden baş vergisi anlamına gelen “*cizye*” alması halinde artık, zimmet (himaye) akdi, ebedî olarak, gerçekleşmiş demektir.

²⁸ **ez-Zemahşerî**, Mahmud b. Ömer, (v.538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-VI, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü'l-Ubaykan, Riyad, 1998, II, s. 179; **el- İsfehânî**, s. 24; **İbn Manzûr**, XI, s. 25-26; **el-Alûsî**, X, s.56.

²⁹ **el-Cevherî**, IV, s.1626; **İbn Manzûr**, XI, s. 26 **el-Alûsî**, X, s. 56

³⁰el- Alûsî, X, S.56.

³¹ es-Suyûtî, III, s. 45

³² **el-Cevherî**, V, s.1926.

Bu sözleşme, müslümanlara “onların can ve mallarının” korumak yükümlülüğünü yükler. Çünkü kendilerinden alman cizye vergisi can ve mallarını dokunulmaz kılar.

3. 1. 1. 5. Emân:

Sözlük olarak emin olmak, güvenmek anlamına gelen “emân” kelimesi Arapça “e-m-n” kökünden türemiş olup; isim olarak emniyet, güven, güvence anlamına gelir. İstilahta ise, İslâm ülkesine girmek ya da İslâm ordusuna teslim olmak isteyen gayr-i müslime can ve mal güvenliği sağlayan taahhüt veya sözleşmeyi ifade eder.

“Emân” kurumunun Kur’ânî dayanağını şu ayet oluşturmaktadır:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْغِثْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

“Müşriklerden birisi senden emân isteyecek olursa (istecâre), Allah’ın kelamını işitip dinleyinceye kadar ona emân ver, sonra (müslüman olmazsa) onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır. İşte bu (müsamaha), onların bilmeyen bir kavim olmalarından dolayıdır.”³³

Buna göre, İslâm’la savaş halinde bulunan birisi, İslâm’ı ve Müslüman Toplumu yakından inceleme imkânı bulmak amacıyla, “emân (güvenlik)” talebinde bulunacak olursa, kendisine bu emânın verilmesi vaciptir. Ayrıca, kendisine emân verilen şahıs, kendi ülkesinde kendisini güvende hissedecek bir yere dönünceye kadar güvenlidir.³⁴

Ancak, “Allah’ın kelamını işitinceye kadar” fıkrası bu iznin maksadını işaret etmektedir.³⁵Yirmiüç yıllık bir mücadelenin sonlarına doğru nâzil olan bu hükmün gerekçesi, yıllarca süren düşmanlıktan dolayı, İslâm’ı araştırmak, İslâm’ı ve müslümanları yakından tanımak imkânını hazırlamış olmasıdır. Bu süreç sonunda, emân talebinde bulunan şahıs, İslâm’ı kabul edip-etmemekte serbesttir. Ayette yer alan “İsti’câr”

³³ Tevbe, 9/6.

³⁴eI-Cassâs, IV, s. 273; İbnu Aşûr, Muhammed Tahir, (v. 1973) *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I-XXX, Dar-u Sahnûn, Tunus, 1997, X, s.120.

³⁵ İbnu Aşûr, X, s.120.

kavramı, “*yakınlık, civar ve himaye istemek*” anlamında olup “*güvenlik*” anlamında mecazî bir ifadedir.³⁶

İslâm Hukuku’nda, emân verme yetkisinin devlet başkanına ait olduğu konusunda ulemânın ittifakı varken, cumhura göre, erkek-kadın, hür-köle, her müslümanın eman verme hakkı vardır. Hanefiler ise, bu konuda çerçeveyi daha genişleterek, kendisine devlet veya müslüman birey tarafından emân yetkisi verilmiş olan zummîlerin de emân verme yetkisine sahip olduklarını belirtirler.³⁷

Râzî, bu ayete getirdiği yorumda dinî inanç için taklidin yeterli olmadığını, derin düşünce ve istidlalin (çıkarım) zorunlu olduğunu, emân isteyen mühletin verilmesi ile bunun amaçlandığını belirttiikten sonra, “*İkna oluncaya kadar ona mühlet veririz. Bunun süresini tayin etmek mümkün değildir. Çünkü her insanın ikna olma süreci farklıdır*” diyerek, dinî inancın, ancak güven ve hürriyet içinde oluşabileceğini açıkça ifade eder.³⁸

“*Kur’ân’ın değer verdiği bu ilke, insanî üstünlüğün korunması, İnsanî şeref, rahmetin ve şefkatin yaygınlaştırılması konusunda gözetilmesi mümkün olan en üst noktadır.*” diyen Tabatabâî de, ayette geçen “*kelâmellâh*” tabirinin, dinin temel esaslarını ve öğretilerini kapsadığını, dolayısıyla “*emân*” isteyen kişi Arapça biliyorsa, bizzat kendisinin Kır’ân ve sünneti okuması, bilmiyorsa sadece, olarak dinin ilkelerini ve öğretilerini öğrenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu ayetin mensuh olduğu yönündeki iddialara cevap olarak da, “*Bu ayet muhkem olup, neshe elverişli değildir. Kur’ân ve sünnetten anlaşılan şudur ki, hüccet tamamlanmadan muaheze yoktur. Buna göre İslâm’a ve müslümanlara gereken davranış biçimi, dinî esasları öğrenmek için, emân isteyen herkese emân vermeleridir. Bu, İslâm, İslâm oldukça tağyiri ve butlanı kabul etmeyen muhkem bir esas olup, kıyamete dek neshe kabil değildir*” demektedir.³⁹

³⁶ İbnu Aşûr, X/120.

³⁷ el-Kurtûbî, VIII, s. 49; Zeydân, Abdu’l-Kerîm, *es-Sunnetu’l-İlâhiyye: İlahî Kanunların Hikmetleri*, Çev. Nizamettin Saldan, İstanbul, 1997, s.48; ez-Zuhaylî, X, s. 112;

³⁸ er-Râzî, XV, s. 228; ez-Zuhaylî, X, s. 115.

³⁹ el-Alûsî, X, s. 54; ez-Zuhaylî, X, s. 113

Emân verme hükmünün, zamanla yaygınlık kazandığını⁴⁰ ve özellikle fethedilen ülke halklarının her türlü güvenliğini sağlamak amacıyla, devlet başkanları tarafından “*emânnâmeler*” yazıldığını görüyoruz. Nitekim Kudüs’ün Hz. Ömer’e teslimi sırasında yazılan metin de bir emânnâme idi. “(...) *Bu, Allah’ın kulu ve mü’minlerin emiri Ömer tarafından buradaki halka verilen bir emânnamedir. (...) İbadet yerlerine, haçlarına ve dinlerine dokunulmayacağını temin ederim. Halkın kiliseleri tahrip edilmeyeceği gibi, mesken haline de getirilmeyecektir. Eskiden sahip oldukları haklar aynen korunacaktır. İçlerinden hiç bir kimse hiç bir baskı ve zarar görmeyecektir...*”⁴¹

Nitekim eman istemeyi konu alan ayette, sadece müşriklerin zikredilmesi “*emân*” ın onlara has olduğunu ifade etmez. Çünkü İslâmî hoşgörü ve toleranstan en az yararlananların, yirmiüç yıl boyunca müslümanlara her türlü sıkıntı ve acıyı çektirmiş olan Mekke müşrikleri olduğu düşünülecek olursa, “*emân*” hükmünden, isteyen, herkesin yararlanabileceği açıktır. Nitekim Mekke'nin fethinde, İslâm'ın azılı düşmanlarından başkaları Müslüman olmuş, İslam'ı kabul etmeyenler ise, İslam'a karşı, yıllarca, aşırı düşmanlıklar ve suçlar sergilemiş olan müşriklerdi. Fetihden sonra Mekke'den kaçmaktan başka çareleri olmayan bu tür müşrikler adına istenilen emânı bile, Peygamber (s.a.s.) kabul etmişti. Mesela, bunlardan birisi olan Sufyan b. Umeyye Yemen'e kaçmak istediğinde, Umeyr b. Vehb, bunun adına Peygamber (s.a.s.)'den iki aylık emân istemiş ve Hz. Peygamber (s.a.s.), ona, dört aylık bir emân vermişti.⁴² Dolayısıyla, müşriklerden başkaları için de eman talebinde bulunmak mümkündür. Nitekim Hz. Ömer'den aktarılan yukarıdaki metinden, söz konusu emannamenin hıristiyanlar için düzenlendiği açıkça anlaşılmaktadır.

Emân (güven istemek), sözlü olabileceği gibi işaret, sembol veya mektuplaşma ile de olabilir. Mesela Hz. Ömer'den gelen bir rivayetle: “*Allah'a yemin ederim ki, sizden biriniz bir müşrikle karşılaşır da,*

⁴⁰ el-Beydâvî, Nasruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer, (ö. 685/1286), *Envaru't Tenzîl Ve Esraru't Te'vîl, (Mecmûâtün mine't-tefâsîr içinde)*, I-VI, Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts, IX, s. 13

⁴¹ et-Taberî, 1/2405; Muhammed el- Hadârî, *İtmâmu'l-Vefa Fî Sireti'l-Hulefâ*, Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1989, s. 159; Heyet, *Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, ty. İstanbul, II, s. 93.

⁴² İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdu'l-Melik, (v. 213-218/833-838), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I-IV, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1955, IV, s. 127.

*parmağıyla göğe işaret etse, müşrik de (onun işaretini emân sanarak, binitinden) inse, bunun üzerine o da onu öldürürse, şüphesiz ki, ben de onu öldürürüm*⁴³ diye sıkıca talimat vermiştir. Herhangi bir müslüman, kendisiyle savaşılan bir harbîye: “*Korkma, telaşlanma*” derse veya selam verirse yahut kendisine; “*eminimsin*” derse, bütün bu sözler, emân ifade eder.⁴⁴

Fıkıh kaynaklarından iki türlü emândan söz edilmektedir:

a-Özel Emân: Bir veya birkaç kişilik küçük bir gruba verilen güvencedir. Her müslüman bu tür bir emânı verebilir.

b-Genel Emân: Bütün harbîlere verilen güvencedir ki, Şafî ve Hanbelî fukâhâsı bu tür bir emân verme yetkisinin sadece devlet başkanına ait olduğunu ileri sürerlerken, Hanefîlere göre her Müslüman fert, bu yetkiye sahiptir.⁴⁵

⁴³el-Behûtî, **Mansur b. İdris el- Hanbelî**, (v. 279/892), *Kesfu'l-Kınâ an Metni'l-İknâ, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1983*, III, s.106.

⁴⁴el-ehûtî,
III, s. 106

⁴⁵ el-Behûtî, III, s. 111; Bilmen, III, s. 336.

KAYNAKÇA

- el-Alûsî**, Şihabuddîn es-Seyyid Mahmut el-Alûsî el-Bağdâdî (ö. 1270/1853), *Rûhu'l-Meânî, fî Tefsiri'l Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l- Mesânî*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- el-Behûtî**, Mansur b. İdris el- Hanbelî, (v. 279/892), *Keşfu'l-Kinâ an Metni'l- İknâ, Alemu'l-Kutup*, Beyrut, 1983.
- el-Beydâvî**, Nasruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer, (ö. 685/1286), *Envaru't Tenzîl ve Esraru't Te'vîl, (Mecmûâtün mine't-tefâsîr içinde)*, I-VI, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Habîb Sa'dî**, *el-Kâmusu'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1402/1982.
- Heyet**, *Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, ty. İstanbul.
- İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Abdu'l-Melik, (v. 213-218/833-838), *es-Siretu'n- Nebeviyye*, I-IV, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1955.
- İbn Manzûr**, Ebi'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, (v. 711/1311), *Lîsanu'l-Arab*, I-XV, Dâr-ı Sâdır, Beyrut ts.
- el-İsfehânî**, Rağîb Ebi'l Kasım Muhammed b. Hüseyin, (v. 502/1108) *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Kılıç**, Sadık, *Küllerden Diriliş (Kur'ân, İnsan, Bilim ve Evrene Dair)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009
- el-Cürcânî**, Seyyid Şerif (v.816/1413), *Kitâbü't-Ta'rîfât*, ts.
- İbnu Aşûr**, Muhammed Tahir, (v. 1973) *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Dar-u Sahnûn, Tunus, 1997.
- Muhammed el- Hadârî**, *İtmâmu'l-Vefa Fî Sireti'l-Hulefâ*, Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1989.
- Nişancı**, Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'de Fitrat-Mîsak Münasebeti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum, 1997.
- et-Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l- Kur'ân*, Mısır, ty.
- ez-Zemahşerî**, Mahmud b. Ömer, (v.538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-VI, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü'l-Ubaykan, Riyad, 1998.
- Zeydân**, Abdu'l-Kerîm, *es-Sünnetu'l-İlâhiyye: İlahi Kanunların Hikmetleri*, Çev. Nizamettin Saldan, İstanbul, 1997.